OPERA OMNIA

SANCTI BONAVENTURÆ

BESANÇON. — IMPRIMERIE D'OUTHENIN CHALANDRE FILS.

S. R. E. CARDINALIS

S. BONAVENTURÆ

EX ORDINE MINORUM

EPISCOPI ALBANENSIS, EXIMII ECCLESIÆ DOCTORIS

OPERA OMNIA

SIXTI V, PONTIFICIS MAXIMI JUSSU DILIGENTISSIME EMENDATA

ACCEDIT

SANCTI DOCTORIS VITA, UNA CUM DIATRIBA HISTORICO-CHRONOLOGICO-CRITICA

EDITIO ACCURATE RECOGNITA

AD PURAM ET VERIOREM TESTIMONIORUM BIBLICORUM EMENDATIONEM DENUO REDUCTA

CURA ET STUDIO

A. C. PELTIER

CANONICI ECCLESIÆ REMENSIS

TOMUS QUARTUS

PARISIIS

LUDOVICUS VIVÈS, BIBLIOPOLA EDITOR

VIA DELAMBRE, 9

M DCCC LXV

AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR

A bien plus juste titre que Charles-Quint, à qui du reste nous n'avons point à nous comparer, nous ferons comme cet empereur, et nous continuerons, quoique certains critiques se récrient, à parler en français à nos amis, en particulier pour les informer que, grâce à l'extrême obligeance du Révérendissime abbé de Solesme, Dom Prosper Guéranger, nous pouvons dès maintenant leur faire part d'un trésor d'érudition intitulé : *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventuræ*, etc., *agens de ejus vita, doctrina et scriptis editis ac ineditis, recensque inter vetustos codices manuscriptos inventis,* Bassan. 1767, que sa Révérence a bien voulu mettre à notre disposition. Nous n'avons pas été médiocrement satisfait, en trouvant d'avance pleinement confirmée dans ce docte ouvrage l'appréciation que nous avions osé faire, en tête de notre premier volume, de la critique outrée des éditeurs de Venise sur divers opuscules attribués à notre saint Docteur. En conséquence, à chaque opuscule que devra contenir la présente édition, nous joindrons désormais les notes ou préfaces de ce *Prodrome* qui pourront s'y rapporter, en prenant l'engagement de les reproduire textuellement. Seulement il est à regretter que, de fois à autre, l'auteur se soit montré favorable à certaines opinions qui avaient cours au dernier siècle, et que la secte janséniste avait su accréditer. Nous reviendrons là-dessus en temps et lieu.

ARGUMENTUM

IN PARTEM POSTERIOREM EXPOSITIONIS

BONAVENTURÆ IN LIBROS SENTENTIARUM.

(*Ex Edit. Vat.* 1596.)

F. ANGELUS ROCCA

A CAMERINO AUGUSTINUS APOSTOLICI PALATII SACRISTA

LECTORI

Argumentum (primo) tomo comprehensum, insignem ac facilem sancti Bonaventuræ in duos sententiarum priores libros doctrinam satis luculenter videtur explicasse. Quæ sane argumenti explicatio etsi duobus hisce alteris libris, tertio scilicet, et quarto, majori ex parte pro ipsius Doctoris eruditione dignoscenda deservire potest, id tamen in primis sciri velim, Seraphicum videlicet Doctorem in hoc tertio Sententiarum libro, cæteris, qui in eum commentarios scripserunt, adeo et doctrina, et docendi facilitate excelluisse, vix ut verbis explicari, aut comprehendi queat : nam communi omnium sententia, primus Sententiarum liber, Scoto, Doctori subtili; secundus, Ægidio Columnæ Romano, Doctori fundatissimo; tertius, Bonaventuræ, Seraphico Doctori; quartus autem, Richardo de Mediavilla, seraphici ordinis Doctori, ut aiunt Authorato, peculiari quadam ratione adscribi solent.

Alterum vero, quod dicendum superest, ad sacramentorum pertinet institutionem in quarto libro conscriptam. Hinc, ut sibi Lector caveat, sancti Bonaventuræ in hanc rem sententiæ, quæ scrupulum injicere possent, una cum earumdem explicationibus ab eodem sancto depromptis, hoc subjicientur loco.

« Baptismum, (inquit), Eucharistiam, et Ordinem Christus per seipsum instituit; cætera per Apostolos tanquam ministros. » Et infra : « Sacramentorum institutio respicit Deum, ut auctorem; et Apostolos, ut ministros, in promulgando : et Deo attribuenda est, vel per Filium, vel per Spiritum sanctum. » (Lib. IV *Sentent.*, dist. XXIII, art. 1, q. II, in corp.) « Confessio fuit a Domino insinuata, ab Apostolis instituta, a sancto Jacobo

promulgata. » (Dist. XVII, part. II, art. 1, q. III, in corp.) — « Confirmationis sacramentum Christus non instituit : quia credentes post ascensionem ejus erant confirmandi. Formam hujus sacramenti, dictante Spiritu Sancto, Apostoli instituerunt : elementum rectores Ecclesiæ, Spiritu Sancto dictante. » (Dist. VII, art. 1, q. II, in corp.)—« Extremæ Unctionis sacramentum ab Apostolis, Spiritu Sancto dictante, fuit institutum ; sed per sanctum Jacobum promulgatum, sicut etiam confirmationis et confessionis sacramentum. Apostoli etiam, si, Spiritu Sancto dictante, formam Baptismi a Christo institutam et confirmatam, ad tempus mutaverunt, quanto magis, quod Christus insinuavit, instituere potuerunt? » (Dist. XXIII, art. 1, q. II, in corp.)

Hæc sunt, quæ scrupulum injicere queunt. Sed in ejusdem Doctoris *Breviloquio*, part. VI, cap. IV, docte quidem, ut omnia, explicantur in hanc verborum formam : « De institutione sacramentorum hoc tenendum est, quod sacramenta legis gratiæ Christus instituit, tanquam novi Testamenti mediator, et præcipuus lator legis : in qua vocavit ad promissa æterna, dedit præcepta dirigentia, et instituit sacramenta sanctificantia. » Et infra subdit : « Instituit autem prædicta sacramenta diversimode : quædam scilicet ex eis confirmando, approbando, et consummando, ut matrimonium, et pœnitentiam ; quædam autem insinuando, et initiando, ut confirmationem, et unctionem extremam ; quædam vero initiando, et consummando, et in semetipso suscipiendo, ut sacramentum baptismi, Eucharistiæ, et Ordinis. Hæc enim tria et plenissime instituit, et etiam primus suscepit. » Hæc sanctus Bonaventura. Idem fere in *Centiloquio*, part. III, sect. XLVII ; in *Compendio theologicæ veritatis,* lib. VI, cap. III.

Ex hac distinctione diversimode instituendi sacramenta, clare dignoscitur, quonam modo dicta sancti Bonaventuræ de sacramentis in quarto libro Sententiarum, superiori loco proposita, intelligi et explicari queant. Is enim Doctor, dum omnia Ecclesiæ sacramenta a Jesu Christo Domino nostro instituta fuisse fatetur, ac docet, a sacrosancti concilii Tridentini canone primo, sess. VII, non est alienus, etiamsi eum ante dictam synodum tot annorum intervallo floruisse constet.

Præfationis (*a*) loco in hanc alteram partem Commentariorum sancti Bonaventuræ. Iterum commendantur Commentaria sancti Bonaventuræ in quatuor libros Sententiarum. (Ex *Prodromo ad Opera omnia S. Bonaventuræ*, col. 516 et seq., Bassan., 1767).

« Hoc tot numero codices manuscripti, tot editiones, tot nomenclatores, totque scriptores, etiam æquales, aut suppares, testata faciunt, ut frustra sim, si hæc ad ipsa comprobanda velim aliquid addere. Si cætera omnia deforent, unus satis mihi esset Fr. Salimbenus de Parma, testis contemporaneus, ac etiam oculatus, qui disertissime adseverat, eadem a nostro Bonaventura facta Parisiis anno 1248. Quod tamen cum grano salis accipiendum est, dando antea et postea debitum tempus ad opus adeo grande incipiendum, prosequendum, perficiendumque : non quod intra unius anni millesimi ducentesimi quadragesimi octavi angustias illud conceperit, pepereritque. Quod si vel Salimbeni testimonium deesset, satis eorum auctor deprehenderetur, dum prodit sese, nedum Franciscanum, nedum Alexandri Alensis discipulum, sed et Bonaventuram Parisiis scribentem. Franciscanum quidem, dum ait libro secundo [1] : « In regula beati Francisci simpliciter præcipitur, quod illius regulæ professores nihil omnino habeant proprium super terram. » Alexandri Alensis discipulum, dum in eodem secundo libro diserte nominat [2] « fratem Alexandrum de Ales patrem, et magistrum nostrum. » Tum etiam Bonaventuram, dum libro quarto inquit [3] : « Si unam haberent institutionem, unum esset nomen, sicut hoc nomen *Bonaventura*, etc. » Parisiis quoque scribentem; nam quarto libro quærens Purgatorii locum determinatum, inter cætera sic habet [4] : « Si dixerimus quod ubi peccaverunt, illud omnino vel incredibile, vel improbabile est, quod omnes animæ, quæ Parisiis peccaverunt, Parisiis puniantur. »

« Hinc est, quod nemo vel ex morosioribus criticis, mihi quidem compertis, inventus est hactenus, qui hujusmodi commentaria fuerit ausus in dubium revocare. Ut quid ergo in re meridiana luce clariore, atque extra omnis dubitationis aleam posita, tempus pretiosissimum terere? Satius fuerit auctorum, qui in prædictis commentariis citantur, indicem præbere paulo locupletiorem illo, quem Joannes Balainius Andrius Franciscanus digessit, ac talis est : Alcuinus, Alexander Papa, Alexander de Ales [5], Algazel, Ambrosius, Anacletus

[1] Dist. XLIV, art. 3, q. II; supra, tom. III, p. 655, col. 2. — [2] Dist. XXIII, art. 2, q. III; *ibid.*, p. 151, col. 2. — [3] Dist. VIII, part. II, art. 2, q. II ad III. — [4] Dist. XX, part. I, art. 1, q. VI. — [5] « Hujus meminit etiam libro III, dist. IV, dub. III, ubi ipsum appellat *bonæ memoriæ.* »

(*a*) Hæc omissa primo tomo Commentariorum, huic saltem parti restituimus.

papa, Anselmus, Apparatus [1], Apuleius, Aristoteles, Athanasius, Averroes, Augustinus, Avicenna, Basilius, B. Benedictus abbas, Beda, Bernardus, Boetius, Callistus papa, Canones sacri, Cassianus, Cassiodorus, Cœlestinus papa, Chrysostomus, Cicero, Clemens papa, Concilium Cæsariense, Concilium Carthaginense, Concilium Chalcedonense, Concilium Compendiense, Concilium Eliberitanum, Concilium Laodicense, Concilium Lateranense, Concilium Nicænum, Concilium Rhemense, Concilium Toletanum, Cyprianus, Damascenus, Decreta, Didymus, Dionysius, Ecclesia Ambrosiana, Ecclesia Gregoriana, Evaristus papa, Euclides, Eusebius, Fabianus Papa, Fulgentius, Gelasius Papa, Gilbertus Porretanus [2], Glossa ordinaria, Glossa interlinearis, Gratianus, Gregorius papa, Gregorius Nazianzenus, Guillelmus Antisiodorensis, Guillelmus Parisiensis [3], Haymo, Hesychius, Hieronymus, Hilarius, Horatius poeta, Hugo de S. Victore, Hugutio, Innocentius Papa, Joachim Abbas [4]; Josephus, Isaac Medicus, Isidorus, Julius Papa, Legenda passionis B. Laurentii, Legenda B. Martini, Legenda S. Genovefæ, Legenda S. Nicolai, Leo Papa, liber *de Causis,* liber *de Spiritu et Anima,* liber *de Regulis Fidei,* liber *de Ecclesiasticis Dogmatibus* [5], liber *Institutionum,* Macrobius, Magister in Historiis, Magister Præpositivus, Magister Sententiarum, Melchiades Papa, Mercurius Trismegistus, Nicolaus Papa, Odo Cancellarius [6], Origenes, Ovidius Poeta, Pelagius Papa, Petrus Chrysologus archiep. Ravenn., Philippus Cancellarius [7], Pius Papa, Plato, Porphyrius, Priscianus, Ptolemæus, Rabanus, Remigius, Richardus de S. Victore, Seneca, Simon Tornacensis, Soterus Papa, Strabo, Symbolum Apostolorum, Symbolum Athanasii, Symbolum Nicænum, Theodorus Papa, Victorinus, Urbanus II, Zacharias Papa.

» Porro, quum ex hoc catalogo constet non fuisse quidem a Bonaventura laudatos Raymundum de Pennafort, Albertum Magnum, Thomam de Aquino, et Vincentium Bellovacensem, bene vero Alexendrum Alensem, Guillelmum Parisiensem, Odonem Cancellarium, ac Philippum itidem Cancellarium, qui intra Bonaventuræ tempora in vivis fuere, consequens est, non posse generatim admitti, quod novissimi (Veneti) editores pronuntiarunt [8] : « Mos nunquam Scriptorum fuit seculi XIII, ut vel in suis firmandis, aut in alienis dogmatibus evertendis, ad illos confugerent, quibuscum una vixissent. » Certe et Cardinalis Ostiensis, qui obiit anno 1271, in sua *Summa* [9] citat Fr. Raymundum, quem ferunt e vivis abiisse anno 1275.

» Quum itidem constet in præfatis Seraphici Doctoris *Commentariis* majorem doctrinam elucere, nolim quis credat ipsum minime habendum eorumdem *auctorem...;* ad id enim ipsemet Bonaventura sic respondet [10] : « Quadruplex est modus faciendi librum. Aliquis enim scribit alienam materiam nihil addendo, vel mutando ; et iste mere dicitur Scriptor.

[1] « Numquid ille, qui est Innocentii IV, aut Bernardi Compostellani S. Bonaventuræ coævi ? Tacuit enim nomen auctoris. » — [2] « Hunc nominat confutandi gratia. — [3] « Hunc se novisse testatur Bonaventura in tertio libro, dist, XVI, art. 1, q. I, ad I, his verbis : « Audivi Parisiensem episcopum Guilielmum referre, » etc. — » [4] « Hunc quoque memorat confutationis causa. » — [5] « In *Apologia pauperum* attribuit ipse Gennadio Massiliensi. » — [6] « S. Bonaventuræ coævus, quem laudat idem Bonaventura, dum libro II, art. 2, q. 3 (ubi supra), recenset « decem articulos reprobatos ab universitate magistrorum Parisiensium tempore Episcopi Guilielmi, et Odonis cancellarii, » etc. » — [7] Lib. III, dist. XVI, art. 2, q. III, hic p. 363, col. 2. — [8] *Diatrib. de Scriptis S. Bonaventuræ,* sect. III, n. VIII, supra, tom. I, p. LX — [9] Lib. I, *de servis ordin. et eorum manum.* — [10] In *Proœmio* lib. I, q. IV. supra, tom. I, p. 20.

Aliquis scribit aliena addendo, sed non de suo; et iste compilator dicitur. Aliquis scribit et aliena, et sua; sed aliena tanquam principalia, et sua tanquam annexa ad evidentiam; et iste dicitur commentator. Aliquis scribit et sua, et aliena; sed sua tanquam principalia, aliena tanquam annexa ad confirmationem; et talis debet dici auctor. » Itaque secundum hunc quadruplicem modum, in prædictis *Commentariis* Doctor noster quoad præinsertos libros *Sententiarum* Petri Lombardi, est tantummodo *Scriptor;* quoad præmissas expositiones textus, est ejusdem Magistri Sententiarum *Commentator;* quatenus vero laudati Magistri more ita suas ponit sententias, ut patrum majorumque sententiis eas confirmet, dicendus est *auctor*, neutiquam vero *compilator,* sicut in *Pharetra.* Quapropter ex allato syllabo nihil in *auctoris* præjudicium colligi potest, sed potius quam late ejus eruditio pateret.

» Neque ampla ejus eruditio constat duntaxat ex citatione Doctorum, sed etiam ex ipsa doctrina...; quandoquidem et ex veris locis theologicis derivata, et prædicando Dei verbo perquam accommodata, et reducendis artibus ad theologiam magnopere idonea, et explodendis novitalibus, erroribus, ac hæresibus optime instituta, et ab evanidis Scholæ subtilitatibus aliena, et illuminando intellectui, inflammandoque affectui seraphice ordinata, verbo, pro ratione illius temporis, omnibus numeris absoluta (hæc commentaria quisque) statim intelliget : ut mirum nequaquam sit, si eorum luculenta doctrina Clemens IV pontifex maximus fuerit mirifice delectatus, et scriptores omnis ætatis, contemporanei, quasi contemporanei, proximiores, remotioresque, certatim ea summis laudibus extulere.

» Profecto, quod methodum spectat, nihil desiderari potest ordinatius; quod stylum, nihil clarius; quod doctrinam, nihil solidius; quod pietatem, nihil sanctius; quod confutationem, nihil modestius; quod assertionem, nihil moderatius; quod demum Dei amorem et proximi, nihil ardentius. Mirandum potius esset, Oudinum [1] eo processisse, ut utilitatem æque in Bonaventuræ, ac in Aquinatis doctrina quæreret, desideraretque, ac utrumque thenonino dente corroderet, nisi aliunde constaret, consuevisse lupos insectari canes, noctuabundos odio habere lucem, suisque dicteriis tam non potuisse heterodoxum illum Scriptorem summis viris nocere, ut lapides, et quidem Sanctuarii, momordisse videatur.

» Cæterum de utilitate doctrinæ in prædictis Commentariis traditæ, quis sanæ mentis dubitet, cum præcipue ordinata sit, *ut boni fiamus?* Quippe, ut egregie disserit Doctor noster [2], « cognitio hæc juvat fidem, et fides sic est in intellectu, ut, quantum est de sui ratione, nata sit movere affectum. » Idque declarat exemplo : « Nam hæc cognitio : « Christus pro nobis mortuus est, » et consimiles, nisi sit homo peccator et durus, movet ad amorem et devotionem. Non sic ista : « Circulus vincit diametrum, » etc. Sanctam *cognitio hæc juvat fidem,* quam, relictis vanis speculationibus, potissimum insistit exterminandis erroribus, præsertim ea ætate adhuc vigentibus; tamque *movet ad amorem,* quam, depulsis depulsis tenebris ab intellectu per peccatum invectis, tota est in eo, ut refrigescentem in

[1] « Oudinus Casimirus, vir quidem multæ lectionis et eruditionis, ac etiam S. Bonaventuræ laudator; sed avitæ fidei desertor, et Bonaventurianorum Operum parum æquus censor. » Ita editores S. Bonaventuræ operum omnium *Supplementi,* tom. III, p. 1244, c. 1. — [2] *Proœm.*, in libro I Sentent., q. IV, supra, tom. I, p. 19, col. 1.

cordibus charitatem studeat excitare. Item adeo *movet ad devotionem*, ut hinc ejus auctor jure meritoque *Doctor devotus* fuerit nuncupatus.

» Non etiam objeceris in præfatis Commentariis apocrypha nonnulla referri, ac nequidem explodi, ut omnino falsam, Trajani imperatoris ex inferis liberationem ; hic enim aliud non conficitur, quam Bonaventuræ seculo non viguisse tantam artem criticam, quanta temporibus posterioribus ope detectorum codicum Mss. invaluit. Non usque adeo tamen inibi fuit expers artis criticæ Bonaventura, quin agnoverit, unde fabula purgatorii S. Patricii ortum habuerit, ac quin perspectum habuerit apocryphum esse libellum illum, quem transtulisse dicitur Hieronymus, *de Nativitatæ Mariæ;* quin etiam dubitaverit [1] de auctoritate *Quæstionum novi et veteris Testamenti* sub nomine Augustini, eo quod « ibi multa sunt, quæ non videntur esse verba Augustini [2]; » laudaveritque « auctorem libri *de Anima et Spiritu*, sive fuerit Augustinus, sive alius. » Et quamvis librum *de Hebdomadibus* retulerit sub nomine Boetii, qui liber, inscriptus etiam *de Paradoxis,* videtur potius Alani de Maximis Theologiæ, ut inquit Catalogus Mss. Angliæ [3], a Trithenio tamen inter ejusdem Boetii opera recensetur.

» Quod autem spectat liberationem Trajani ex inferis [4], (non absolute, sed hypothetice, nec in sensu proprio, sed alieno, de prætensa hujusmodi liberatione), fuisse locutum sanctum Doctorem non obscure elicitur ex his ejusdem verbis, quibus ait [5] : « Si alicui (en hypothetica ejus locutio) unquam post mortem dedit gratiam, intelligendum est, quod ille non erat damnatus per sententiam, sicut legitur de Trajano [6]. Aliqui etiam dicere voluerunt (en locutio in sensu alieno) quod hoc privilegium speciale fuit, ut Dominus ostenderet, quantum sanctos suos diligeret : » Similiter intelligendus est S. Doctor de Trajano resuscitato locutus (*Exposit.* in lib. *Sapientiæ,* cap. II). Quibus addimus, haud mirum esse, quod Bonaventura eamdem (liberationem ex inferis) sine confutatione retulerit, utpote veritus cum Pauli et Joannis diaconorum auctoritatem in *Vita S. Gregorii,* quorum alter, c. 27, alter, c. 24, lib. II, ejusdem Gregorii precibus liberatum ab gehenna Trajanum imperatorem tradidere, tum orationem *de iis qui in fide dormierunt,* apud S. Joannem Damascenum, in qua, § 16, invenitur mentio Trajani ex inferis liberati. Mirum potius fuisset, si Bonaventuræ tempore ea ars critica floruisset, qua id omnino supposititium postea agnovere Bellarminus, Natalis Alexander, Michael le Quien, cardinalis Lambertinus (sive Benedictus XIV Papa), etc. : maxime quia illud ipsum, quod de hujusmodi liberatione ex aliis narrat S. Bonaventura, memorat quoque S. Thomas in *Supplem.*, q. LXXI, art. 5, ad 5; quodve in hoc locum D. Thomæ habet Joannes Nicolai, nimirum : « Nec S. Thomas id recipit, sed rejicere propter præsumptam Damasceni auctoritatem nolens, respondere voluit solum quidquid potuit, supposita ipsius veritate ; » S. etiam Bonaventuræ aptari potest. Vide sis inter *Vitas Romanorum Pontificum* Antonii Sandini, vitam S. Gregorii I ; necnon ejusdem Sandini disputationem XVI, quæ est *de precibus S. Gregorii pro Trajano;* item

[1] In lib. III, dist. II, part. I, art. 2, q. II ad II, hic, p. 73, col. 2 — [2] In lib. II, dist. XXIV, part. I, art. 2, q. I ad I, tom. III, p. 166, col. 2. — [3] Tom. I, p. 94. — [4] *Prodrom.*, lib. II, c. XII, n. 8. — [5] *Sentent.*, lib. IV, dist. XX, part. I, dub. III. — [6] In *Orat. de defunctis*, quæ sub S. Damasceni nomine circumfertur.

Paulum Grysaldum Perus. in *Decis. fid. cathol et apost.*; atque Adrianum Florentium Traject. in XVII *Sentent.*, q. *de remiss. peccator. post mortem* [1].

» Nec opposueris (eumdem) docuisse Symbolum Nicæni Concilii (editum) *ad confutationem multimodarum hæresum pullulantium*, atque inter has commemorasse *hæresim Eutychis et Nestorii*, quæ tamen longe postea pullulavit ; id quippe intelligendum est de sancitis in eodem concilio, *per quæ possent hæreses confutari*, nedum tunc exortæ, sed et postea exorituræ. Sic ex scriptis Sanctorum Patrum diversæ refelluntur hæreses, quæ tamen nondum caput extulerant, quando illi veteres Patres scripsere. Ita quoque in Concilio Ephesino, an 431, contra Nestorium, et in Chalcedonensi, an. 451, contra Eutychen ad Nicænum Symbolum provocatum est. Id præterea de Nicæno Symbolo intelligendum secundum ea additamenta, quæ ad proscribendas varias hæreses postea, majoris explicationis gratia, ipsi accesserunt.

» Quod si ulterius urseris, Bonaventuram ita explicuisse Apostolorum Symbolum, ut singulos ejus articulos apostolis singulis attribuerit, ac Symbolum insuper laudasse sub nomine *Athanasii doctoris præcipui*; hoc esto breve responsum : idipsum alios illustres viros, tum Bonaventuræ eoævos, tum ipso antiquiores egisse, absque ullo eorum eruditionis ac doctrinæ dedecore ac præjudicio. Incertum quidem id ego quoque agnosco : novi tamen hinc opinioni favere Rufinum Aquileiensem presbyterum, initio *Commentariorum in Symbolum*, atque Hincmarum Rhemensem archiepiscopum in epistola *adversus Episcop. Laudunensem*; item S. Leonem, epist. XXVII, al. XIII, *ad Pulcheriam Augustam*; Venantium Fortunatum, lib. II, ubi Symbolum exponens eadem fere habet, quæ præfatus Rufinus, auctoremque sermonis CXV *de Tempore* inter S. Augustini opera, etc. Unde nil mirum quod eam ipsam opinionem fuerit Doctor noster amplexus, una cum aliis theologis plurimis, ut recte monet P. Franciscus Henno [2]. Contra vero Tillemontium, qui [3] nullo fundamento nixam putat, videndi clarissimi continuatores Bollandi [4].

» Cæterum, quod respicit stylum hujusmodi Commentariorum, scholasticus omnino est, ac seculo, quo S. Bonaventura scripsit, apprime conveniens, iis etiam ab antiquo Latio alienis abundans vocabulis, quæ ansam recentioribus criticis præbuerunt rejiciendi, perperam tamen, ad apocrypha et spuria, pleraque Bonaventuriana, puta : *Alietas*, *de facili*, *rectificare*, *habilitare*, *ramificare*, etc.; neque carens pluribus græcis vocabulis, quorum [5] *ne levem quidem peritiam habuisse* Bonaventuram critici ipsi contendunt. An noster Bonaventura loquens de distinctione inter *ingenitum* cum uno n, et *ingennitum* per duo n, absque saltem *levi grœcœ linguœ peritia*, adseverare potuerit, quod *hæc distinctio, etsi valeat apud Græcos, non tamen apud Latinos* [6], dixerint sapientiores : quorum etiam intererit judicare, an idem Bonaventura absque omni linguæ græcæ sapore scribere potuerit [7] : « Ab hoc nomine *Prosopon* apud Græcos, tractum est hoc nomen *Persona* apud

[1] Vid. præsertim D. Ceillier, *Hist. gén. des aut. ecclés.*, tom. XI, p. 580, édit. Vivès.— [2] Tract. II, *de Virtutibus*, disput. I, q. IV, art. 7, concl. I. — [3] *Mémoires ecclés.*, p. 649. — [4] Ad diem 15 julii, in Comment. histor. critic. *de Divis. apost.*, n. 6 et 7. — [5] Vid. *Diatrib. de Script. S. Bonav.*, sect. III, n. 3, hujus edit. tom. I, pag. LXIII. — [6] *Sentent.* lib. I, dist. XIII, art. 1, q. IV; *ibid.*, p. 228, col. 2. — [7] *Ibid.*, dist. XXIII, art. 1, q. I, pag. 378, col. 1.

Latinos; » ac dare etiam rationem, cur « Græci non utantur vocabulo *Prosopon* in divinis, quod est idem quod *Persona*, » quia videlicet « Græci habebant proprium vocabulum, scilicet *Hypostasis*, quo utuntur; et ideo non sunt ut nos coacti transferre; » ut alia id genus plura e græca lingua apud ipsum petita prætermittam.

» Postremo ad frangendam *sciolorum quorumdam audaciam*, qui ut eos jure increpant novissimi editores (Veneti), *Bonaventuræ Commentaria irrident, et respuunt, ea ratione ducti, quod nudam et scholasticam garrulitatem complecti credant;* remiserim illos ad (tot) illustres scriptores, (qui) dicta Commentaria nostro Doctori non tantum adserunt, sed etiam aliis commendant; heic vero unice objecerim præclarissimum virum Franciscum Petrarcam, cui adeo Bonaventuræ opera non reddiderunt *nudam et scholasticam garrulitatem,* ut inter viros claros, ac principes theologos ex Italia, qui studium Parisiense præcipue illustrarunt, nominarit[1] *Petrum Lombardum Novariensem*, *Thomam de Aquino*, *Bonaventuram de Balneo Regio*, etc. Objecerim quoque absolutissimum doctorem theologum Joannem Majorem, qui post *Hugonem sancti Victoris, Altisiodorum,* et ante *Richardum Mediltonem, Doctorem subtilem, et Adam,* enumerare inter *sapientes* non dubitavit[2] *Doctorem Seraphicum.* Illos itidem, quibus doctrina sancti Bonaventuræ, in prædictis Commentariis contenta, eo nomine non probatur, quod extraneas quasdam habent opiniones, a communi theologorum sententia alienas, amandaverim ad Petrum Trigosum, a quo in Præfatione Summæ theologicæ egregie confutantur, necnon ad auctorem Prologi alterius, præfixi Summæ Fr. Raynerii de Pisis, ordinis Prædicatorum, ubi dicitur: « Contra diversitatem opinionum sequuntur in hoc opere opiniones magis communes, et magis approbatæ per Ecclesiam catholicam, quales sunt S. Thomæ de Aquino, et Doctoris antiqui Alexandri de Ales, atque Doctoris Seraphici Bonaventuræ cardinalis, etc.

[1] In Invectiva, sive Epist. cont. Gallum ad Hugutionem de Thienis. — [2] *Sent.*, lib. IV, dist. x, q. III, fol. 50, edit. Jodoci Badii Ascensii, 1519.

ANIMADVERSIO

IN DIST. III HUJUS LIBRI TERTII, PART. I, ART. I, Q. I :

AN CARO VIRGINIS SANCTIFICATA FUERIT ANTE ANIMATIONEM.

(*Ex eodem, col.* 34, 35.)

« Illud peculiari memoria dignum mihi videtur, quod jussum est (in Comitiis generalibus ordinis S. Francisci Pisis habitis anno 1263 in festo Pentecostes), ut præter alia nova festa, quæ non vacat commemorare, *nova festivitas admitteretur in Ordine Conceptionis beatæ Virginis Mariæ.* Hinc enim illud est consectarium, in hoc Capitulo Bonaventuram nostrum, utpote quia ipsi serius (*a*) innotuit pia Romanæ curiæ consuetudo tale festum celebrandi [1], pro sua animi docilitate, ac pietate erga sanctissimam Virginem Dei Matrem, mutasse sententiam, et retractasse quæ e subselliis Parisiensibus antea dixerat, suisque Commentariis in librum tertium Sententiarum inseruerat.

» Adeo autem sanctus Doctor vel in antecessum procul fuit a vituperandis cultoribus Conceptionis beatæ Mariæ Virginis, ut disertissimis verbis dixerit, atque concluserit : « Quacumque ergo hora, quacumque die aliquis fidelium cum totis præcordiis atque visceribus honorat Virginem, increpandus non est pertinaciter, ne ipsius Virginis animadversio incurratur, quæ auxiliatrix et amatrix est omnium suorum fidelium laudatorum, sicut illi qui tales sunt, experimento multiplici cognoverunt. » Quare mirandum non est, si Parisiensis quoque Universitas, decretum quod contra immaculatam Deiparæ conceptionem egerat, revocaverit, contrariumque docere vetuerit. » *Prodrom. ad opera omnia S. Bonaventuræ*, ex typogr. Bassan., 1767, p. 34-35.

[1] De illa consuetudine testantur duo coævi scriptores, Fr. Bartholomæus de Tridentino, ordinis Prædicatorum, in tribus Mss. codicibus Sangeorgiano, Barberino et Trombelliano, ac Bartholomæus Brixiensis in suo *Repertorio* apud Bernardinum de Bustis.

(*a*) *In ipso Prodromo, edit. Bassan., legitur* securius.

ELOGIUM HENRICI DE GANDAVO

(*De illustrissimis Ecclesiæ script.*, cap. LXVII.)

Bonaventura natione Italicus, et ipse ordinis Fratrum Minorum, qui etiam Parisiis theologicæ scholæ præfuit, scripsit in quatuor libros Sententiarum magistri Petri opusculum magnæ subtilitatis.

ELOGIUM SANCTI ANTONINI, ARCHIEPISCOPI FLORENTINI

(Part. III, *Chron.*, tit. XXIV, c. VIII.)

Bonaventura sicut in luminibus scientiarum, et maxime in scripturis sanctis videbatur mira capacitate proficere, ita et in devotionis gratia continuum sumebat gratiæ incrementum. Siquidem omnem veritatem, quam percipiebat intellectu, ad formam orationis et laudationis divinæ reducens, continuo ruminabat affectu. Hinc factum est, ut in septimo anno post ingressum ordinis Sententias Parisiis legeret. Et scriptum notabile et devotum edidit super quatuor libros Sententiarum, ibique recepit cathedram magistralem.

S. R. E. CARDINALIS

SANCTI BONAVENTURÆ

EPISCOPI ALBANENSIS, EXIMII ECCLESIÆ DOCTORIS

IN TERTIUM LIBRUM SENTENTIARUM

PROOEMIUM

Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos (*a*) *Christo, cujus gratia salvati estis.* Verbum istud scribitur *ad Ephesios* [1], in quo insinuatur nobis nostræ redemptionis mysterium, ac per hæc verba manifestatur nobis subjectum Libri Sententiarum : et specialiter quantum ad tertiam partem ipsius, in qua explicatur nostræ redemptionis sacramentum factæ per Christum. Possunt autem in hoc verbo quatuor notari pertinentia ad reparationem generis humani : quorum primum est auctor reparationis; secundum est lapsus reparabilis; tertium persona Reparatoris; quartum autem et ultimum salus hominis reparati. Auctor autem reparationis notatur, cum dicitur : *Deus qui dives*, etc. Ipse enim in sua largiflua misericordia, non aliunde motus, disposuit reparare genus humanum, sicut scribitur in Joanne [2] : *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat.* Lapsus vero reparabilis, cum dicitur : *Cum essemus mortui peccatis.* Peccatum enim primi parentis erat causa nostræ mortis, per quem a statu innocentiæ prolapsum fuit genus humanum (*b*); quod scribitur [3] : *Sicut per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors, ita et in omnes* (*c*) *mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Et quia in alio et per alium peccaverunt, ideo reparabiliter ceciderunt. Persona vero Reparatoris notatur, cum dicitur : *Convivificavit nos Christo.* Nam Christus fuit, in quo facta fuit hæc reconciliatio, sicut scribitur *ad Colossenses* [4] : *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans* (*d*) *per sanguinem crucis ejus, sive quæ in cælis, sive quæ in terris sunt.* Salus vero hominis reparati tangitur in hoc, quod dicitur : *Cujus gratia salvati estis*, etc. Cum enim merito passionis Christi collata est efficacia sacramentis, ut per ea infirmis detur gratia sanativa, secundum illud *ad Titum* [5] : *Secundum misericordiam suam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nobis* (*e*) *abunde per Jesum Christum.* De his quatuor simul habetur *ad Romanos* in quodam loco (*f*), ubi sic ait [6] : *Commendat autem Deus charitatem suam in nobis;* ecce Auctor reparationis : *Cum adhuc peccatores essemus;* ecce lapsus reparabilis : *Christus pro nobis mortuus est;* in quo persona notatur Reparatoris : *Multo magis justificati nunc per san-*

[1] *Ephes.*, II, 4, 5. — [2] *Joan.*, III, 16. — [3] *Rom.*, V, 12. — [4] *Colos.*, I, 19, 20. — [5] *Tit.*, III, 5, 6. — [6] *Rom.* V, 8, 9.

(*a*) Suppl. *in*. — (*b*) Suppl. *homines*. — (*c*) *Cæt. edit.* Suppl. *secundum*. — (*d*) *Cæt. edit. omnia : in ipsum pacificans.* — (*e*) Vulg. *nos*. — (*f*) *Cæt. edit.* verbo.

guinem ipsius, salvati (*a*) *erimus ab ira per ipsum;* ecce salus hominis reparati.

Divisio totius libri Sententiarum. Et secundum hæc quatuor, quæ in prædicta auctoritate describuntur, quatuor sunt libri sententiarum. Nam in primo libro agitur de reparationis Auctore, utpote de beata Trinitate. In secundo vero agitur de persona reparabili, utpote de homine cadente a statu conditionis et innocentiæ. In tertio agitur de persona Reparatoris, utpote de Christo Deo et homine. In quarto vero agitur de hominis reparati salute, quæ quidem consistit in expiatione culpæ, et amotione omnis miseriæ. Et sic patet quomodo iste totalis liber versatur circa nostræ reparationis mysterium explicandum; specialiori tamen modo hoc spectat ad tertium librum, in quo manifestatur, qualiter convivificati sumus per Christum. Et hoc notat Apostolus in verbo prædicto, cum dixit: *Convivificavit nos Christo;* quia Deus vivificavit nos in Christo, cum Christo, per Christum, et secundum Christum.

Primo ergo Deus convivificavit nos in Christo: quia in persona ejus mortalitatem nostram vitæ sociavit, secundum illud *Joannis*[1]*: Sicut Pater habet vitam in semetipso, ita et Filio dedit habere vitam in semetipso.* Si ergo vitam habet Filius in semetipso, dum sibi mortalitatem nostram assumpsit, nos immortali vitæ sociavit, ac per hoc in semetipso convivificavit. Convivificavit nos etiam cum Christo, dum ipse Christus, qui vita erat, inter mortales homines vixit, secundum illud quod dicitur in *Joanne*[2]*: Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostræ contrectaverunt de Verbo vitæ: et vita manifestata est, et vidimus, et testamur, et annunciamus vobis vitam æternam:* et sic dum[3] *in terris est visus, et cum hominibus conversatus est,* Deus nos convivificavit cum Christo, dum vivere nos fecit cum ipso.

Convificavit etiam nos per Christum, dum nos a morte eripuit per mortem ipsius, secundum illud primæ Petri capite tertio[4]: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis, ut nos offerret Deo.* Dum ergo Christus vitam suam pro nobis posuit, Deus per ipsum genus humanum mortuum vivificavit. Postremo secundum Christum nos vivificavit, dum ad ejus exemplum nos per viam vitæ direxit, juxta illud Psalmi[5]: *Notas mihi fecisti vias vitæ.* Notas nobis fecit vias vitæ, dum nobis fidem, et spem, et charitatem, et dona gratiarum distribuit, et mandata adjunxit, in quibus ipse Christus ambulavit, et in quibus consistit via vitæ, per quam Christus nos docuit ambulare. Deus ergo nos vivificavit secundum Christum, quia ad viam dirigit imitatores ipsius. De his quatuor simul habetur *ad Philippenses*[6]*: Exinanivit semetipsum, formam servi accipiens;* ecce primum, scilicet quod mortalitatem nostram vitæ suæ univit: *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo;* ecce secundum, videlicet quod cum hominibus ut homo vixit: *Humiliavit semetipsum usque ad mortem;* ecce tertium, videlicet, quod per mortem suam nos a morte liberavit: *Propter quod et Deus exaltavit illum;* ecce quartum, quod videlicet post mortem multos habuit sequaces, et imitatores credentes in eum.

[1] *Joan.*, V, 26. — [2] I *Joan.*, I, 1. — [3] *Bar.*, III, 38.— [4] I *Petr.*, III, 18. — [5] *Ps.* XV, 11. — [6] *Philip.*, II, 7, 8, 9.

(*a*) Vulg. *nunc sanctificati in sanguine ipsius, salvi.*

LIBER TERTIUS

DE INCARNATIONE VERBI,

ALIISQUE AD HOC SPECTANTIBUS.

DISTINCTIO I

DE INCARNATIONE VERBI, QUA FILIUS INCARNATUS EST, NON PATER, AUT SPIRITUS SANCTUS.

De unione naturarum in Christo ex parte personæ assumentis.

Cum venit igitur *plenitudo temporis*, ut ait Apostolus [1], *misit Deus filium suum, factum de muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut in adoptionem filiorum Dei reciperemur (a)*. Tempus autem plenitudinis dicitur tempus gratiæ, quod ab adventu Salvatoris exordium sumpsit. Hoc est tempus miserendi, et annus benignitatis, in quo *gratia et veritas per Jesum Christum facta est* [2]: *gratia*, quia per charitatem impletur quod in lege præcipiebatur; *veritas*, quia per Christi adventum exhibetur atque perficitur humanæ redemptionis sponsio facta ab antiquo. Filii ergo missio est ipsa incarnatio. Eo enim missus est, quod in forma hominis mundo visibilis apparuit, de quo supra [3] sufficienter dictum est.

Quare Filius carnem assumpsit, non Pater, vel Spiritus sanctus. Prima ratio.

Diligenter vero annotandum est, quare Filius, non Pater vel Spiritus sanctus, est incarnatus. Solus namque Filius hominem assumpsit. Quod utique congruo ordine atque alto Dei sapientia fecit consilio, ut Deus qui in sapientia sua mundum condiderat, secundum illud [4] : *Omnia in sapientia fecisti, Domine*, [5] *quæ in cœlis sunt, et quæ in terris, restauraret* in eadem. Hæc est mulier evangelica [6], quæ accendit lucernam, et drachmam decimam, quæ perdita fuerat, reperit : sapientia scilicet Patris, quæ testam humanæ infirmitatis lumine suæ divinitatis accendit, perditumque hominem reparavit, nomine regis et imagine insignitum. Ideo etiam Filius missus est, et non Pater, quia congruentius mitti debebat qui est ab alio, quam qui a nullo est. Filius autem a Patre est ; Pater vero a nullo est. Ut enim ait Augustinus in libro *de Trinitate* [7] : « Non enim habet de quo sit. » Sicut ergo Pater genuit, Filius genitus est, ita congrue Pater misit, Filius missus est. Ab illo enim convenienter mittitur Dei Verbum, cujus est Verbum ; ab illo mittitur, de quo natum est : mittitur, quod genitum est ; Pater vero qui misit, a nullo est. Ideoque Pater missus non est, ne si mitteretur, ab alio esse putaretur. Missus est ergo primo Filius, quia a solo Patre est ; deinde etiam Spiritus sanctus, qui est a Patre et Filio : sed Filius solus in carne missus est, non Spiritus sanctus, sicut nec Patre. Quod ideo factum est, ut qui erat in divinitate Dei filius, in humanitate fieret hominis

Secunda ratio.

[1] *Gal.*, IV, 4. — [2] *Joan.*, I, 17. — [3] Toto secundo libro. — [4] *Ps.* CIII, 24. — [5] *Ephes.*, I, 10. — [6] *Luc.*, XV, 9. — [7] Aug., *de Trin.*, lib. IV, c. XX, n. 28.

(a) *Vulg.* adoptionem filiorum reciperemus.

Tertia ratio.

filius. Non Pater, vel Spiritus sanctus carnem induit, ne alius in divinitate esset filius, alius in humanitate; et ne idem esset pater et filius, si Deus Pater de homine nasceretur. Unde Augustinus [1] *de Ecclesiasticis Dogmatibus* : « Non Pater carnem assumpsit, neque Spiritus sanctus, sed Filius tantum, ut qui erat in divinitate Dei filius, ipse fieret in homine hominis filius, ne filii nomen ad alterum transiret, qui non esset æterna nativitate filius. Dei ergo filius hominis factus est filius, natus secundum veritatem naturæ ex Deo Dei filius, et secundum veritatem naturæ ex homine hominis filius, ut veritas geniti non adoptione, non appellatione, sed in utraque nativitate filii nomen nascendo haberet, ut esset verus Deus et verus homo unus filius. Non ergo duos Christos, neque duos filios, sed Deum et hominem unum filium, quem propterea et unigenitum dicimus, manentem in duabus substantiis, sicut ei naturæ veritas contulit, non confusis naturis neque mixtis, sicut Timotheani volunt, sed societate unitis. Ecce habes quare Filius, non Pater vel Spiritus sanctus, carnem assumpserit.

Utrum Pater vel Spiritus sanctus potuerit incarnari, vel possit.

Si vero quæritur utrum Pater vel Spiritus sanctus incarnari potuerit, vel etiam modo possit, sane responderi posset, et potuisse olim, et posse nunc carnem sumere et hominem fieri tam Patrem, quam Spiritum sanctum : sicut enim Filius homo factus est, ita Pater vel Spiritus sanctus potuit, et potest.

An Filius, qui tantum carnem accepit, aliquid fecerit quod non Pater, vel Spiritus sanctus.

Sed forte aliqui dicent : Cum indivisa sint opera Trinitatis, si Filius carnem assumpsit, tunc Pater et Spiritus sanctus; quia si Filius carnem assumpsit, nec hoc fecit Pater, vel Spiritus sanctus, non omne quod facit Filius, facit et Pater, et Spiritus sanctus : at « omnia simul Pater et Filius et amborum Spiritus pariter et concorditer operantur [2] » Ad quod dicimus, quia nihil operatur Filius sine Patre et Spiritu sancto, sed una est horum trium operatio indivisa et indissimilis; et tamen Filius, non Pater vel Spiritus sanctus, carnem assumpsit. Ipsam tamen carnis assumptionem Trinitas operata est, sicut Augustinus [3] dicit in libro *de Fide ad Petrum* : « Reconciliati sumus per solum Filium secundum carnem, sed non soli Filio secundum deitatem. Trinitas enim nos sibi reconciliavit, per hoc quod solum Verbum carnem ipsa Trinitas fecit. » Trinitas ergo carnis assumptionem fecit, sed Verbo, non Patri vel Spiritui sancto. Si enim Pater sibi, et Filius sibi, vel Pater Filio, et Filius Patri carnis assumptionem operatus esset, jam non eadem esset operatio utriusque, sed divisa. Sed sicut inseparabilis et indivisa est unitas substantiæ trium, ut ait Augustinus [4] in libro *de Trinitate*, ita et operatio; non tamen eamdem Trinitatem natam de Virgine, crucifixam, et sepultam catholici tractatores docuerunt, sed tantummodo Filium ; nec eamdem Trinitatem in specie columbæ [5] descendisse super Jesum, sed tantum Spiritum sanctum; nec eamdem dixisse de cœlo [6] : *Tu es Filius meus* ; sed tantum Patris vocem fuisse ad Filium factam, quamvis Pater et Filius et Spiritus sanctus, sicut inseparabiles sunt, ita et inseparabiliter operentur. Hæc etiam mea fides est, quoniam quidem hæc est catholica fides. Licet ergo solus Filius carnem assumpserit, ipsam tamen incarnationem cum Patre et Spiritu sancto operatus est.

[1] Imo Gennad., *de Eccles. Dogm.*, c. II.— [2] Aug., *de Trin.*, lib. XIII, c. II. — [3] Imo Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 25. — [4] Aug., *de Trin.*, lib. I, c. IV, n. 7, quoad sensum. — [5] *Matth.*, III, 16. — [6] *Marc.*, I, 11.

EXPOSITIO TEXTUS.

Cum venit igitur plenitudo temporis, etc.

Divisio. Cum intendat determinare Magister, qualiter nos Deus Christo convivificavit, liber iste dividi habet in quatuor partes, secundum quatuor quæ prædicta sunt : in quarum prima Magister determinat de unione naturarum in Christo, per quam dicimur convivificari in Christo; in secunda vero determinat, qualiter se nostris infirmitatibus conformavit, ex quo dicimur convivificari Christo; et incipit hæc secunda pars infra [1] : *Solet etiam quæri, utrum alium hominem, vel aliunde*, etc. In tertia vero determinat, qualiter per mortem suam nos a morte liberavit, ex quo nos dicimur vivificari per Christum, infra [2] : *Nunc ergo quæramus quomodo per mortem ipsius*, etc. In quarta vero et ultima, determinat qualiter habitus virtutum in Christo fuerunt, et qualiter esse debeant in ejus imitatoribus, ex quo dicitur, quod Deus secundum Christum nos vivificavit, infra [3] : *Cum vero supra habitum sit Christum*, etc. Vel aliter, quoniam in hoc libro agitur qualiter Deus nos convivificavit Christo, et Christus nos vivificavit assumendo vitam nostræ naturæ, et participando nobis vitam gratiæ; ideo liber iste habet partes duas : in prima agitur de vita, quam pro nobis Christus assumpsit; in secunda vero de vita, quam nobis contulit, infra [4] : *Cum vero supra habitum sit*, etc., ubi agitur de virtutibus, donis, et præceptis. Prima pars habet duas, in quarum prima determinat Magister de incarnatione Verbi, sive de vitæ nostræ assumptione facta a Verbo in se, sive absolute; in secunda vero, prout ordinatur ad nostram redemptionem, infra [5] : *Solet etiam quæri, utrum alium hominem*, etc. Prima pars, ubi Magister determinat de unione naturarum in Christo, dividitur in tres partes : in prima ostendit Magister, quod in Christo fuit unio naturarum diversarum; in secunda vero ostendit uniendi et assumendi modum, infra [6] : *Præterea inquiri oportet;* in tertia vero, qualiter per illam unionem fiat communicatio idiomatum et proprietatum, infra [7] : *Post prædicta inquiri debet*, etc. Prima pars dividitur in duas : in prima agitur de unione naturarum; in secunda, de Christi conceptione, infra [8] : *Quæritur etiam de carne Verbi*, etc. Prima pars dividitur in duas partes : in prima determinat de unione naturarum in Christo ex parte personæ assumentis; in secunda, ex parte naturæ assumptæ, infra [9] : *Et quia in homine tota humana natura*, etc. Prima pars, quæ tenet præsentem distinctionem, dividitur in tres partes : in prima ostendit Magister incarnationem factam esse in persona Filii, auctoritate Apostoli; in secunda inquirit ejus rationem, ibi : *Diligenter vero annotandum est*, etc. In tertia vero movet dubitationem, ibi : *Si vero quæritur, utrum Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus*, etc. Subdivisiones autem partium manifestæ sunt in littera.

DUB. I.

Cum venit igitur.

Quæritur de verbo Apostoli, quo (a) dicitur : *At ubi venit plenitudo temporis*, etc. Contra : Videtur, quod non fuerit plenitudo temporis in adventu Filii Dei [10] : *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus*. Sed plenitudo evacuat, quod ex parte est : ergo videtur quod plenitudo temporis nondum supervenerit. Item, de sagena [11], *quam cum impleta...*, Glossa : « In fine mundi. » Ergo non videtur quod ante finem mundi sit temporis plenitudo.

Resp. Dicendum quod tempus incarnationis dicitur tempus plenitudinis multiplici de causa. Prima, quia Deus implevit, quod præ-

[1] Dist. XII. — [2] Dist. XIX. — [3] Dist. XXIII. — [4] Dist. XXIII. — [5] Dist. XII. — [6] Dist. V. — [7] Dist. VIII. — [8] Dist. V. — [9] Dist. II. — [10] I *Cor.*, XIII, 9. — [11] *Matth.*, XIII, 48. — [12] Gloss. interlin. in hunc locum. — (a) *Cæt. edit.* quod.

finierat. Unde, super illud [1] : *At ubi venit plenitudo temporis*, Glossa : « Completum est tempus, quod præfinierat Pater, quando mitteret Filium suum. » Alia ratio est propter impletionem promissionis, quia ille nobis datus est, qui fuerat repromissus. Unde, super [2] : *Plenum gratiæ et veritatis*, Glossa : « Quoad impletionem promissorum. » Tertia ratio est quantum ad completionem figurarum, quia in Christi adventu figuræ illæ, quæ erant in Veteri Testamento, impletæ sunt veritate [3] : *Non veni legem solvere, sed adimplere.* Quarta ratio est propter plenitudinem gratiæ, quæ fuit in Christo, quæ fuit principium omnium plenitudinum. Unde [4] : *In Christo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.* Quinta ratio, propter plenitudinem generationis; quia, cum sit quadruplex modus generationis : prima quidem nec de viro, nec de muliere, sed de terra; secunda, mulieris de solo viro; tertia vero, prolis de viro et muliere; quarta vero, viri de sola muliere : ista quarta est consummata in Christi incarnatione. Sexta vero ratio est, quia tempus incarnationis est tempus sextæ ætatis, in qua quidem est plenitudo et perfectio, ut, sicut mundus in sexto die est consummatus, sic in sexta ætate sit reparatus : ita quod prima ætas fuit ab Adam usque ad Noe; secunda, a Noe usque ad Abraham; tertia, ab Abraham usque ad Moysen; quarta, a Moyse usque ad David; quinta, a David usque ad Christum; sexta, a Christo usque ad finem. His ergo sex rationibus dicitur tempus incarnationis tempus plenitudinis.

Ad illud ergo in contrarium, quod non est plenitudo usque ad gloriam, dicendum quod est plenitudo gratiæ, et plenitudo gloriæ : et illæ duæ rationes procedunt de plenitudine gloriæ; auctoritas autem Apostoli intelligitur de plenitudine gratiæ. Propter quod notanda est quædam distinctio de plenitudine : quod quædam est plenitudo naturæ, quædam gratiæ, quædam gloriæ. Plenitudo naturæ in duplici est differentia : prima quantum ad rem in conditione, de qua [5] : *Complevit Deus die sexto opus suum;* secunda quantum ad rerum multiplicationem, de qua [6] : *Domini est terra, et plenitudo ejus.* Similiter et plenitudo gratiæ duplex est : quædam in capite, et de hac [7] : *Plenum gratiæ et veritatis;* quædam in membris, et de hac [8] : *Repleti sunt omnes Spiritu sancto;* et [9] : *Proposuit in eo in dispensatione plenitudinis temporum*, etc. Similiter plenitudo gloriæ duplex est : vel quantum ad numerum electorum, de hac [10] : *Sustinete* (a) *modicum tempus, donec impleatur*, etc.; aut quantum ad perceptionem æternorum bonorum [11] : *In plenitudine sanctorum detentio mea.*

DUB. II.

Factum ex muliere.

Contra : In Symbolo legitur : *Genitum, non factum*, etc. Item, si de muliere factus est, non videtur quod mulier sit ejus mater, sed solum materia : propter quid ergo magis dicit *factum*, quam *genitum?*

Resp. Dicendum quod Christus secundum naturam divinam ita est genitus, quod non factus, quia non est creatura; secundum humanam vero, ita est genitus, quod factus, quia conceptus fuit a virgine, faciente divina virtute. Qualis autem virginis fuerit virtus, hoc melius manifestabitur loco suo [12] : per hoc autem quod dictum est, patet responsio ad objecta.

DUB. III.

Factum sub lege.

Contra, quia dicitur [13] : *Justo non est lex posita :* si ergo Christus justissimus erat,

[1] *Gal.*, IV, 4. — [2] *Joan.*, I, 14. — [3] *Matth.*, V, 17. — [4] *Coloss.* II, 9. — [5] *Gen.*, II, 2. — [6] *Ps.* XXIV, 1. —

(a) Vulg. *Ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec compleantur.*

[7] *Joan.*, I, 14. — [8] *Act*, II, 4. — [9] *Ephes.*, I, 10. — [10] *Apoc.*, VI, 11. — [11] *Eccli.*, XXIV, 36. — [12] *Infra*, dist. IV, art. II, q. 1, 2, 3, 4. — [13] I *Tim.*, I, 9.

videtur, etc. Item : Christus non tenebatur implere mandata legis . ergo non videtur, quod sub lege esset factus.

Resp. Dicendum quod esse sub lege, dicitur tribus modis : vel quantum ad causam, vel quantum ad observationem, vel quantum ad motivum. Quantum ad causam sunt illi, qui nati sunt sub peccato; quantum ad observationem sunt isti, qui legem observant; quantum ad motivum sunt illi, qui timore serviunt. Christus ergo non fuit sub lege quantum ad causam, vel quantum ad motivum, sed solum quantum ad observationem : aliter tamen, quam alii homines; quia esse sub lege quantum ad observationem potest esse dupliciter : vel quantum ad obedientiam obligatoriam, vel quantum ad obedientiam spontaneam. Et primo modo sunt homines; secundo modo fuit Christus, qui se mera liberalitate legali observantiæ, ut exemplum daret veri obedientis, subdidit. Et sic patet responsio ad objecta.

DUB. IV.

In specie columbæ descendisse, supple Spiritum sanctum.

Sed contra : Tota columba illa, et quidquid in ea erat, erat simul a Patre et Filio : ergo videtur quod tota Trinitas in illa columba descenderet, sicut descendebat Spiritus sanctus. Item, nunquam descendit Spiritus sanctus in hominem, quin descendat simul Pater et Filius : ergo videtur quod nec in columba.

Resp. Dicendum quod in columba illa non erat aliter Spiritus sanctus, quam Pater et Filius, nec aliter operabatur : sed tamen solus in ea significabatur, quia significatio relationem dicit, sicut incarnatio : ideo solus poterat in ea significari, quamvis non solus in ea possit operari. Et sic patet quod exemplum Magistri est rectum et idoneum : sed hoc magis declaratum est in primo libro [1] *de Missione Spiritus sancti.*

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam vero hujus partis incidit hic quæstio circa incarnationem quantum ad duos articulos : primo quæritur de incarnatione quantum ad unionis possibilitatem; secundo quæritur de incarnatione quantum ad unionis congruitatem. Circa primum quæruntur quatuor : primo quæritur utrum divina natura potuerit uniri cum humana natura; secundo quæritur utrum una persona potuerit uniri sine alia; tertio quæritur utrum una persona potuerit uniri simul cum alia; quarto quæritur utrum quælibet trium personarum potuerit incarnari per seipsam.

QUÆSTIO I.

An possibile fuerit naturam divinam uniri humanæ [2].

Utrum divina natura potuerit uniri cum humana natura; et quod non, videtur. Uniri est pati, sicut unire est agere : (*a*) sed divinam naturam impossibile est eam pati : ergo impossibile est cum alia natura uniri. Ad opp.

2. Item quæcumque uniuntur ad invicem, aliquo modo componuntur : ergo quod impossibile est alteri componi, impossibile est alteri uniri : sed divinam naturam impossibile est alteri componi, cum sit simplicissima et perfectissima : ergo, etc.

3. Item omne unibile, et non unitum, est ad actum et complementum unionis possibile : omne autem possibile ad actum et complementum est mutabile et imperfectum : sed in Deo nulla potest esse mutatio, nulla

[1] Dist. XVI. — [2] *Cf.* Alexand. Alensis, p. III, q. II, memb. 2; S. Thom., p. III, q. II, art. 3; et III *Sent.*, dist. I, q. I, art. 1; et *Quod* l. III, art. 8; Scotus, III *Sent.*, dist. I, q. I; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. I, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. I, q. I; Durandus, III *Sent.*, dist. I, q. 1; Franciscus de Mayr., III *Sent.*, dist. I, q. 4; Rub. Olkhot., III *Sent.*, q. unica; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. I, q. I, art. 1; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. I, q. I; Gab. Biel, III *Sent.*, dist. I, q. I, art. 2.

(*a*) *Cæt. edit. hic add.* et quod impossibile est uniri. *Hoc redundare videtur.*

imperfectio : ergo nulla temporalis unio.

4. Item quæcumque sunt unibilia, sunt ad invicem proportionabilia, quoniam inter illa nulla est unio, inter quæ nulla cadit proportio : sed Dei, qui infinitus est, ad creaturam, quæ finita est, nulla cadit proportio : ergo nulla potest esse illarum naturarum conjunctio.

5. Item plus distat Creator a creatura, quam distant duo opposita, pro eo quod [1] omnia opposita communicant in aliquo genere, proximo vel remoto. Deus autem, et creatura, nullum genus commune participant; ergo facilius est unire aliqua opposita, quam sit unire divinam naturam cum humana. Et Deus non potest facere quod idem sit homo et asinus, vel quod idem sit album et nigrum, aut certe quod idem sit et non sit : ergo non potest facere quod idem sit homo et Deus.

Fundam. Sed contra : Plus potest Deus facere, quam potest homo dicere, juxta illud [2] : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum :* si ergo homo potest illud credere et dicere, quod Deus sit humanitati nostræ unitus, videtur quod hoc non sit impossibile apud Deum.

Item plus potest Deus facere, quam nos petere, juxta illud [3] : *Deus qui potest facere superabundanter, quam petimus, aut intelligimus.* Sed homo potuit petere Filium Dei incarnari : ergo Verbum Dei fieri carnem, vel incarnari, non fuit Deo impossibile.

Item, quando duo sic se habent, quod unum est materiale respectu alterius, et illi conforme, possibile est uniri unum alteri : sed anima plus habet de possibilitate respectu Dei, quam habeat corpus respectu animæ; plus etiam habet de ratione conformitatis, cum anima sit substantia spiritualis, et imago Dei : ergo si Deus animam potuit unire corpori, videtur quod similiter possit substantiam humanam unire sibi.

[1] Arist., *Physic.*, lib. V, cont. 8. — [2] *Luc.*, I, 37. — [3] *Ephes.*, III, 20.

Item omne quod est alteri maxime intimum et amabile, est ei unibile unione maxima : sed Deus est animæ intimus et amabilissimus : ergo videtur quod substantiæ rationali perfecte uniri possit spiritus increatus.

Item si divina natura non potest sibi unire humanam, aut hoc est propter impedimentum ex parte naturæ suæ, aut ex parte creaturæ. Si propter impedimentum ex parte naturæ suæ, ergo cum illud sit opus perfectissimum et nobilissimum, videtur quod divina natura non sit consona omnimodæ perfectioni et nobilitati; si propter impedimentum ex parte creaturæ, ergo videtur quod creatura non sit in perfecta obedientia respectu Creatoris : hoc autem derogat divinæ omnipotentiæ : ergo impossibile est quod respectu talis unionis interveniat impedimentum ex parte aliqua : et si hoc, restat quod Deus potuit creaturam rationalem sibi unire.

CONCLUSIO.

Divinam naturam uniri cum humana, non fuit impossibile ; nec aliquam in ea talis unio imperfectionem implicat, cum natura humana ab ipsa divina, et a divino supposito pendeat.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio possibile fuit naturam humanam uniri divinæ in persona Filii. Ratio autem hujus est ista : quia omnia illa attribuenda sunt divinæ potentiæ, quæ sibi non derogant : et talia sunt, quæ possibile est posse. Divinam autem naturam humanæ uniri in unitatem personæ non est aliud, quam divinam personam, quæ ab æterno fuit hypostasis respectu divinæ naturæ, esse hypostasim respectu humanæ naturæ in tempore : hoc autem non dicit aliquam imperfectionem, sed potius dignitatem et nobilitatem. Sicut enim, cum Deus ab æterno sit bonus, in nullo fit derogatio bonitati suæ, dum est causa bonitatis creatæ in tempore, quamvis bonitas creata longe sit inferior bonitate increata ; sic

cum persona Filii Dei sit hypostasis intellectualis, et spiritualis, et increata ab æterno, in nullo derogat ei si sit hypostasis rationalis naturæ creatæ in tempore. Et quemadmodum Deus de non creante fit creans in actu absque sui aliqua mutatione vel innovatione, sed solum facta immutatione ex parte naturæ creatæ; sic persona Filii Dei, quæ non erat hypostasis humanæ naturæ in actu, habet ejus esse hypostasis absque aliqua sui mutatione vel innovatione, sola facta mutatione ex parte naturæ assumptœ. Et quemadmodum Deus, qui est in creatura per essentiam, præsentiam et potentiam, in nullo dependet ab ipsa, sed potius dependet ab ipso creatura tanquam a causa conservante et sustentante; sic Deus, cum est in creatura rationali per unionem, non dependet ex ipsa, sed potius e converso rationalis creatura dependet ex hypostasi divina, et habet sustentificari in illa, sicut natura sustentatur in persona. Et sic patet, quod unio divinæ naturæ cum humana in nullo derogat nobilitati divinæ : et ideo cum omnia attribuenda sint Deo, quæ non derogant omnipotentiæ ejus, indubitanter ponendum est ejus incarnationis mysterium esse Deo possibile. Propter quod dixit Angelus ad Mariam in ejus primordio aperiens incarnationis mysterium [1] : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Unde et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, quod uniri est pati, dicendum quod, sicut dicit Priscianus, quædam sunt verba, quæ in voce activa significant passionem; et quædam sunt verba, quæ in voce passiva significant actionem : et hoc modo intelligendum est, cum dicitur divinam naturam humanæ uniri, non quod divina natura aliquid patiatur, sed quod ipsa divina natura humanam naturam unit sibi in propriam personam, sive hypostasim. Posset etiam aliter dici, quod sicut generare et generari non signant in divinis actionem vel passionem, sed relationem : sic etiam *uniri* dictum de divina natura, vel persona, non dicit actionem aliquam, sed relationem potius : quæ quidem relatio dicit dependentiam solum in natura creata, sicut haberi potest ex his, quæ in primo libro [2] determinata sunt, cum agebatur de divinis nominibus, quæ dicunt respectum ad creaturam.

2. Ad illud quod objicitur : « Quæ uniuntur, componuntur; » dicendum quod etsi proprie accipiatur verbum *componendi*, etiam plus est unio, quam compositio. Unio enim dicit conjunctionem duorum in tertio, sive uniantur ad constitutionem tertii, sive non; compositio vero dicit conjunctionem aliquorum, ita quod veniunt ad constitutionem tertii : et omne tale aliquo modo est materiale respectu alterius. Et ideo compositio semper importat imperfectionem in componentibus, unio vero non : et propterea non sequitur, quod si divina natura non potest alteri componi, quod non potest alteri uniri.

3. Sed ad illud quod objicitur, quod omne unibile non unitum est ad complementum unionis possibile, dicendum quod illud verum est de illo unibili, quod habet perduci ad actum unionis per aliquod acquisitum in ipso : de illo autem quod est unibile solum per aliud acquisitum in altero, non habet veritatem : et hoc modo est unibilis divina natura humanæ naturæ per mutationem factam in creatura : et ideo ex hoc non sequitur, quod aliqua sit possibilitas imperfectionis, vel mutationis, in hac unione ex parte divinæ naturæ, sed solum ex parte naturæ creatæ. Et ratio illius est, quia unio dicit relationem : relatio vero introduci habet in esse per mutationem factam in uno extremo, altero omnino immobili permanente; sicut patet : si ego sim albus, et generetur alius qui sit albus, statim incipit mihi esse similis nulla in me facta mutatione, sed solum in ipso; simile exemplum ponit Boe-

[1] *Luc.*, 1, 37. — [2] Dist. xxx.

tius [1] de dextro et sinistro : sic intelligendum est in proposito. Et potest etiam hujus simile inveniri in unione radii et crystalli : si enim crystallus superinducatur radio jam domum illuminanti, crystallus illuminari dicitur, et a radio pertransiri, et ei copulari absque mutatione facta ex parte radii, sed solum ex parte crystalli : sic suo modo, sed longe spiritualius, intelligendum est in natura assumpta, et persona Verbi.

4. Ad illud ergo quod opponitur, quod omne unibile est proportionabile; dicendum quod verum est, si intelligatur de proportione quæ attenditur in convenientia ordinis : si autem intelligatur de proportione quæ est in commensuratione quantitatis, veritatem non habet, pro eo quod, si aqua maris infinita esset, adhuc posset spongia immergi, sicut nunc immergeretur, et uniri : et ideo sufficit ad unionem proportio quæ surgit ex convenientia ordinis : et talis est convenientia quæ est inter creaturam rationalem et Deum, pro eo quod natura rationalis, eo ipso quod est imago Dei, nata est ordinari ad ipsum immediate, sicut in primo et secundo [2] libro fuit ostensum.

5. Ad illud quod objicitur, quod major est convenientia oppositorum, quam sit Dei ad creaturam, et ita quod magis sunt unibilia; dicendum quod, etsi major sit convenientia propter alicujus communis participationem, nunquam tamen ita est convenientia secundum possibilitatem, et ordinem unius ad alterum; quod unum oppositum non habet ordinari ad suum oppositum sicut ad causam et complementum, sicut creatura rationalis habet ordinari ad Deum. Convenientia autem in participatione alicujus communis non facit aliqua esse unibilia, nisi sit aliqua convenientia secundum rationem inclinationis et ordinis, sicut patet : magis enim est anima unibilis corpori, quam sit una anima unibilis alteri; et sicut non tenet illud argumentum : « Anima non potest alteri animæ uniri : ergo nec potest corpori uniri : » sic nec illud argumentum concludit : « Oppositum non potest uniri opposito : ergo creatura non potest uniri Deo. »

QUÆSTIO II.

An una persona uniri possit humanæ naturæ sine altera [3].

Utrum una persona possit uniri sine altera. Et quod non, videtur : Primo per Damascenum [4], qui dicit quod in divinis omnia sunt unum præter ingenerationem, generationem, et processionem : sed incarnatio non est aliquid horum : ergo si incarnari convenit uni personæ, necesse est quod conveniat alteri. Ad opp.

2. Item [5] opera Trinitatis sunt indivisa : ergo opus quod convenit uni personæ, necesse est quod conveniat alteri : ergo si incarnatio est opus Dei, impossibile est quod conveniat uni personæ sine altera.

3. Item incarnatio est opus *recreationis*, sicut hominis formatio fuit opus *creationis* : sed impossibile est hominem ita (*a*) formari ab una persona, quod non ab alia : ergo una persona non potest incarnari sine alia.

4. Item perfectiori modo est Deus in aliquo quando est per unionem, quam cum est per gratiam inhabitantem : sed impossibile est unam personam inhabitare in aliquo per gratiam (*b*) sine alia : ergo impossibile est unam personam ita (*a*) uniri carni, quod non uniatur et alia.

5. Item impossibile est Filium venire in mentem, quin simul veniat cum eo et Pater et Spiritus sanctus, sicut dicitur [6] : *Ad eum*

[1] Boet., *An Trinitas sit unus Deus vel tres Dii*, circa finem. — Lib. I, dist. I et III; lib. II, dist. XVI. — [3] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. II, memb. 4; S. Thom., p. III, q. III, art. 4; et III *Sent.*, dist. I, q. II, art. 1; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. I, q. III; Richardus, III *Sent.*, dist. I, q. II; Petrus de Tarantas., III *Sent.*, dist. I, q. II; Thom. Arg., III. *Sent.*, dist. I, q. 2, art. 2; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. I, q. II. — [4] Joan. Damasc., *de Orthod. fid.*, lib. I, c. XI. — [5] Aug., *de Trin.*, lib. I, c. IV et VI. — [6] *Joan.*, XIV, 23.

(*a*) *Cæt. edit. deest* ita. — (*b*) *Cæt. edit. deest* per gratiam.

veniemus, et mansionem, etc. Ergo impossibile est Filium venire in carnem, quin simul veniat Pater et Spiritus sanctus. Si ergo mitti in carnem est incarnari, videtur, etc.

6. Item impossibile est aliquid absolutum convenire uni, quod non alteri conveniat, pro eo quod tres personæ solum relationibus distinguuntur : ergo si esse incarnatum, vel esse hominem, est prædicatum absolutum, ergo impossibile est quod conveniat uni, ita quod non conveniat alteri : ergo una persona non potest sine altera incarnari.

Fundam. Sed contra [1] : *Verbum caro factum est* : sed Verbum, sicut in primo libro [2] habitum est, nominat proprietatem personæ : ergo si attribuitur ipsi Verbo incarnatio, videtur quod alicui personæ poterit convenire per se.

Item incarnari non est aliud nisi in carnem mitti : sed mitti potest convenire uni personæ sine alia, quia Filius mittitur, et nunquam Pater legitur esse missus : ergo et incarnari.

Item incarnatio est unio in persona : ergo si alia est persona Patris, alia Filii, videtur quod, si unio sit in persona una, non sit necesse fieri in alia : et si unio potest fieri, similiter et incarnatio.

Item, quamvis una sit veritas Patris, et Filii, et Spiritus sancti; tamen persona Patris signari potest per aliud signum, quam persona Filii, vel Spiritus sancti, sive loquamur de signo vocali, sive reali : sed qua ratione signum potest copulari uni personæ sine aliis secundum significationem, eodem modo potest aliquod creatum copulari increato secundum unionem personalem : ergo si una potest sine altera signari, similiter potest una sine altera incarnari.

CONCLUSIO.

Una divinarum personarum sine altera naturæ humanæ potest uniri; cum ibi non modo sit habitudo causæ quoad efficientiam, sed suppositi quoad sustentationem.

Resp. ad Arg. Dicendum quod sine dubio una persona incarnari potest, ita quod non alia incarnetur, sicut operis evidentia manifestat. Et ratio hujus est ista : quia cum contingat dupliciter comparari creaturam ad Creatorem, videlicet secundum susceptionem alicujus completionis, et secundum relationis habitudinem, prima comparatio necessario respicit tres personas indistincte et indivisim, pro eo quod in eis est una perfectio essentialis : comparatio vero secundum habitudinem relationis potest esse respectu alicujus personæ determinate et distincte, pro eo quod istæ personæ relationibus distinguuntur. Similiter Deus dupliciter habet comparari ad creaturam, videlicet in ratione principii causantis, et in ratione suppositi sustentificantis. In prima comparatione necessario sibi communicant tres personæ, pro eo quod in Deo unica est natura, et unica est virtus operativa, per quam Deus creaturarum est causa. Secunda vero comparatio potest respicere aliquam personam distincte, pro eo quod, etsi una persona conveniat cum altera in natura, et ejus virtute, distinguitur tamen ab alia in supposito, et personali proprietate. Quoniam ergo in unione naturarum, sive incarnatione, persona divina fit suppositum, sive hypostasis humanæ naturæ, ita quod unio, sive incarnatio, non tantum dicit habitudinem Dei ad creaturam per modum causæ, imo etiam per modum suppositi; similiter ex parte creaturæ non dicit comparationem solum quantum ad susceptionem completionis, sed etiam quantum ad habitudinem relationis : hinc est quod incarnatio potest convenire uni personæ, ita quod non conveniat alteri : unde rationes hoc ostendentes concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod primo opponitur, quod in divinis omnia sunt unum præter ingenerationem, etc., dicendum quod verum est : sed cum dicitur, quod incarnatio non est aliquid horum, dicendum quod, etsi non sit aliquid horum, tamen aliquid horum includit; includit enim intellectum personalis (Incarnationis diffinitio.)

[1] *Joan.*, I, 14. — [2] Lib. I, dist. XXVII, p. I, art. I, q. I.

distinctionis : incarnatio enim est unio carnis ad naturam divinam in personam distinctam.

2. Ad illud quod opponitur, quod indivisa sunt Trinitatis opera, dicendum quod verum est : sed cum dicitur quod incarnatio est opus Trinitatis, dicendum quod incarnatio, secundum quod dicit operationem, est communis tribus personis : sed et præter hæc importat relationem : ideo uni personæ sine alia potest attribui. Et est exemplum : si tres puellæ vestiant unam vestem, vestis induitio est a tribus, non tamen tres induuntur, sed una sola. Similiter tres personæ operatæ sunt incarnationem, et tamen una sola dicitur incarnari.

Exemplum incarnationis accommodatum.

Ad illud quod opponitur de opere creationis, dicendum quod non est simile, quia hominis formatio dicit actionem et operationem tantum, non relationem ad personam : et ideo communis est tribus : non sic est de incarnatione.

4. Ad illud quod opponitur, quod Filius non potest esse in aliquo per inhabitantem gratiam, quod non sit et tota Trinitas, dicendum quod non est simile, quia Deum habitare in aliquo dicit effectum in creatura, quem (*a*) necesse est esse a tota Trinitate; sed uniri dicit respectum ad personam, et hoc potest esse ad unam personam sine alia, sicut prius ostensum est.

5. Ad illud quod opponitur de missione in carnem et mentem, dicendum quod non est simile, quia missio Filii in mentem solum est secundum operationem essentialem, non secundum unionem personalem : non sic est de missione Filii in carnem.

6. Ad illud quod opponitur, quod esse incarnatum est prædicatum absolutum, dicendum quod, quamvis non sit prædicatum relatum exterius, est tamen relatum interius : et ratione relationis implicitœ (*b*) potest alicui personæ convenire distinctæ. Hoc patet, quia nihil aliud est Filium incarnari, quam Filium sibi carnem unire; nihil aliud est Deum esse hominem, quam unam et eamdem personam esse hypostasim divinæ et humanæ naturæ.

QUÆSTIO III.

An una persona uniri possit cum alia, et eamdem naturam numero assumere [1].

Utrum persona una possit simul uniri cum alia assumendo unam, et eamdem naturam numero; quod non videtur per Anselmum in secundo libro, *Cur Deus homo*, cap. IX : « Plures personæ nequeunt unum et eumdem hominem assumere : quare tantum in una persona fieri necesse est. » **Fundam.**

Item, si personæ plures unirentur uni et eidem naturæ, aut ergo in unitate essentiæ, aut in unitate suppositi : in unitate essentiæ non, quia impossibile est Creatorem et creaturam convenire in una essentia; in unitate personæ non, quia tres personæ in persona non conveniunt, sed distinguuntur personaliter : ergo videtur quod nullo modo plures personæ possint unum hominem accipere.

Item unio divinæ naturæ ad humanam facit sibi mutuo communicare propria idiomata : ergo si tres personæ assumerent unum hominem, ille homo esset Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; et ex hoc sequeretur propter communicationem idiomatum, quod Pater esset Filius, et Spiritus sanctus, et e converso : et si hoc, tunc periret personalis distinctio.

Item, si tres personæ assumerent unum et eumdem hominem, aut ergo unica unione, aut pluribus : si unica, ergo cum Pater, et Filius, et Spiritus sanctus non communicent nisi in essentia, unio illa esset in aliquo essentiali, quod est impossibile; si pluribus, ergo plures essent incarnationes respectu unius carnis : sed impossibile est esse plures incarnationes respectu unius carnis, quia

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. II, memb. 1; S. Thom., p. III, q. III, art. 6 ; Scotus, III *Sent.*, dist. I, q. II ; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. I, q. V; Richard., III *Sent.*, dist. I, q. IV; Durand., III *Sent.*, dist. I, q. III; Thom. Arg., III *Sent.*, dist. I, q. II, art. 1.—(*a*) *Cæt. edit.* quam. —(*b*) *Idem* implicite.

incarnatio non habet inceptionem nisi ratione carnis : ergo pari ratione nec numerari habet nisi ratione carnis : ergo nec pluribus incarnationibus, nec unica, plures personæ possunt assumere unam et eamdem naturam.

Ad opp. Sed contra : 1. Humana natura idoneitatem habet ad hoc, ut assumatur a persona in quantum est imago : sed una et eadem anima est imago trium personarum simul et semel : ergo videtur quod a tribus personis possit simul et semel assumi.

2. Item una persona potest assumere plures naturas, et nihil impedit quod Dei Filius non possit assumere unum alium hominem, cum arctatus non sit ad illam singularem naturam, quam assumpsit : ergo videtur pari ratione, quod plures personæ possint assumere unam et eamdem naturam, cum ita possint plures personæ assumere unam naturam, sicut persona una plures naturas.

3. Item gratia habet conformari naturæ : sed plures personæ divinæ communicant per naturam in una substantia, et essentia simpliciter una : ergo pari ratione communicare possunt in una natura per unionem gratuitam : ergo plures personæ possunt unam et eamdem naturam assumere.

4. Item aut una natura, quæ assumitur ab una persona, potest assumi ab alia, aut non : si sic, habeo propositum; si non, quæro quid impedit, cum non sit ibi nisi natura creata, et persona divina. Aut ergo erit impedimentum ex parte naturæ creatæ, aut ex parte personæ divinæ : sed ex parte naturæ creatæ non potest, cum illa subjaceat omnino potentiæ divinæ personæ; ex parte divinæ personæ non, quia inter divinas personas nulla est resistentia, nulla est repugnantia, cum una aliam circumincedat, et una sit cum alia : ergo si nullum est impedimentum, videtur simpliciter quod plures personæ possint hominem unum assumere.

(a) *Cæt. edit.* unitate. — (b) *Cæt. edit.* tenet.

CONCLUSIO.

Plures personas unam numero naturam assumere, nec est possibile, nec etiam intelligibile.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut dicit Anselmus, plures personæ non possunt unum et eumdem hominem assumere, non propter defectum potentiæ, sed propter repugnantiam contradictionis implicitæ. Si enim plures personæ assumerent unum hominem ad unitatem talem, quæ faceret communicationem idiomatum; ergo aut assumerent in unitatem, quæ esset unitas quæ quidem se teneret ex parte assumentis, aut assumpti : si in unitatem quæ quidem se teneret ex parte assumentis, cum ex parte assumentis non sit reperire nisi unitatem personalem et unitatem essentialem, tunc plures personæ assumerent unam naturam in unitatem essentiæ, vel unitatem personæ : sed utrumque horum est impossibile simpliciter : nam plures personæ divinæ non possunt convenire in una persona, nec natura creata et increata possunt transire in unam naturam. Si autem assumerent in unitatem (a) quæ quidem se teneret (b) ex parte assumpti, cum illa sit unitas individualis, assumerent ergo in unitatem individui : sed illud adhuc est impossibile, quia assumens non trahitur ad unitatem assumpti, sed potius trahit assumptum ad unitatem propriam : nam assumere est ad se sumere. Et sic patet quod, si dicatur tres personas assumere unum et eumdem hominem, omnibus modis implicatur contradictio, sive intelligatur quod assumptio fiat in unitatem naturæ, sive in unitatem personæ. Nam si sit talis assumptio in unitatem naturæ, ergo ex divina natura et humana constituitur una natura : ergo non est distinctio assumentis ad assumptum : ergo nec assumptio vera. Si autem sit assumptio in unitatem personæ, ergo plures personæ communicant in unam personam : ergo plures personæ non sunt plures personæ. Si autem sit assumptio in unitatem individui, cum

illa unitas non se teneat ex parte assumentis, sed assumpti, assumens non assumit naturam aliam ad propriam unitatem : ergo non assumit ad se, sed ad aliud : et si non assumit ad se, non assumit : assumptio ergo in unitatem individui non est assumere vere et proprie, sicut nunc loquimur de assumptione. Propter igitur contradictionem implicitam, plures personas assumere unam et eamdem naturam, nec est possibile, nec est intelligibile. Rationes hoc ostendentes sunt concedendæ.

1. Ad primum quod opponitur in contrarium, quod una anima est imago trium, dicendum quod imago de ratione sui dicit expressam repræsentationem non secundum totum id, vel illius, in quo imago est, sed secundum aliquid sui. Unio autem quæ est in personali incarnatione, totam humanam naturam in atomo et secundum totum facit uniri divinæ personæ, ita quod tota substantificatur in una tanquam in una propria hypostasi. Non est autem inconveniens quod aliquid repræsentet plures personas secundum differentes proprietates et potentias : inconveniens autem est quod unum et idem uniatur pluribus personis in personæ unitatem : et ideo non sequitur, quod si una anima potest esse imago trium, quod simul et semel possit uniri tribus personis.

2. Ad illud quod opponitur, quod una persona potest assumere plures naturas, ergo similiter plures personæ unam naturam ; dicendum quod non est simile, quia cum unio illa incarnationis fiat in unitatem personæ, non in unitatem naturæ, pluralitas naturarum non sic repugnat unioni incarnationis, sicut pluralitas personarum.

3. Ad illud quod opponitur, quod plures personæ possunt communicare in eadem essentia per naturam, etc., dicendum quod non est simile : quoniam unitas personarum in una substantia dicit convenientiam in natura : convenientia autem in natura non repugnat distinctioni in persona, sicut nec e converso diversitas in natura repugnat unitati in persona. Sed unio gratuita non dicit convenientiam in natura, sed in persona : et ideo pluralitas personarum repugnat unitati unionis : et propterea prædicta ratio non tenet, quia non est simile hinc et inde.

4. Ad illud quod quæritur, quid impediat, dicendum quod nec persona impedit per se, nec natura humana per se, sed modus unionis. Quia enim divina natura unitur humanæ in unionem personæ, incompossibile est quod in illa unione sit unitas ex parte extremorum, et pluralitas ex parte medii, in quo attenditur illa unio. Unde sicut est incompossibile quod plures personæ sint una persona, non propter repugnantiam personarum, sed propter implicationem duorum oppositorum, sic in proposito est intelligendum. Hæc autem dicta sunt de incarnatione ipsa secundum eum modum secundum quem facit idiomatum communicationem, per quem modum filius Dei factus est homo. Et isto modo impossibile est intelligere plures personas assumere unum et eumdem hominem, sicut ostendit Anselmus, et ostendunt rationes præmissæ. In hoc tamen non excluditur omnis alius modus assumptionis : quia cum multa possit Deus facere, quæ intellectus noster non videtur posse capere, quis audebit asserere quod tres personæ non possint unum et eumdem hominem assumere? Nihil enim videtur impedire quin tres personæ possint per gratiam illud efficere, ut sint personæ unius singularis naturæ in tempore, cum illa natura sit possibilis, et omnino obediens respectu cujuslibet personæ in Trinitate. Et pro tanto voluerunt aliqui dicere non irrationabiliter, quod poterant tres personæ assumere unum hominem in unitate individui : quod si rationabiliter intelligatur, satis rationabiliter potest sustineri. Nec repugnat verbum Anselmi, nec ea quæ prædeterminata sunt. Non enim volunt dicere quod illa assumptio terminaretur ad unitatem individualem ex parte assumentis, sed quod tres personæ si unum hominem assumerent, essent unus homo,

ita quod in illis tribus personis esset communis unitas singularis naturæ assumptæ, non unitas personæ. Quidquid autem sit de hoc, illud pro indubitato (*a*) habendum est, quod modo assumendi prædeterminato impossibile est unum et eumdem hominem assumere, propter implicationem (*b*) contradictionis, quia sequeretur quod Filius esset Pater.

QUÆSTIO IV.

An quælibet trium personarum incarnari potuerit [1].

Fundam. Utrum quælibet trium personarum possit incarnari per seipsam; et quod sic, videtur: Tantumdem distat creatura a persona Filii, quantum a persona Patris, et Spiritus sancti: ergo qua ratione persona Filii incarnari potest, distantia non impediente; eadem ratione videtur quod etiam persona Patris, et Spiritus sancti.

Item posse incarnari spectat ad dignitatem, alioquin non conveniret Filio: sed quidquid potest Filius ad dignitatem spectans, potest et Pater, cum totum posse habeat Filius a Patre: ergo si persona Filii potest incarnari, et carnem sibi assumere, videtur quod hoc possit et Pater consimili ratione.

Item ad incarnationem faciendam non plura exiguntur quam extrema unibilia, et unitas in persona, et immensitas in potentia, quæ extrema illa conjungat: sed natura Patris ita est unibilis, sicut natura Filii, cum sit una et eadem; et persona Patris ita est una, sicut persona Filii, et potentia immensa: ergo, etc.

Item si persona Filii potest incarnari, aut eo ipso quo est Filius, aut eo ipso quo est persona: non eo ipso quo est Filius, quia Filius solum dicit respectum ad Patrem, non ad creaturam: ergo si potest incarnari eo ipso quo est persona divina, igitur cum Pater, et Spiritus sanctus, sit persona divina, sequitur necessario quod persona Patris, et Spiritus sancti, ita possit incarnari, sicut persona Filii.

Sed contra: 1. Si persona Patris, vel Spiritus sancti, incarnaretur, tunc duo essent filii in Trinitate: sed hoc est inconveniens: quodlibet autem inconveniens, sicut dicit Anselmus in libro *Cur Deus homo*, apud Deum est impossibile (*c*) [2]: ergo videtur similiter esse impossibile personam Patris incarnari, vel Spiritus sancti.

2. Item incarnari non est aliud quam in carnem mitti, sicut vult Augustinus [3]: sed impossibile est Patrem mitti, cum non habeat alium, a quo sit: ergo impossibile est Patrem incarnari.

3. Item quod est proprium unius personæ, impossibile est alteri convenire: sed [4] incarnari est proprium Filii, et sibi soli convenit: ergo impossibile est quod alteri personæ conveniat.

4. Item majorem convenientiam habet natura assumpta a Verbo cum aliis personis, quam alia natura quæ non est assumpta: ergo si aliæ personæ non possunt illam naturam assumere, quæ assumpta est a Verbo, videtur quod nec aliquam aliam: sed illam non possunt assumere, sicut in præcedentibus [5] monstratum est: ergo videtur quod nullam aliam assumere valeant.

CONCLUSIO.

Quælibet divinarum personarum potuit incarnari, licet solum Verbum sit incarnatum.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum quod aliqui dicere volunt, quod nulla persona incarnari potest, nisi persona Verbi; et rationem hujus assignant, quia si persona alia incarnaretur, Opinio aliorum.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. II, memb. 5, art. 2; S. Thom., p. III, q. III, art. 5; et III *Sent.*, dist. I, q. II, art. 3; Ægidius Rom., III *Sent.*, dist. I, q. IV; Richardus, III *Sent.*, dist. I, q. III; Marsil. Inguen, III *Sent.*, q. II, art. 1; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. I, q. III. — [2] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. I, c. IX. — [3] Aug., *de Trin.*, lib. II, c. V, n. 9. — [4] *Ibid.*, lib. IV, c. XIX, n. 26. — [5] Quæst. III.

(*a*) *Cœt. edit.* indubitanti. — (*b*) *Cœt. edit.* multiplicationem implicitæ. — (*c*) *Cœt. edit. add.* etc.

nasceretur quædam Trinitatis confusio, dum plures in Trinitate filii dicerentur; nasceretur etiam quædam æqualitatis diminutio, dum duo filii essent in Trinitate, quorum unus haberet excellentiorem nobilitatem, quam alter; nasceretur etiam quædam oppositorum indistinctio, quia tunc unus et idem filius genitus et ingenitus diceretur, si Pater incarnaretur. Et hæc omnia sunt inconvenientia. Et quia nihil inconveniens potest poni in Deo (a), et circa Deum; ideo dixerunt quod nulla alia persona a persona Filii potuerit incarnari, non propter defectum potentiæ, sed propter dignitatem personæ, quæ non admittit aliquod indecens circa suum opus. Sed licet videantur in hac positione sequi beatum Anselmum, ipsum tamen veraciter non sequuntur, pro eo quod nec Anselmus vult hoc dicere, esse impossibile apud Deum aliam personam à Filio incarnari; sed vult hoc ostendere, quod non est ita decens de alia persona, sicut de persona Filii: et hoc verum est, sicut melius videbitur infra. Quod autem Pater, aut Spiritus sanctus incarnari possit absque aliqua repugnantia, planum est: posset enim formare sibi corpus, quod sibi uniret de genere humano non per viam generationis, sicut formavit corpus Evæ, quæ non dicitur esse filia Adæ. Præterea, esto quod alia persona assumpsisset carnem de Virgine, sicut assumpsit Verbum, adhuc non esset ibi confusio, neque æqualitatis diminutio secundum rem, quia ex hoc nulla fieret transmutatio circa personas divinas. Nulla enim est confusio, quando nos credimus quod unus et idem est temporalis et æternus, immortalis et mortuus, immensus et circumscriptus. Nullum etiam est inconveniens, cum Filium dicimus esse æqualem Patri, et minorem Patre, secundum naturarum qualitatem. Et ideo concedendum est, sicut Magister dicit in littera, quod quælibet trium personarum potest et potuit incarnari.

Improbatio.

Opinio Auctoris

1. Ad illud ergo quod primo opponitur in contrarium, quod si Pater incarnaretur, quod duo tunc essent filii, dicendum quod ista ratio procedit supposito quod Deus non possit aliter assumere carnem, quin assumeret de muliere tanquam ex matre: hoc autem est falsum, quia aliter posset Deus sibi carnem assumere, si sibi placeret. Præterea, esto quod alia persona assumpsisset carnem de virgine, et esset filius virginis, hoc in nullo derogaret Deo, quia nihil perderet ibi divina persona: et ideo si est inconveniens, hoc est solum propter nostram reputationem et ratiocinationem. Cum autem dicit Anselmus quod quantumcumque parvum inconveniens in Deo est impossibile, dicendum quod hoc intelligitur de eo, quod est inconveniens in Deo secundum se: et tale est inconveniens, quod nullo modo potest esse conveniens, et ideo est impossibile. De eo autem non habet veritatem, quod est inconveniens secundum nostram æstimationem, quia Deus posset illud facere conveniens. Unde sicut concedimus de aliquo malo, quod potest Deus facere illud, pro eo quod illud potest bene fieri, sicut est malum pœnæ; de aliquo vero non, quod est secundum se malum, quod nullo modo potest bene fieri: sic etiam in proposito est intelligendum, cum dicitur: Quodlibet inconveniens in Deo est impossibile.

2. Ad illud quod opponitur, quod incarnatio non est aliud quam in carnem mitti, dicendum quod verum est prout incarnatio dicitur de filio: sed incarnari secundum suum intellectum generalem non dicit plus quam uniri carni in unitate personæ. Et quamvis persona Patris non possit mitti, potest tamen uniri: et ideo ratio illa non tenet, pro eo quod procedit ab inferiori ad superius destruendo.

3. Ad illud quod opponitur, quod incarnari est proprium Filii, dicendum, quod sicut si Petrus sit unicus filius Pauli, esse filium Pauli est proprium Petri, non quia non possit convenire alteri, sed quia nunc non convenit alii; sic etiam in proposito in-

(a) *Cæt. edit.* Deum.

telligendum est, quod incarnari dicitur esse proprium personæ Filii, non quia alia persona non possit carni uniri, sed quia nulla alia persona actualiter unitur carni, a persona Filii.

4. Ad illud quod opponitur, quod natura assumpta a Verbo plus convenit cum aliis personis, quam non assumpta, dicendum, quod sicut in præcedentibus dictum est, quod etsi plus conveniat natura talis cum aliis personis ratione eminentiæ et dignitatis, tamen non plus convenit convenientia ordinis, quia cum sit actualiter a persona Verbi assumpta, non habet possibilitatem ad ulteriorem asssumptionem : non sic autem est de natura, quæ assumpta non est : et propterea illa ratio non concludit.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo principali, videlicet de incarnatione Verbi quantum ad congruitatem ; et circa hoc quæruntur quatuor : primo quæritur utrum in opere incarnationis servetur debita congruentia ; secundo, quæ sit incarnationis ratio præcipua ; tertio, quæ personarum trium sit ad incarnationem magis idonea ; quarto quæritur quæ hora temporis magis fuerit congrua.

QUÆSTIO I.

An congruum fuerit Deum incarnari [1].

Fundam. Utrum in opere incarnationis servetur debita congruentia ex parte Dei ; et quod sic, videtur : Infinita potentia, sapientia, et bonitas debet se perfecte manifestare : sed non potest se perfecte manifestare nisi per effectum aliquo modo infinitum : nihil autem est infinitum actu, nisi solus Deus : ergo ad hoc quod divinæ potentiæ, sapientiæ et bonitatis infinitas manifestaretur, congruum fuit aliquem effectum fieri, cui attribueretur esse Deum, quod est esse bonum infinitum : sed hoc fuit, cum Deus unitus est carni : ergo, etc.

Item perfectissimum agens debet perducere actionem suam ad statum et complementum, sed status et complementum rerum est conjunctio primi cum ultimo : principium autem, per quod facta sunt omnia, est Verbum, sive Deus : ultimum autem in operibus est homo : ergo ad hoc quod perfecta esset operatio procedens a perfecta potentia, congruebat quod divina natura uniretur cum humana.

Item contingit pluralitatem naturarum reperiri in una persona : sed quod una natura reperiatur in pluribus personis nullo modo multiplicata, hoc spectat ad dignitatem divinæ naturæ : ergo pari ratione quod una persona in duabus naturis, vel substantiis, subsistat nullo modo composita, hoc spectat ad dignitatem personæ : sed omnis proprietas dignitatis præcipue congruit divinæ personæ : ergo valde congruum est quod persona divina in se habeat duas naturas : hoc autem fit per sacramentum incarnationis : ergo videtur quod in incarnatione servetur debita congruentia.

Item decet largissimum remuneratorem diligentes se remunerare perfecte : sed [2] homo qui est amator Dei, non beatificatur perfecte, nisi in ipso Deo, qui est tota merces : nec beatificatur perfecte, nisi totaliter beatificetur et ex parte corporis, et ex parte animæ, et ex parte sensus exterioris, et ex parte sensus interioris. Sensus autem exterior non potest beatificari nisi in re corporali : ergo cum deceret Deum perfecte hominem beatificare, et Deus beatificat hominem in seipso, dando se in præmium, decebat eum habere naturam non solum spiritualem, sed etiam corporalem : et hoc est ex incarnatione : ergo, etc.

Item Deum decebat hominem, qui seduc-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. IV, memb. 1 ; S. Thom., p. III, q. I, art. 5; et III *Sent.* dist. I, q. I, art. 2 ; et *Opus.* II, c. V et VI; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. I, p. II, q. II ; Richardus, III *Sent.*, dist. I ; art. II, q. I ; Petrus de Tarantas., III *Sent.*, dist. I, q. V ; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. I, q. V ; Marsil. Inguen., III *Sent.*, q. II, art. 1. — [2] Aug. *de Doct. Christ.* lib. I, c. V, n. 5; *de Trin.*, lib. I, c. XIII, n. 28.

tus peccavit, sibi reconciliare : sed ubi est conveniens reconciliatio, ibi convenit esse reconciliatorem et mediatorem : mediator autem debet cum utroque extremorum communicare : homo autem non est nisi per unionem divinæ naturæ et humanæ in unitate personæ : ergo videtur quod opus incarnationis maxime congruum fuit pietati divinæ.

Ad opp. Sed contra : 1. Nihil quod spectat ad contemptionem et abjectionem, decet summam majestatem : sed carnem assumere, quæ est de limo formata, dicit contemptionem : ergo videtur quod hoc nullo modo deceat Dei majestatem.

2. Item sicut vituperabilis est nimia elatio, ita vituperabilis est nimia dejectio : sed tanta est dejectio cum Deus fit homo, quanta est elatio cum creatura appetit esse Deus : ergo ita vituperabilis est una, sicut et altera : si ergo nihil quod est vituperabile decet Deum, patet, etc.

3. Item nullo modo decet sapientissimum conditorem facere aliquam rem excedere terminos, quos sibi statuerat per naturam : ergo cum omnis creatura, quantum est de natura creationis, semper sit infra Deum et intra terminos creaturæ, videtur quod nullo modo congruat quod Deus faciat creaturam Deum esse : ergo non videtur opus incarnationis sibi congruere, per hoc quod dicitur hominem Deum esse.

4. Item nomen [1] quod est supra omne nomen, debet uni soli naturæ convenire : ergo non videtur quod conveniat Deo tale nomen creaturæ communicare : ergo videtur quod non congruat sibi hominem in unitatem personæ assumere.

5. Item quicumque adorat Deum in sculpta imagine, facit Deo injuriam : ergo pari ratione, qui credit Deum habere humanam effigiem, injuriatur divinæ naturæ : videtur ergo quod non congruat divinæ naturæ incarnari sive humanari. Per hunc modum solet argui ab infidelibus.

[1] *Ephes.*, I, 21 ; *Philip.*, II, 9.

CONCLUSIO.

Incarnationis sacramentum ad ostendendam Dei bonitatem, sapientiam atque potentiam decuit divinam majestatem.

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio congruum fuit, et Deum decuit incarnari; et hoc propter suæ potentiæ, et sapientiæ, et bonitatis eminentem manifestationem, quæ quidem facta est in humani generis assumptione. Congruum etiam fuit propter divinorum operum excellentem consummationem, quæ quidem facta est in humani generis assumptione, cum ultimum conjunctum est primo. Ibi enim est perfectionis consummatio, sicut patet in circulo, qui est perfectissima figurarum, qui etiam ad idem punctum terminatur, a quo incepit. Decebat etiam propter superabundantem pretii solutionem ad liberationem hominis captivi, quia sola persona divina erat, quæ præponderabat toti humano generi. Postremo decebat propter supereffluentem hominis glorificationem, ut non tantummodo inveniret homo in Deo pascua interius, imo etiam pascua exterius. Et sic patet, quod opus incarnationis multum quidem per omnem modum Deo congruebat, et quantum ad ejus infinitatem, et quantum ad ejus perfectionem, et quantum ad pietatem, et quantum ad liberalitatem : ad infinitatem in seipso; ad perfectionem in operando; ad pietatem in liberando, et quantum ad liberalitatem in remunerando. Concedendæ sunt ergo omnes rationes ostendentes sacramentum incarnationis Deo congruere.

1. Ad illud quod opponitur in contrarium, quod non decet divinam majestatem humiliari, dicendum quod *Deum humiliari* potest intelligi dupliciter, aut in se, aut ratione sibi uniti : in se quidem, cum sit omnino invariabilis, nec potest humiliari, nec potest exaltari; ratione autem sibi uniti potest humiliari ad majorem manifestationem suæ altitudinis, sicut potest infirmari ad majo-

rem manifestationem suæ fortitudinis. In hoc enim quod Deus carnem humilem et infirmam assumpsit, superbissimum diabolum dejecit, et hominem humilem exaltavit; fortissimum adversarium confregit, hominem infirmum stabilivit. Et in hoc eminenter facta est manifestatio potentiæ et sapientiæ. Si enim [1] *quod infirmum est Dei, potentius est omnibus hominibus, et quod stultum est Dei sapientius est omnibus hominibus*, et etiam dæmonibus, planum est quod ejus potentia, et excellentia, et sapientia, superexcellunt omnia in infinitum. Et ideo etsi incarnationis opus in se non videatur facere ad divinæ manifestationis honorem; si tamen consideratur illud ad quod est, facit elegantissime : et ideo hæreticis et infidelibus cæcis velatum est sacramentum incarnationis, dicentibus quod opus incarnationis faceret ad divinæ majestatis ignominiam, cum ex opposito faciat ad excellentissimam gloriam.

2. Ad illud quod opponitur, quod nimia fuit ibi humiliatio, responderi potest, ut dictum est, quod divina natura non fuit humiliata aliqua dejectione : sed cum creatura appetiit se esse Deum, inflata fuit aliqua elatione : et ideo ex parte ista nimietas non sonat in vitium, sicut ex parte illa. Præterea in illa ratione deficit similitudo, quia exinanitio, quæ facta fuit in assumptione humanæ naturæ, fuit ex excessu charitatis et amoris : sed elatio, qua voluit homo Deo assimilari, fuit ex excessu præsumptionis : et quia nimietas præsumptionis et elationis vituperabilis est, et nimietas dilectionis in summo Deo laudabilis est; hinc est, quod exinanitio Christi non fuit vituperabilis, sed laudabilis, sicut vituperabilis fuit elatio primi parentis : procedebat enim ex nimia charitate, de qua supra habitum est in auctoritate [2] : *Deus propter nimiam charitatem, qua dilexit nos*, etc.

3. Ad illud quod opponitur, quod non debet creaturam suam trahere extra terminos suos, dicendum quod creatura in Christo remanet intra terminos creaturæ : ratione tamen personæ, in qua substantificatur, habet communicationem idiomatum, et participat nomen divinum, pro eo quod illa unio faciat communicationem idiomatum salvis proprietatibus assumentis et assumpti.

4. Et per hoc patet responsio ad sequens, quod opponitur de communicatione nominis excellentissimi; quia Deus nec nomen, nec gloriam suam communicat alii : unus enim et idem, qui est Christus, est homo et Deus : unde cum nomen divinitatis attribuitur homini, hoc est ratione divinæ hypostasis. Similiter intelligendum est de honore latriæ, sicut inferius apparebit.

5. Ad illud quod opponitur, quod Deo facit injuriam, qui credit ipsum habere humanam effigiem, dicendum quod verum est, quando credit ipsum habere effigiem in propria natura, quia talis credit ipsum esse quid corporeum, cum ipse sit spiritus nobilissimus : incarnatio autem non facit eum habere effigiem in se, sed uniri ei qui habet effigiem, salva nihilominus Dei spiritualitate et nobilitate : qui ergo sic ponit Deum incarnari, cum nihil detrahatur ejus nobilitati et perfectioni, et multum addatur exaltationis et dignitatis generi humano, non tantum Deo non derogat, sed etiam Dei bonitatem multum commendat : et e contra Dei bonitatem, quantum in se est, diminuit, qui hoc negat.

QUÆSTIO II.

An Dei Filio causa veniendi in mundum fuerit humani generis reparatio : an scilicet, si homo non peccasset, Christus incarnatus fuisset [3].

Quæ fuerit incarnationis ratio præcipua; et quod generis humani redemptio, osten- Fundam.

[1] I *Cor.*, I, 25, iisdem fere verbis. — [2] *Ephes.*, II, 4.

[3] SANCTI PATRES, ET ALII THEOLOGI.

Gregorius Magnus, *Moral.*, lib. III, c. XI; et in benedictione Cerei Paschalis; Ambrosius, lib. *de Incarn. Dom. Sacramento*, c. VI; Augustinus, *de Trinit.*, lib. XIII, c. X usque ad XVII; et lib. *de peccatorum meritis et remissione*, c. XXVI et XXVII; et *in Psalm.* LXVIII, ad illa

ditur *ad Galatas*, cum dicitur [1] : *Cum venit ergo plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret.* Si ergo Apostolus principalem assignat rationem missionis Filii Dei in carnem, videtur quod nostra redemptio sit ejus ratio præcipua. Si tu dicas quod hoc non dicat Apostolus tanquam causam principalem, opponitur contra hoc illud, quod idem Apostolus dicit, ubi loquens de Christo [2] : *Ipse similiter participavit eisdem, ut per mortem destrueret eum,* etc.; et post : *Nusquam angelos apprehendit.* Glossa : « *Participavit* ut homines sanctificaret et liberaret : et recte hæc causa ponitur, quia si non esset eos liberaturus, non eis participaret : quod in angelis apparet, quia *nusquam angelos apprehendit.* » Si ergo illud, quo posito, ponitur aliud, et quo remoto, removetur, est causa; et redemptio assignatur tanquam causa principalis et præcipua incarnationis, videtur quod principaliter incarnatio facta fuit propter reparationem generis humani.

Item in Psalmo [3] : *Infixus sum in limo profundi;* Glossa Augustini : « Utinam maneret homo in eo quod Deus fecit : si enim maneret in eo quod Deus fecit, non in limo infixus esset, quem Deus genuit. » Igitur, si homo stetisset, incarnatio facta non fuisset : ergo incarnationis ratio præcipua videtur esse hominis reparatio.

Item Augustinus, *super Joannem*, tractans illud [4] : *Ecce quem amas, infirmatur* [5] : « Si peccatores Dominus non amaret, ad terram de cœlo non descenderet. » Ergo videtur quod præcipua ratio incarnationis fuerit liberatio peccatoris.

Item, si Deus assumpsit humanam naturam, aut hoc fuit propter humanam dignitatem, aut necessitatem : si propter humanam dignitatem, cum dignior sit angelica, quam humana, magis debuit assumpsisse angelicam; si propter necessitatem, et necessitas indigentiæ non sit nisi propter peccatum, videtur quod præcipua ratio fuit, quod hominem assumpsit, redemptio generis humani.

Item opus incarnationis fuit maximæ gratiæ, de qua homo maxime tenetur ad gratiarum actionem : sed magis tenetur homo esse gratus Deo, et major fit ei gratia, quando aliquod beneficium præstatur sibi, quo indignus est, in statu in quo indignus est, et pro ejus liberatione, quam si alias esset præstandum : ergo si homo lapsus pro

verba : *Infixus sum in limo profundi;* et *de verbis Domini;* serm. XXIX, al. CV, et *de verbis Apostoli*, serm. VIII, IX et X, al. CLXXIV, CLXXV et CLXXVI ad illud Tim. I, c. I : *Fidelis sermo*, etc.; Dionysius, lib. *de Ecclesiastica Hierarchia*, c. V; Joan. Damascen., *de Fide orthodoxa*, lib. III, c. XVIII; Joan. Chrys., Hom. X, *in c.* I *Joan.*; Athani, Orat. 5 *contra Ari.*, et *de humanitate Verbi;* Basilius, *de humana Christi nativitate*, in die Epiphaniæ, in dubitatione quam proponit : *Cur Deus homo factus est;* Gregorius Nyssenus, *in Oratione catechetica*, c. XV, ad negativam partem declinare videtur Gregorius Nazianzenus, in Oratione *de Christi nativitate*, et in oratione II, *de Paschate;* Cyrillus, lib. *de incarnatione Unigeniti*, c. I; Hilarius, *de Trinitate*, lib. II; Anselmus, *Cur Deus homo*, lib. I, c. XVIII; Richardus de Sancto Victore, lib. *de Verbo incarnato*, Hugo, de sancto Victore, lib. *de Sacramentis;* Anselmus Laudunensis, Glossæ interlinearis auctor, in illa verba : *Sic Deus dilexit mundum*, etc.; Alphonsus de Castro, *adversus hæreses*, verbo *Christus*, hæres. 9.

DOCTORES SCHOLASTICI

pro parte affirmativa.

Alex. Alensis, p. III, q. II, memb. 13, circa finem; Albertus Magnus, III *Sent.*, dist. XX, art. 4; Scotus, III *Sent.*, dist. VII, q. III; et dist. XIX, q. I; et dist. XXXII, q. unica; et in *Reportatis* super III *Sent.*, dist. VII, q. II; Richardus, III *Sent.*, dist. I, q. IV, non magis ad unam partem, quam ad alteram inclinat; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. II, q. unica, dub. III, utramque probabilem relinquit; Naclantus, in Commentariis super Epist. ad Ephes., c. I, super illud, *Gratificavit nos*, etc.

DOCTORES SCHOLASTICI

pro parte negativa.

S. Thomas, p. III, q. I, art. 3; et III *Sent.*, dist. I, q. I, art. 3; et IV *Sent.*, dist. XLIII, q. I, art. 2; et in quæstionibus disputatis *de Veritate*, q. XXIX, art. 4, ad tertium; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist XXXVI, art. 2, q. II, in corp.; Durand., III *Sent.*, dist. I, q. IV; Franciscus de Mayr., III *Sent.*, dist. VIII, q. IV; Joan. de Bassol., III *Sent.*, dist. I, q. V; Thom. Arg., III *Sent.*, dist. I, q. I, art. 4; Marsilius, III *Sent.*, dist. I, q. I, art. 3; Dionysius Carthus., III *Sent.*, dist. I, q. II; Ferrariensis, IV *contra Gentes*, c. LV; Capreolus, III *Sent.*, dist. I, q. I, concil. 2; Michael de Palatio, III *Sent.*, dist. X, disput. I, dub. annexa; omnes Thomistæ, in p. III, q. I, art. 3.— [1] *Gal.*, IV, 4.— [2] *Hebr.*, II, 14-16. — [3] *Psal.* LXVIII, 3. — [4] *Joan.*, XI, 3. — [5] Aug., *in Joan.*, tract. XLIX, n. 5.

beneficio incarnationis est maxime Deo obnoxius, videtur quod si ipse non esset lapsus, ipse non esset incarnatus, nec hujusmodi beneficium esset sibi præstitum. Præcipua ergo ratio incarnationis videtur esse redemptio generis humani.

Ad opp. Sed contra : 1. Augustinus[1], *de Spiritu et Anima* : « Totum hominem assumpsit, ut totum beatificaret. » Sed homo debebat totus beatificari, et ita plene beatificari si non esset lapsus, sicut si esset lapsus : ergo si homo non esset lapsus, Deus esset incarnatus : ergo non videtur quod præcipua ratio incarnationis sit liberatio generis humani.

2. Item super illud[2] : *Nusquam angelos apprehendit,* Glossa : « Non angelicæ naturæ data est hæc dignitas, ut ei persona divina uniretur. » Si ergo hæc dignitas data fuit humanæ naturæ, et humanæ naturæ nihil datum est frustra, ergo si non peccasset, talis dignitas non remaneret vacua : ergo adhuc uniretur cum divina natura : ergo liberatio generis humani non est ratio præcipua.

3. Item ita decebat Deum manifestare suam infinitatem, et perfectionem, et liberalitatem, si homo stetisset, sicut si lapsus esset : ergo si omnia ista facit in opere incarnationis, videtur quod incarnatio fuisset, etiamsi homo lapsus non fuisset, et ita idem quod prius.

4. Item tantæ difficultatis et nobilitatis est vendicare, sive acquirere sibi infinitum bonum, sicut satisfacere pro offensa, quæ est contra bonum infinitum : si ergo homo non poterat satisfacere per se de offensa, qua offendit Deum, sic nec per se poterat mereri habere Deum : ergo sicut opportunum fuit Filium Dei incarnari homine cadente, ut pro homine satisfaceret, videtur quod sic opportunum fuit Filium Dei incarnari homine stante, ut homo per eum mereri posset.

5. Item, quæ solummodo propter occasionem peccati introducta sunt, exierunt a Deo non principaliter, sed occasionaliter : ergo si incarnatio facta est principaliter propter peccati expiationem, anima Christi facta est non principali intentione, sed quadam occasione : si ergo inconveniens est nobilissimam creaturam occasionaliter esse introductam, cum agens principaliter intendat opera nobilissima, videtur quod inconveniens sit dicere incarnationem factam esse propter hominis reparationem.

6. Item in incarnatione Filii Dei humana natura plurimum est exaltata : si ergo Deus incarnatur ex hoc quod humana natura peccavit, videtur quod homo reportet commodum de malitia : ergo, si hoc non decet divinum retributorem, patet, etc.

7. Item Christus est caput Ecclesiæ non solum secundum divinam naturam, sed etiam humanam, sicut ostendit Augustinus *super Joannem*[3] : sed si homo non peccasset, adhuc esset corpus Ecclesiæ : ergo vel Dei Filius incarnaretur, aut corpus Ecclesiæ remaneret acephalum : ergo si illud est impossibile, restat quod Deus incarnaretur, si homo non peccasset : ergo idem quod prius.

8. Item, si homo lapsus non fuisset, tamen fuisset sacramentum matrimonii : si ergo sacramentum matrimonii in conjunctione sexuum dicit sive signat conjunctionem Christi et Ecclesiæ quantum ad naturarum unionem propter inseparabilitatem, ut dicitur[4] : *Hoc sacramentum magnum est, ego autem dico, in Christo et in Ecclesia;* ergo si homo stetisset, aut sacramentum matrimonii falsum esset signum, aut Dei Filius incarnaretur : sed primum est impossibile : ergo restat, etc.

9. Item quadruplex est modus educendi hominem in esse : convenit enim hominem educi de viro et muliere; convenit educi sine

[1] Imo auctor libri *de Spiritu et Anima*, c. IX, inter opera S. Aug. Ipse Augustinus, *de Civit. Dei*, lib. X, c. XXVII, hæc habet : « hominum multitudo, propter quos a dæmonum dominatu liberandos Christus advenit.... Propterea quippe totum hominem sine peccato ille suscepit, ut totum quo constat homo, a peccatorum peste sanaret. » — [2] *Hebr.*, II, 16. — [3] August. *in Joan.*, tract. LXVI, n. 2; *de catech. rudib.*, c. III et XIX, n. 6 et 33; *de Trinit.*, lib. I, c. XIII, n. 30. — [4] *Ephes.*, V, 32.

viro et muliere; convenit educi de viro sine muliere, et de muliere sine viro : sed tres illorum modorum fuissent, si homo stetisset, sicut planum est : ergo videtur quod et quartus fuisset, quo eductus est de sola muliere : sed hic quartus est in incarnatione : ergo si homo stetisset, incarnatio fuisset; aut si non, tunc unus modus productionis hominum deficeret, et sic universum perfectum non esset : et hoc est maximum inconveniens; dicit enim Augustinus [1] quod universum habet tantam perfectionem, quod nemo potest in eo imperfectum rationabiliter aliquid invenire, nec rationabiliter aliquid addere, sicut et ipse dicit in libro *de Libero Arbitrio,* quod nihil potest intellectus noster intelligere, quod subterfugeret illam supernam arcem.

CONCLUSIO.

Incarnationis dominicæ præcipua ratio est humani generis redemptio, quamvis huic rationi aliæ sint annexæ rationes.

Opin. 1. Resp. ad Arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc duplex est magistrorum opinio. Quidam enim dicere volunt, quod de incarnatione loqui est dupliciter. Est enim incarnatio carnis assumptio. De carne assumpta est loqui dupliciter : aut quantum ad substantiam, aut quantum ad defectum passibilitatis et mortalitatis. Si fiat sermo de ipsa quantum ad effectum passibilitatis et mortalitatis, dicunt quod incarnationis præcipua ratio fuit humani generis redemptio. Nisi enim homo peccasset, et lapsus fuisset, et redimendus esset, Christus carnem mortalem non assumpsisset. Si autem loquimur de incarnatione secundum quod dicit assumptionem humanæ naturæ loquendo simpliciter, sic dixerunt quod præcipua ratio incarnationis non est liberatio generis humani, quia etiamsi homo non peccasset, Christus incarnatus esset. Sed hujus ratio est perfectio multiplex surgens ex dignitate illius operis. Incarnatio enim facit ad perfectionem hominis, et per consequens ad perfectionem totius universi, in hoc quod complet, et completionem dat humano generi secundum illud quod respicit naturam, et secundum illud quod respicit gratiam, et secundum illud quod respicit gloriam : secundum illud quod respicit naturam, quia in incarnatione est consummatio modorum ducendi hominem in esse; est etiam consummatio in comparatione ad perfectionem agentis, in hoc quod in incarnatione homo, qui est ultimus, conjungitur cum suo principio, unione qua sub Deo nulla est major. Facit etiam ad perfectionem hominis quantum ad illud quod respicit gratiam, quia in incarnatione assumit Christus humanam naturam, ratione cujus plene habet esse caput totius Ecclesiæ, cujus corporis membra uniri habent ratione charitatis et gratiæ; et simul cum hoc facit ad perfectionem meriti, quia omnia merita pendent et meliorantur merito Christi. Facit etiam ad perfectionem gloriæ, in eo quod homo in Deo suo invenit pascua quantum ad partem corporalem, et quantum ad partem spiritualem, sive ingrediatur, sive egrediatur : quod non faceret, si Deus non esset incarnatus. Completus etiam est totius humanæ naturæ appetitus, dum per opus incarnationis nobilissima idoneitas, quæ erat in humana natura, secundum quam unibilis erat divinæ, ad actum perfectum reducitur. Et ratione hujus multiplicis perfectionis, quæ surgit ex opere incarnationis, congruum fuit Deum incarnari : et quia hæc multiplex perfectio non respicit tantum statum naturæ lapsæ, imo respicit etiam statum naturæ institutæ; ideo si homo lapsus non fuisset, nihilominus incarnatus esset, quia ita competebat hominem perfectum esse, et secundum naturam, et secundum gratiam, et secundum gloriam, sicut si esset in statu lapso, et quodam modo amplius. Et hæc secundum istam opinionem. Et qui hanc opinionem sequuntur, concedunt rationes quæ ad hanc partem adducuntur. Rationes

[1] Aug., *de Lib. Arb.*, lib. III, c. IX, quoad sensum.

vero ad oppositum et auctoritates per hoc effugiunt, quia dicunt eas intelligi secundum quod incarnatio dicitur carnis mortalis et passibilis assumptio. Loquitur enim Scriptura et littera de incarnatione secundum eum modum, qui fuit post lapsum, non per eum modum, qui fuisset homine persistente in statu innocentiæ.

Opin. 2. Aliorum vero[1] positio fuit, quod præcipua ratio incarnationis fuit reparatio generis humani : quamvis multæ sint rationes congruentiæ huic annexæ, ista tamen est præcipua respectu omnium, quia nisi genus humanum fuisset lapsum, Verbum Dei non fuisset incarnatum. Et ratio hujus est, quia incarnatio Dei est superexcedentis dignationis : et ideo cum sit ibi quidam excessus, non fuisset introductum incarnationis mysterium, nisi præcessisset excessus oppositus per ipsum corrigendus et restaurandus. Unde nisi Deus ovem[2] suam perdidisset, non de cœlo ad terram descendisset. Quis autem horum modorum melior sit, novit iste, qui pro nobis incarnatus est. Quis etiam horum alteri præponendus sit, difficile est videre, pro eo quod uterque modus catholicus est, et a viris catholicis sustinetur. Uterque etiam modus excitat animam ad devotionem secundum diversas considerationes. Videtur autem primus modus magis consonare judicio rationis; secundus tamen, sicut apparet, plus consonat pietati fidei : primo, quia auctoritatibus Sanctorum et sacræ Scripturæ magis concordat : nam tam Novum, quam Vetus Testamentum, ubi de Filii Dei descensu loquuntur, generis humani liberationem rationem reddunt, quod patet singula discurrendo. Sancti etiam hoc dicunt, sicut patet in auctoritatibus suprapositis. Et ideo, si divina eloquia nobilissimam et præcipuam incarnationis rationem assignant, et[3] « nihil etiam a nobis dicendum est præter ea, quæ nobis ex sacris eloquiis clarent; » ideo magis videtur pietati fidei consonum, quod præcipua incarnationis ratio sit liberatio generis humani, quam aliter sentire. Et hoc aperte dicit Augustinus[4] in libro *de verbis Apostoli*, in sermone LXX, tractans illud *Lucæ*[5] : *Venit filius hominis salvum facere quod perierat :* « Si homo non periisset, Filius hominis non venisset. » Et expressius idem, tractans illud[6] : *Venit in hunc mundum peccatores salvos facere :* « Nulla causa veniendi fuit Christo, nisi peccatores salvos facere. » Et idem plura dicit ad hoc pertinentia. Et in illa oratione, quæ incipit : « A cella aromatica, » quæ dicitur esse Augustini, hoc ipsum habetur expressius. Ad hoc etiam concordant verba Bernardi, et Glossæ super dictum locum Epistolæ *ad Timotheum*. Secundo vero prædictus modus magis concordat pietati fidei, quia Deum magis honorificat, quam præcedens. Nam præcedens dicit, quod Deum congruebat incarnari ad perfectionem universitatis : et ideo quodammodo Deum intra perfectionem universi concludit, et quamdam necessitatem incarnationis ponit ei, cum dicit opera ejus aliter ad perfectionem non perduci. Hic autem modus dicendi cum dicit, quod incarnationis mysterium est super omnem perfectionem, ponit Christum esse supra omnem perfectionem universitatis, sive quantum ad naturam, sive quantum ad gratiam, sive quantum ad gloriam. Et hoc recte facit; quia, sicut dicit Philosophus libro XI *Primæ Philosophiæ*[7], « Deus supra omnem universi ordinem ponendus est, » sicut non dicitur esse dux de exercitu, sed supra exercitum. Tertio, modus iste dicendi incarnationis mysterium magis commendat, dum dicitur hoc mysterium tantum esse, quod non debuit fieri nisi ex maxima causa, utpote propter placandam divinam iram, et restauranda (*a*) omnia, sive quæ in cœlis sunt, sive quæ in terra. Et ideo dicunt quod tan-

Marginalia: Approbatio 2 opinionis (at "Videtur autem primus modus"); Ratio 1. (at "plus consonat"); Ratio 2. (at "Secundo vero"); Ratio 3. (at "Tertio").

[1] S. Thom., *Summ. theol.*, III, q. I, art. 3.— [2] *Matth.*, XV, 24; *Luc.*, XV, 4 et seq. — [3] Dion. Areop., *de Div. Nom.*, c. I, § 1, in primis fere verbis. — [4] August, *de Verbis Apost.*, serm. IX, al. CLXXXV, n. 1.— [5] *Luc.*, XIX, 10.— [6] I *Tim.*, I, 15. — [7] Arist., *Metaph.*, lib. XII, cont. 44, et in fine ejusdem libri.

(*a*) *Cœt. edit.* restaurandi.

tum mysterium non fuisset introductum, nisi præcessisset lapsus nobilissimæ creaturæ, et offensio majestatis divinæ. Quarto
Ratio 4. etiam fidelem affectum magis inflammat. Plus enim excitat devotionem animæ fidelis, quod Deus sit incarnatus ad delenda scelera nostra, quam propter consummanda inchoata opera sua. Quoniam ergo hic modus dicendi, etsi non videatur esse ita subtilis sicut præcedens, plus tamen consonat pietati fidei, in hoc quod auctoritatibus sanctorum magis concordat, et Deum magis honorificat, etiam incarnationis mysterium magis commendat, et affectum nostrum ardentius inflammat : ideo concedendum est, ut prædictæ auctoritates et rationes ostendunt, quod præcipua ratio incarnationis fuit redemptio generis humani, quamvis multæ aliæ rationes congruentiæ huic rationi sint annexæ.

1. Ad illud quod primo opponitur in contrarium, quod hominem totum assumpsit, ut totum beatificaret, dicendum quod ista non est ratio præcipua, sed annexa principali, pro eo quod si Deus nunquam incarnatus esset, homo glorificatione corporis sui, et visione Dei, perfecte et totaliter esset beatus : visio enim Christi corporalis spectat non ad essentialem completionem beatitudinis, sed ad quoddam accidentale gaudium : et hoc patet, quod alii sensus beatificabuntur (*a*) ut visus, et tamen objecta sibi correspondentia non habebunt, ut tactus et gustus. Præterea aspectus Christi non erit minus beatus conversus ad alia corpora videnda, quam aspectus aliorum conversi ad videndum corpus ipsius. Gloria enim sensuum exteriorum erit per redundantiam delectationis venientis a parte superiori ex visione Dei, cujus visio adeo reficit, cum perfecte apparet, ut nihil ultra sit necessarium animæ ad ejus beatitudinem : quoniam omne aliud bonum et pulchrum, ad illud comparatum, quasi nihil est, nec intendere potest essentiale gaudium. Unde multum derogare videtur summo bono, qui dicit ipsum non sufficere absque bono creato sibi adjuncto ad hominem perfecte beatificandum, nisi hoc dicat venire propter imperfectionem sensus, qui ad ipsum non potest pertingere : sed tunc plura obviabunt, sive ratione sensuum aliorum, qui non habent objecta sua sicut visus, et tamen perfecte beatificati sunt; sive ratione aspectus Christi, qui ad alios sanctos aspicit; sive ratione perfectionis beatitudinis, quæ non facit hominem aliquod extrinsecus mendicare; sive etiam quia oppositum non posset intelligi, quod gloriosus homo posset a Christi præsentia absentari absque gloriæ suæ detrimento.

2. Ad illud quod opponitur, quod in humana natura data est congruitas vel idoneitas ad incarnationem, dicendum quod illa idoneitas attenditur ex parte reparabilitatis hominis principaliter, quamvis ratione dignitatis et aliarum conditionum aliquo modo attenditur : et ideo sicut homo non fuisset reparatus, si non cecidisset, quamvis esset reparabilis ; sic divinitati non esset unitus, quamvis esset unibilis. Non tamen frustra illa potentia fuisset, quia multæ sunt potentiæ et idoneitates, quæ ad actum non perducuntur, nec tamen frustra sunt, quia nobilitati et dignitati naturæ attestantur. Nec dicitur potentia frustra, si non reducitur ad actum; sed tunc frustra est, dum ad actum non reducitur, et tamen ad actum exigit eam reduci tempus et locus.

3. Ad illud quod opponitur, quod decet Dei sapientiam, prudentiam, et potentiam in statu innocentiæ manifestari, dicendum quod (*b*) se manifestabat sufficienter per opus creationis, et distinctionis, et ornatus : ideo si illa perstitissent, cum valde bona essent, non oportuisset novum modum agendi superaddere ad manifestationem, quemadmodum opera miraculosa facta sunt post hominis lapsum, quæ non oportuit fieri ante, quia Dei potentia, sapientia et bonitas satis nota esset, et satis in suis effectibus reluce-

(*a*) *Cæt. edit.* beatificantur— (*b*) *Cæt. edit. add*, satis.

ret. Nunc autem congruum est et decens Deum multa opera facere miraculose ad manifestationem suæ potentiæ pro confirmatione fidei nostræ : sic etiam in proposito intelligendum est, sicut dicunt sancti. Quia ergo homo per peccatum interius lumen obfuscatum habebat, et conversus fuerat ad sensibilia, et illa amabat, ideo Deus invisibilis factus est visibilis in carne, ut per visibilia reduceret ad invisibilia cognoscenda et amanda. Et hoc est, quod dicit Gregorius in quadam præfatione[1] : *Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.*

4. Ad illud quod opponitur, quod ita difficile est promereri vitam æternam, sicut satisfacere pro offensa, dicendum quod falsum est, quia ad meritum vitæ æternæ sufficit complacentia[2] ex parte merentis; ad hanc autem complacentiam sufficit gratia divina. Et quia divinam gratiam poterat homo habere per missionem Spiritus sancti et Filii in mentem, absque Filii missione in carnem; hinc est quod ad perfectionem meriti vitæ æternæ non oportuit incarnationem intervenire. Ad satisfaciendum autem non solum requiritur quod satisfaciens placeat, sed quod damnum recompensare valeat, et honorem Deo sublatum restituat, sicut melius videtur infra[3] : et ideo non fuit tanta necessitas incarnationis propter necessitatem merendi, sicut propter necessitatem satisfaciendi. Et quod illud sit verum, planum est in angelis, quorum natura non est unita Verbo, et tamen meruerunt vitam æternam. Propterea, esto quod tantæ difficultatis sit, non tamen oportet quod propter hoc necessaria sit incarnatio, pro eo quod Spiritus sanctus ipse, qui per charitatem movet animam, dignam eam facit gloria sempiterna : unde neutrum fit sine missione alicujus personæ : sed ad satisfaciendum necessaria est missio in carnem, quia, sicut infra[4] patebit, congruentissimus modus fuit satisfaciendi per mortem et passionem, sicut congruentissimus modus est ad merendum per charitatem et dilectionem.

5. Ad illud quod opponitur, quod anima Christi educi debuit principali intentione, dicendum quod Deus, qui (*a*) ab æterno præscivit lapsum humani generis, ideo fecit, quia se recuperaturum cognovit : et ideo principalius in intentione fuit reparatio lapsi, quam conditio ejus ad lapsum possibilis. Et propter hoc non sequitur, quod Deus non prædestinaverit Christum principaliter, sicut et alios, imo multum principalius. Hoc enim teneret, si Deus in conditione generis humani non præcognovisset eorum lapsum : tunc enim quasi præter intentionem subsecutum fuisset.

6. Ad illud quod opponitur, quod humana natura est exaltata propter incarnationem, dicendum quod absque dubio verum est : sed ex hoc non sequitur quod reportaverit ex malitia commodum, quia hoc non fuit ex sua malitia, sed ex summa benignitate divina et sapientia. Quia enim sapientia Dei vincit malitiam, hinc est quod non patitur esse malum aliquod, de quo non eliciat bonum, et etiam majus bonum : alioquin non perfecte malitiam vinceret. Et propterea contra prævaricationem Adæ, qui totum genus humanum infecit, statuit rectitudinem secundi Adæ[5], qui pro toto genere humano possit satisfacere, et cujus obedientia multo plus sibi placeret, quam inobedientia primi Adæ potuit displicere. Similiter hoc fuit ex bonitate divina, ex qua Deus plenus est dilectione et misericordia. Et ideo diligentibus se, quos sanctos vocavit secundum propositum suum, omnia fecit eis cooperari in bonum : unde Filium Dei incarnari non fecit nostra malitia, sed Dei charitas nimia et misericordia, secundum quod dictum est in auctoritate prius posita[6] : *Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam*, etc.

[1] In *Præf. Nativ. Dom.*— [2] Id est, quod qui meretur, Deo placeat. — [3] Dist. II, per totum. — [4] Dist. XX, q. II et IV.— [5] I *Cor.*, XV, 45 et s.; *Rom.*, V, 19.— [6] *Ephes.*, II, 4.

(*a*) *Cæt. edit.* quia.

7. Ad illud quod opponitur, quod Christus est caput Ecclesiæ secundum humanam naturam, dicendum quod duplex est capitis proprietas : una quæ attenditur secundum conformitatem ad membra; alia quæ attenditur secundum donorum gratuitorum influentiam. Ratione primæ proprietatis, Christus caput est in quantum homo ; ratione secundæ, Christus caput est in quantum Deus : et ratione hujus principaliter tenet rationem capitis : et ideo, esto quod incarnatus non esset, adhuc Ecclesia capite non careret, quia caput viri esset Deus, et ita Ecclesia hominum caput haberet Deum, sicut habet Ecclesia angelorum : et ideo non sequitur quod corpus Ecclesiæ esset acephalum, quamvis non haberet caput secundum omnem proprietatem, quam habet modo (*a*) : haberet enim tunc caput Deum, sicut nunc habet Ecclesia angelorum.

8. Ad illud quod opponitur, quod matrimonium signat conjunctionem naturarum, dicendum quod matrimonium duplicem habet significationem : signat enim conjunctionem Dei ad Ecclesiam secundum charitatem, et signat etiam conjunctionem secundum unionem in personæ unitate : et utramque harum significationum habet secundum statum lapsus; alteram autem habuisset, si stetisset ; et ideo non esset falsum signum. Sicut enim matrimonium nunc est in officium et remedium, tunc autem solum in officium ; sic matrimonium duplex habet signatum, tunc autem unum.

9. Ad illud quod opponitur, quod quadruplex est modus productionis hominum, dicendum quod ille quartus modus producendi hominem non est de perfectione universi, sed supra perfectionem universi. Et ideo Jeremias vocat illud *novum*, cum ait[1] : *Novum faciet Dominus super terram :* hoc autem novum Dominus non fecisset, nisi aliqua veteratio præcessisset. Et ideo non sequitur quod, si homo stetisset, quod talis modus producendi hominem esset; nec ex hoc sequitur quod universum sua perfectione careret : sicut etiam non potest argui imperfectio universi quantum ad suscitationem mortui, quam Deus non fecisset, si homo perstitisset. Posset etiam dici quod de illo modo productionis non potest argui veritas incarnationis, quia Deus posset producere hominem de muliere absque viro, qui tamen non esset Deus. Hæc autem omnia absque præjudicio dicta sunt : non enim volo bonitatem Dei coarctare, sed nimietatem charitatis suæ erga hominem lapsum commendare, ut affectus nostri excitentur ad amandum ipsum, dum attendimus nimiæ dilectionis ejus excessum, etc.

QUÆSTIO III.

An ex tribus personis divinis congruum fuerit Filium incarnari [2].

Quæ trium personarum fuerit magis idonea ad incarnationem; et ostenditur primo, quod persona Patris. Illius enim est recreare, cujus est creare : sed creatio maxime attribuitur et convenit potentiœ Patris : ergo et recreatio : ergo pari ratione videtur quod et incarnatio. Ad opp.

2. Item illius est filios adoptare, cujus est generare : sed incarnatio ordinatur ad adoptionem, sicut dicitur *ad Galatas* [3] : ergo videtur quod maxime convenit ei, cui convenit generare : ergo maxime convenit Patri incarnari.

3. Item Filius totum quod habet, habet a Patre : ergo magis decet habere Patrem aliquid quod non habeat Filius, quam Filium habere quod non habeat Pater : si ergo incarnatio facit humanam naturam haberi a persona quæ incarnatur, videtur quod hoc

[1] *Jerem.*, XXXI, 22. — [2] Alex. Alensis, p. III, q. II, memb. 5, art. 1 ; S. Thom., p. III, q. III, art. 8; et III *Sent.*, dist. I, q. II, art. 1 et 4; Ægidius Rom., III *Sent.*, dist. I, p. II, q. IV; Richard., III *Sent.*, dist. I, art. 2, q. III; Thom. Argent. III *Sent.*, dist. I, q. I, art. 2; Petrus de Tarantas., III *Sent.*, dist. I, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. I, q. VIII. — [3] *Galat.*, IV, 5.

(*a*) *Cæt. edit.* modus.

magis competat personæ Patris, quam personæ Filii.

Quod autem magis competat personæ Spiritus sancti, ostenditur : quia quod maxime habet rationem gratiæ, maxime competit missioni Spiritus sancti : sed quod Deus factus est homo, hæc est summa gratia, sicut vult Augustinus, *de Trinitate* [1] : ergo videtur quod hæc magis debuit esse in persona Spiritus sancti, quam in persona Filii.

4. Item Spiritus amoris facit nos filios Dei adoptivos, secundum illud [2] : *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum*, etc. Ergo si incarnatio est ut fiamus filii Dei adoptivi, videtur quod incarnatio maxime debuerit esse in persona Spiritus sancti.

5. Item *mitti* dicit subauctoritatem in misso : ergo ei magis convenit mitti, in quo magis reperitur ratio subauctoritatis : sed ratio subauctoritatis magis reperitur in persona Spiritus sancti, quam Filii : ergo si incarnatio est in carnem missio, videtur quod magis conveniat Spiritui sancto, quam Filio.

Fundam. Quod autem magis competat Filio, videtur : magis decet personam mediam tenere rationem mediatoris, quam aliam : sed incarnatio est ordinata ad effectum mediatoris : persona autem media in Trinitate est persona Verbi : ergo, etc.

Item magis decet Filium Dei esse filium hominis, vel virginis, quam aliam personam : sed per incarnationem ille qui incarnatur, efficitur filius virginis : ergo videtur quod personam Filii incarnari (*a*) sit magis decens et congruum.

Item convenientius est filium supplicare patri, quam aliam personam : sed incarnatio ad hoc ordinatur, ut sit aliquis mediator, qui pro hominibus intercedat ad Deum : ergo, etc.

[1] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. XIX, n. 24.— [2] *Rom.*, VIII, 15. — [3] Imo Fulgent., *de Fid. ad Petr.*, cap. II, n. 12.

(*a*) *Edit. Ven.* incarnati. — (*b*) *Cæt. edit.* deest in textu *de Fide*.

CONCLUSIO.

Etsi unaquæque divinarum personarum potuerit incarnari, congruentius tamen fuit ut Filius incarnaretur.

Resp. ad Arg. Dicendum quod persona Verbi ad incarnationem inter cæteras personas fuit magis idonea, sive loquamur de ipsa incarnatione in se, sive prout ordinata est ad humani generis redemptionem. Si enim loquamur de ipsa incarnatione in se, magis congruum fuit personam Filii incarnari, et in quantum est imago, et in quantum est verbum, et in quantum est filius. In quantum est imago, quia homo assumptibilis erat ratione dignitatis imaginis : et quia Filius est imago Patris, ideo magis conveniens erat Filii personam assumere carnem. Rursus, quia Filius Dei verbum est Patris, sic procedit ab ipso, ut Pater se manifestet per ipsum : et ideo sicut ad intentionis manifestationem verbum intellectuale copulatur voci sensibili, sic ad divinitatis revelationem Verbum Patris congruum fuit uniri carni. Postremo, quia Filius est semel genitus ab æterno, et sic congruebat eum carnem assumere, ut esset de genere hominum, et ita hominis filium : et ideo decebat ipsum magis incarnari, quam Patrem et Spiritum sanctum. Et hoc est quod dicit Augutinus [3] in libro *de Fide* (*b*), et Magister in littera, quod Dei Filius non quæsivit nisi matrem in terris, quia jam habebat patrem in cœlis. Magis ergo decens fuit Filium incarnari, quam aliam personam, si loquamur de ipsa incarnatione secundum se. Fuit etiam magis congruum, si loquamur de ipsa incarnatione secundum comparationem ad generis humani redemptionem : et hoc apparet, si consideremus hominis lapsum, et reparandi modum, et reparationis fructum. Si consideremus hominis lapsum, videbimus quod lapsus fuit appetendo falsam Dei similitudinem et æqualitatem : et quia Filio primo attribuitur æqualitas, hinc est quod quasi ex ipso sumpsit homo lapsus

occasionem, et ideo inde sumere debuit reparationem. Et hoc dicit Bernardus, explanans illud *Jonæ* cap. I[1] : *Propter me orta est hæc tempestas* (*a*) *: tollite me, et mittite in mare.* Aut certe in hoc quod homo præsumpserat Dei similitudinem, directe contra Filium peccavit : et ideo Filio magis competebat vindicta et indulgentia. Et hoc est quod dicit Anselmus in libro *Cur Deus homo*[2] : « Homo pro quo erat moriturus, et diabolus quem erat expugnaturus, ambo falsam Dei similitudinem præsumpserant. Unde specialius adversus Filium peccaverunt. » Illi itaque, cui specialiter fit injuria, convenientius attribuitur culpæ vindicta et indulgentia. Rursus, si consideremus modum reparationis, magis competit Filio : reparati enim sumus per Mediatoris obedientiam et supplicationem : et quia magis competit filium supplicare patri et obedire, hinc est quod magis competit personæ Filii incarnari, quam alii. Unde Anselmus, in libro primo *Cur Deus homo*[3] : « Convenientius sonat filium supplicare patri, quam aliam personam. » Postremo, si consideremus reparationis fructum vel effectum, magis competebat Filio incarnari, quia incarnatio ad hoc ordinatur, ut simus filii Dei : si ergo posterius per illud habet reduci, quod est prius in eodem genere, congruum fuit ut filii Dei efficeremur per eum, qui est filius naturalis. Unde Augustinus, in tertio decimo (*b*) *de Trinitate*[4] : « Ut homo ex Deo nasceretur, primo ex ipsis natus est Deus. Oportuit enim ut per eum efficeremur filii adoptivi, qui est filius naturalis. » Et sic patet per omnem modum quod congruentius fuit Filium incarnari, quam alium. Unde concedendæ sunt rationes, quæ ad hoc inducebantur.

1. Ad illud quod opponitur, quod Patri magis convenit opus recreationis, sicut et creationis, dicendum quod Pater sic est auctor recreationis, sicut et creationis : et sicut per Verbum omnia fecit, sic etiam per Verbum omnia refecit. Sed ex hoc non sequitur quod Pater magis debuerit incarnari ; quia incarnatio non respicit personam auctoris, sed mediatoris : et quia ratio mediatoris non convenit Patri, sed potius Filio, hinc est quod non sequitur quod incarnatio magis conveniat Patri, quam Filio ; imo potius e converso.

2. Ad illud quod opponitur de adoptione, dicendum quod verum est quod adoptio convenit Patri tanquam principali auctori : sed hoc non oportet facere nisi per Filium, cujus tota est hæreditas, et per quem alii ad hæreditatem debent admitti.

3. Ad illud quod opponitur, quod Filius habet a Patre quidquid habet, dicendum quod Filius dicitur aliquid habere per naturalem originem, aliquid per gratuitam unionem. Si primo modo intelligatur, quidquid habet, habet a Patre, ita quod idem quod est in Filio a Patre, est in Patre a seipso, in essentialibus loquendo. Si autem loquamur de eo quod habet per gratuitam unionem, sic habet a Patre tanquam a principio effectivo, non tanquam a generante, quia secundum illud Filius est minor Patre : et quia magis decet Filium secundum humanam naturam esse minorem Patre, hinc est quod isto modo magis competit Filium habere aliquid quod non habeat Pater, quam e converso.

4. Ad illud quod opponitur, quod magis convenit Spiritui sancto, quia hæc est summa gratia, dicendum quod per illam rationem non concluditur quod incarnatio debeat fieri in persona Spiritus sancti, sed quod opus incarnationis debeat attribui Spiritui sancto : et hoc melius videbitur infra[5]. Et similiter respondendum est ad hoc, quod sequitur de adoptione.

5. Ad illud quod opponitur de missione, dicendum quod missio in carnem fuit ad redimendum a servitute : et quia oportet prius hominem liberari a servitute, quam adop-

[1] *Jon.*, I, 12. — [2] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. II, c. IX. — [3] *Ibid.* lib. I, c. VII. — [4] Aug. *de Trinit.*, lib. XIII, c. I. et seq ; *de Nativit. Domini*, serm IX, al. CXCII, n. 1. — [5] Dist. IV, art. 1, q. 1.

(*a*) Vulg., *Propter me tempestas hæc grandis venit.* — (*b*) *Cod. edit.* 3.

tari in filium, hinc est quod missio in carnem ei personæ competebat, cui primo competebat mitti : et quia persona Filii habet mitti solum a Patre, persona Spiritus sancti habet mitti ab utroque, hinc est quod primo decebat Filium mitti in carnem, ut, redemptione facta, idem ipse cum Patre mitteret Spiritum sanctum in mentem. Et hoc est quod dicit Apostolus[1] : *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum*, etc. Et post : *Ut adoptionem filiorum Dei*, etc. Et post : *Quoniam autem estis filii Dei, misit Deus spiritum Filii sui in corda vestra*. Præterea non sequitur quod si major ratio subauctoritatis est in Spiritu sancto quam in Filio, quod propterea debuerit in carnem mitti; imo potest inferri contrarium : Pater enim, quia a nullo est, non debuit mitti. Et hoc est quod ait Augustinus, *de Trinitate*[2] : « Conveniens non erat ut Pater ab alio mitteretur, quia ab alio non erat. Conveniens autem fuit, ut primo Filius mitteretur, quia a solo Patre est; deinde Spiritus sanctus, quia est a Patre, et Filio. » Primo Filius venit, ut homines liberarentur : deinde Spiritus sanctus, ut homines beatificarentur.

QUÆSTIO IV.

An congruo tempore Filius Dei sit incarnatus [3].

Ad opp. Quo tempore fuerit magis congruum Filium Dei incarnari ; et videtur quod in primordio temporum : primo, per illud quod dicitur[4] : *Consummavit Deus sexto die opus suum :* sed consummatio operum maxime competit in opere incarnationis, sicut superius[5] tactum est : ergo videtur quod incarnari debuerit in aliquo illorum sex dierum.

2. Item magnitudo amoris non tantum facit dona multiplicari, sed accelerari : sed[6] *Deus propter nimiam charitatem suam misit Filium suum in similitudinem carnis peccati :* ergo videtur quod congruum fuerit Filium Dei incarnari statim, cum homo indiguit : sed homo statim indiguit cum lapsus fuit : ergo, etc.

3. Item, si Christus ab initio temporis venisset, multi ad viam veritatis venissent, sicut dicitur[7] : *Olim si in Tyro et Sidone*, etc. Sed ad divinæ dignitatis magnitudinem spectat quod velit omnes salvos fieri : ergo multo magis videtur quod congruum fuerit Filium Dei incarnari in primordio temporum.

4. Item ægro in periculo mortis succurri debet sine mora : sed homo cum peccavit, periculosissime ægrotavit : si ergo homini ægrotanti succurritur per Filii incarnationem, videtur quod statim debuerit incarnari.

Sed contra per *Ecclesiastem*[8] : *Omnia tempus habent :* et hoc ipsum dicitur in *Ecclesiastico*[9] *: Omnia in tempore suo comprobabuntur* : ergo, si nullum tempus est adeo congruum beneficio plenissimo, sicut tempus plenitudinis, videtur quod Filius Dei debuerit tunc incarnari, quando venit plenitudo temporis : ergo non in primordio temporis. Fundam.

Item Deus in omnibus operibus suis maxime servat ordinem ; et sicut est ordo et gradus in provectu ætatis, sic est ordo et gradus in provectu mundi : ergo sicut magis homo dispositus est ad sapientiam in ætate provecta, quam in ætate juvenili, quia[10] *in antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia,* videtur quod major sit congruitas, quod divina sapientia incarnaretur, et de cœlis mitteretur missione perfecta in plenitudine temporum, quam in principio.

Item opus incarnationis et redemptionis magis se tenet cum opere glorificationis, quam cum opere primæ conditionis : sed opus glorificationis habet esse in fine tem-

[1] *Galat.*, IV, 4, 5, 6. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. II, c. V, n. 8; lib. IV, c. XX, passim. — [3] *Cf.* S. Thom., p. III, q. I, art. 5 et 6; et III *Sent.*, dist. I, q. I, art. 4; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. II. p. II, q. V; Richard., III *Sent.*, dist. I, art. 2, q. V; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. I, q. VIII. — [4] *Gen.*, II, 2. — [5] Hoc ipso art., q. I. — [6] *Ephes.*, II, 4; *Rom.*, VIII, 3. — [7] *Matth.*, XI, 21. — [8] *Eccl.*, III, 1. — [9] *Eccli.*, XXIX, 40. — [10] *Job.*, XII, 12.

(a) *Cæt. edit.*, qui.

poris, opus conditionis habet esse in principio : ergo videtur quod opus incarnationis magis debuerit perfici in approximatione ad finem temporum, quam in initio.

Item beneficium incarnationis nulli est utile, nisi ei qui illud recognoscit et pro illo est gratus : sed dilatio beneficii facit ad ejus cognitionem et acceptationem : ergo videtur quod Dei Filius non debuerit statim a primordio temporum incarnari, sed per longa tempora, in quibus posset expectari et desiderari.

CONCLUSIO.

Pluribus rationibus fuit consonum ut Filii Dei incarnatio in fine temporum fieret potius, quam in principio.

Respond. ad argum. Dicendum quod sicut rationes ostendunt, et ipsa divina operatio comprobat, magis congruum fuit Filium Dei incarnari quasi in fine sæculorum, quam in principio. Potest autem hujus quadruplex ratio assignari, quare tamdiu incarnari distulerit. Prima est propter peccatum hominis puniendum : in hoc enim manifestatur divinæ ultionis severitas, quæ tantos clamores et luctus hominum tanto tempore sustinuit, antequam vellet descendere : et ipse Adam cum posteritate sua tanto tempore expectavit in lymbo exulans a paradiso : et hoc propter manifestationem divinæ justitiæ, quæ nihil inultum dimittit. Secunda ratio fuit propter morbum melius curandum : morbus enim spiritualis non curatur debite, nisi infirmus prius eum cognoscat, et pro curatione ejus gratus existat. Plus enim homo ægrotat per ingratitudinem pro curatione, quam per culpæ commissionem : et ideo debuit Deus beneficium incarnationis differre, ut homo convinceretur de impotentia et ignorantia, antequam curaretur, et in lege indita, et in lege scripta; ut sic convictus confugeret ad divinam gratiam, et confugiens curaretur efficaciter. Tertia ratio est propter ordinem universi servandum : quia enim hoc erat plenum et maximum beneficium, differri debuit usque ad plenitudinem dierum. Et propter hoc dicit Apostolus ad Galatas[1] : *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium*, etc. Quarta ratio fuit propter incarnationis beneficium amplius commendandum : quod enim amplius differtur et diutius desideratur, pretiosius reputatur : et ideo beneficium incarnationis, quod est inter Dei beneficia pretiosissimum, prius debuit esse desideratum et expectatum, quam exhibitum. Et propterea magis congruum fuit Filium Dei incarnari in fine temporum; et concedendæ sunt rationes, quæ hoc probant.

1. Ad illud quod opponitur primo in contrarium de consummatione divinorum operum, dicendum quod in opere incarnationis non attenditur consummatio quæ quidem sit de opere primo universi, sed consummatio omnem consummationem superexcedens : et ideo non spectat ad opera sex dierum, in quibus universum conditum est et fabricatum quantum ad ea, quæ spectant ad complementum primarium.

2. Ad illud quod opponit, quod magnitudo amoris facit beneficia accelerari, dicendum quod verum est quando acceleratio doni prodest ei, quem amat; sed quando dilatio magis prodest, quam acceleratio, tunc amor potius facit differre, quam accelerare. Præterea amor divinus non operatur secundum impetum, sed secundum dispositionem et regulam sapientiæ : et ideo dona non accelerat, nisi servato debito et congruo ordine. Et propter hoc, quia ordinis congruitas exigebat dilationem, ideo amoris immensitas non faciebat accelerationem.

3. Ad illud quod objicitur, quod multi essent salvati si Deus venisset citius, dicendum quod Deus bonum commune præponit bono privato, et bonum totius universitatis præponitur bono personæ singularis : et ideo, cum ordinis exigentia hoc requireret, ut Deus in fine temporum incarnaretur, usque

[1] *Gal.*, IV, 4.

ad sextam ætatem fuit dilatum. Neque propter utilitatem aliquarum personarum existentium in prioribus ætatibus accelerari debuit divinum beneficium : placuit enim universitatis Conditori in aliis servare severitatem justitiæ, in aliis manifestare benignitatem misericordiæ.

Ad illud quod opponitur de ægro, quod statim debet ei succurri, dicendum quod nunquam defuit divinus succursus : nam ipsa expectatio, et fides futuri adventus erat eis in remedium salutare et sustentationem, quousque veniret ille qui consummaret : unde omni tempore fuerunt aliqua sacramenta, quæ attulerunt ægris remedium salutare : licet alia, et in diversis fuerint temporibus instituta, sicut etiam libro quarto [1] expressius habetur manifestatum.

DISTINCTIO II

QUOD TOTAM HUMANAM NATURAM ACCEPIT, CARNEM VIDELICET ET ANIMAM, IDQUE SIMUL ; CARNEM TAMEN MEDIANTE ANIMA.

De incarnatione per omnia, sive de unione naturarum in Christo ex parte naturæ assumptæ.

Et quia in homine tota humana natura vitio corrupta erat, totam assumpsit, id est animam et carnem, ut totam curaret et sanctificaret. Quod autem humanæ naturæ, sive humanitatis vocabulo anima et caro intelligi debeant, aperte docet Hieronymus in *Expositione catholicæ fidei*, dicens [2] : « Sic confitemur in Christo unam Filii esse personam, ut dicamus duas perfectas et integras esse substantias, id est deitatis et humanitatis, quæ ex anima continetur et corpore. » Ecce aperte ostendit humanitatis nomine animam et corpus intelligi, quæ duo assumpsisse Dei Filius intelligitur, ubi hominem sive humanitatem, vel humanam naturam accepisse legitur. Errant ergo qui nomine humanitatis non substantiam, sed proprietatem quamdam, a qua homo nominatur, significari contendunt, ubicumque humanitas Christi memoratur. Ait enim Joannes Damascenus [3] : « Sciendum quidem est, quod deitatis et humanitatis nomen substantiarum, id est naturarum est repræsentativum. » Natura enim non sic accipitur in Christo, ut cum dicitur una natura esse omnium hominum : quod evidenter idem Joannes ostendit, differentem rationem dicti assignans, cum natura humana in Christo nominatur, et cum una dicitur natura omnium hominum. Ait enim [4] : « Cum unam hominum naturam dicimus, sciendum est quod non considerantes ad animæ et corporis rationem hoc dicimus. Impossibile enim est unius naturæ dicere Domini corpus et animam, ad invicem comparata. Sed quia plurimæ personæ hominum sunt, omnes autem eamdem suscipiunt rationem naturæ : omnes enim ex anima et corpore compositi sunt, et omnes naturam animæ participant, et substantiam corporis possident; communem speciem plurimarum et differentium personarum, unam naturam dicimus, uniuscujusque scilicet personæ duas naturas habentis, et in duabus perfecte naturis, animæ scilicet et corporis, existentis. » In Domino autem Jesu Christo non est communem speciem accipere. Neque enim factus est, nec est, nec aliquando fiet alius. Sed Christus ex deitate et humanitate, in deitate et humanitate, Deus perfectus, idem et homo perfectus. Totam ergo hominis naturam, id est

[1] Dist. I, q. I. — [2] Hieron., *Expos. orth. fid. ad Damas.*, — [3] Damasc., *de Orth. Fide*, lib. III. c. IV, in princ. — [4] *Ibid.*, c. III, in med.

animam et carnem, et horum proprietates sive accidentia assumpsit Deus, non carnem sine anima, nec animam sine carne, ut hæretici voluerunt, sed et carnem et animam cum sensibus suis. Unde Joannes Damascenus ait [1] : « Omnia quæ in natura nostra plantavit Deus, Verbum assumpsit, scilicet corpus, et animam intellectualem, et horum idiomata. Totus enim totum assumpsit me, ut toti mihi salutem gratificaret. Quod enim inassumptibile est, incurabile est.

De unione Verbi et carnis mediante anima.

« Assumpsit ergo Dei Filius carnem et animam, sed carnem mediante anima. Unitum est carni, per medium intellectum, Verbum Dei. Tantæ enim subtilitatis atque simplicitatis est divina essentia, ut corpori de limo terræ formato uniri non congruerit, nisi mediante rationali essentia. » Illa autem unio inexplicabilis est adeo, ut etiam Joannes ab utero sanctificatus, se non esse dignum fateatur [2] *solvere corrigiam calceamenti* Jesu ; quia illius unionis modum investigare, aliisque explicare non erat sufficiens. « Non sunt ergo audiendi [3], qui non verum hominem Filium Dei suscepisse dicunt, neque natum de femina, sed falsam carnem, et imaginem corporis simulatam ostendisse videntibus. In quem errorem prorumpunt, quia timent quod fieri non possit, scilicet, ne humana carne veritas et substantia Dei inquinetur : et tamen prædicant istum visibilem solem radios suos per omnes fæces et sordes corporum spargere, et mundos et sinceros servare. Si ergo visibilia munda visibilibus immundis contingi possunt, et non coinquinari, quanto magis incommutabilis et invisibilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus suscipiens, totum hominem sine sui commutatione assumpsit, et ab omnibus infirmitatibus liberavit? » Ecce hic dicit Dei sapientiam per spiritum assumpsisse animam, et per animam corpus « Spiritus enim, scilicet pars animæ superior, majori similitudinem Deo propinquat quam anima, scilicet ipsa eadem secundum inferiorem partem; et anima magis quam corpus : et ideo non incongrue anima dicitur assumpta per spiritum, et corpus per animam [4].

Quod Verbum simul assumpsit carnem et animam, et neque caro prius est concepta quam assumpta.

Si autem quæritur utrum Verbum carnem simul et animam assumpserit, an prius animam quam carnem, vel carnem quam animam, et utrum caro illa prius fuerit in utero Virginis concepta, et postea assumpta; verissime et absque ulla ambiguitate dicitur, quia ex quo Deus hominem assumpsit, totum assumpsit, simulque sibi univit animam et carnem; nec caro prius fuit concepta, et postmodum assumpta, sed in conceptione assumpta, et in assumptione concepta. Unde Augustinus [5], in libro *de fide ad Petrum* : « Firmissime tene, et nullatenus dubites non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero Virginis priusquam susciperetur a Verbo, sed ipsum Deum suæ carnis acceptione conceptum : ipsamque carnem Verbi incarnatione conceptam. » Idem in libro *de Trinitate* [6] : « Non esset Dei hominumque mediator, nisi esset idem Deus, idem homo, in utroque unus et verus, quam servilem formam a solo Filio susceptam tota Trinitas, cujus una est voluntas et operatio, fecit. » Non autem in utero Virginis prius caro suscepta est, et postmodum divinitas venit in carnem, sed mox ut Verbum venit in uterum, servata veritate propriæ naturæ factum est caro, et perfectus homo, id est in veritate carnis et animæ natus est. De hoc etiam Gregorius in *Moralibus ait* : « Angelo

[1] Damasc., *De orth. fide*, lib. III, c. VI. — [2] *Joan.*, I, 27. — [3] Aug., *de Agone Christ.*, c XVIII, n° 20. — [4] Auctor lib. *de Spir. et Anima*, c. XIV-XVI, inter opera S. Aug. — [5] Imo Fulgent. *de fid. ad Petr.*, c. XVIII. — [6] Aug., *de Trin.*, lib. I, cit. in Gloss. sup. cap. I, *ad Rom*, ibi : *Qui factus est ei* ; et Fulg. *de fid. ad Petr.*, c. II.

nuntiante et Spiritu adveniente, mox Verbum in utero, mox intra uterum Verbum caro [1]. »

EXPOSITIO TEXTUS.

Et quia in homine tota humana natura vitio corrupta erat.

Supra egit Magister de incarnatione ex parte personæ assumentis; in hac parte agit
Divisio. de eadem ex parte naturæ assumptæ. Dividitur autem pars ista in tres partes, in quarum prima determinat veritatem; in secunda confutat errores, ibi : *Non sunt ergo audiendi;* in tertia removet quamdam dubitationem, ibi: *Si autem quæritur, utrum Verbum carnem*, etc. Prima pars dividitur in duas partes: in prima parte determinat Magister de natura assumpta quantum ad partium suarum integritatem; in secunda, quantum ad ordinem, ibi : *Assumpsit ergo Dei Filius carnem et animam.* Subdivisiones autem partium manifestæ sunt in littera, etc.

DUB. I.

Omnia, quæ in natura nostra plantavit, etc.

Contra: Deus plantavit in primo homine immortalitatem : ergo assumpsit immortalitatem: quod falsum est, quia mortalis fuit. Item in natura nostra plantavit utrumque sexum, scilicet femininum et masculinum : ergo utrumque assumpsit; quod similiter falsum est.

Resp. Dicendum est, quod quædam plantavit Deus in natura nostra, quæ respiciunt ipsius constitutionem; quædam quæ respiciunt statum et accidentalem dispositionem. Cum ergo dicitur quod omnia assumpsit quæ plantavit, omnia dicit ibi quæ sunt de ipsius constitutione : cum ergo ipse arguit contra hoc de immortalitate et sexus distinctione, non instat secundum veritatem, sed propter prædicti communionem paralogizat, vel sophistice instat: et per hoc patent illa duo objecta.

[1] Greg., *Moral.*, lib. XVIII, c. xv et xxxvi.

DUB. II.

Si ergo visibilia munda, etc.

Contra : Ratio illa, quam assignat contra hæreticos, non videtur valere. Quamvis enim radii solis non inquinentur ex fœditate illuminabilis : anima tamen, quæ spiritualis est, inficitur ex conjunctione carnis. Præterea Filius Dei factus est passibilis propter assumptionem carnis : ergo similiter factus est carnalis : sed spiritus fœdatur et inficitur, quando carnalis efficitur : ergo videtur quod hæreticus verum dixit in hoc, quod dicebat deitatem ex sui societate cum carne maculari.

Resp. Dicendum quod exemplum illud bonum est contra hæreticos, et ratio est bona et efficax. Radius enim a rebus fœdis non inquinatur propter hoc, quia non communicat in materia transmutabili, nec etiam ab ea dependet. Si ergo veritas multo magis a rebus fœdis distat et est independens, necessario sequitur quod multo minus est contaminabilis. Nec valet illud de anima, propter hoc, quia anima, etsi sit spiritualis, habet tamen a corpore dependentiam et inclinationem. Ad illud vero quod opponitur, quod Filius Dei passibilis factus est, dicendum quod illud verum est propter communicationem idiomatum, non quod patiatur secundum divinam naturam, sed secundum naturam assumptam. Et similiter potest concedi quod sit carnalis secundum quod nominat naturam, sed non secundum quod nominat vitium, quia suscepit carnis passibilitatem, non vitiositatem. Cum ergo objicitur, quod spiritus inficitur cum carnalis efficitur, dicendum quod non valet, quia objicitur de carnali prout sonat in vitium.

DUB. III.

Nec caro fuit, etc.

Contra: Videtur hoc falsum, quia quod

non est, non potest assumi: sed caro quæ nondum concepta est, nondum est: ergo non est assumptibilis: ergo necesse est quod caro prius concipiatur, quam assumatur. Item non est assumptio nisi carnis jam organizatæ: sed ante organizationem præcedit formatio, formationem præcedit consolidatio, consolidationem conceptio: ergo, a primo ad ultimum (a), ante assumptionem est conceptio.

Resp. Dicendum quod est loqui de conceptione quantum ad ordinem temporis, et quantum ad ordinem naturæ. Si loquamur quantum ad ordinem naturæ, sic prior est conceptio, quam assumptio, sicut illæ rationes ostendunt. Si autem quantum ad ordinem temporis, sic non decet nec oportet ipsam esse antequam assumatur: quia utrumque fuit per virtutem infinitam, quæ subito potuit facere ut decuit, quia mulier non carnis frustum, sed virum debuit circumdare in angelica annuntiatione. Illud autem melius patebit sequenti distinctione, ubi Magister inquirit istam quæstionem.

DUB. IV.

Angelo annuntiante, etc.

Contra: Incarnatio excellentius opus est, quam gratiæ infusio: sed gratiæ infusio non fit per angelicam annuntiationem: ergo nec incarnatio. Item Deus vicinior erat beatæ Virginis cordi secundum gratiam, quam angelicæ menti; unde Bernardus[1]: « Virgo creditur exaltata super omnes ordines angelorum: » ergo potius debuit transire illuminatio per beatam Virginem ad Angelum, quam e converso. Est ergo quæstio, quare conceptionem Filii Dei præcessit angelica annuntiatio. Quæritur etiam de quo ordine angelus ille fuerit. Non enim videtur fuisse de superioribus angelis, quia dicit Dionysius quod qui præeminent, usum exterioris officii non habent. Nec de inferioribus, quoniam illi mysterium incarnationis ignorabant (b), et per Ecclesiam didicerunt. Unde quærit Isaias[2]: *Quis est iste, qui venit de Edom?* sicut exponit Gregorius.

Resp. Dicendum quod incarnationem debuit præcedere angelica annuntiatio, sicut hominis prævaricationem præcessit diabolica tentatio, ut sic ordo reparationis correspondeat ordini prævaricationis. Unde sicut diabolus tentavit mulierem, ut eam pertraheret ad dubitationem, et per dubitationem pertraheret ad consensum, et per consensum ad (c) lapsum; sic Angelus nuntiavit Virgini, ut nuntiando excitaret ad fidem, et per fidem ad consensum, et per consensum ad concipiendum Dei Filium per Spiritum sanctum. Alia etiam ratio ordinis fuit ibi, quia beata Virgo erat in statu viatricis; sed Angelus in statu comprehensoris: et ideo voluntatem Domini clarius pro illo tempore agnoscebat, et Deum videbat Angelus facie ad faciem; beata Virgo, per speculum et ænigma. Rursus Angelus erat Dei servus et minister: et beata Virgo electa et præelecta fuerat, ut esset Dei mater: quia ergo congruum est nescientem erudiri per nuntium intelligentem et cognoscentem voluntatem Dei, congruum est etiam ministrum famulari dominæ suæ; hinc est, quod decens et congrum fuit mysterium incarnationis per Angelum Virgini nuntiari. Tertia etiam ratio congruentiæ potest assignari, quia incarnatio et humani generis redemptio non tantum faciebat ad reparationem lapsus humani, verum etiam ad reparationem ruinæ angelicæ: et ideo angeli beati non debuerunt excludi. Unde sicut sexus muliebris non excluditur a cognitione mysterii incarnationis, et etiam resurrectionis; sic etiam nec angelicus nuntius: imo, ut patet, Deus angelo mediante nuntiat mulieri incarnationem, scilicet beatæ Virgini, et resurrectionem Magdalenæ: et sic patet, quod decens fuit ante incarnationem præcedere angelicam annuntiationem propter triplicem ordinem, videlicet reparationis generis

(a) *Cat. ed. non habent* ad ultimum — (b) *Cæt. ed.* ignorant — (c) *Al. deest* consensum ad. — (d) *Cæt. ed.* erudire.

[1] Bern., *de Assum. B. Mariæ.* — [2] *Isa.*, LXII, 1.

humani, ministerii angelici, et lapsus angelici restaurandi. Quod dicitur de gratia, quod non fit per angelicum ministerium; est dicendum quod gratia infunditur per ministerium humanum, et per verbum humanum : sed incarnatio, quæ est principium totius glorificationis, non per hominem debuit nuntiari, sed potius per angelum. Ad illud quod opponitur, quod propinquior erat Virgo Maria Deo, quam Angelus, dicendum quod verum est quantum ad gratiam electionis, sed non quantum ad gratiam comprehensionis. Ad illud quod opponitur, de quo ordine fuit, dicendum quod probabiliter creditur, quod fuit de ordine archangelorum, sicut canit Ecclesia. Unde si dicatur Gabriel fuisse summus inter angelos, hoc non intelligitur de angelo secundum quod est nomen naturæ, sed secundum quod est nomen nuntii, et secundum quod ad nuntianda exteriora progreditur : et hoc nihil impedit, quin Gabriel scire potuerit mysterium incarnationis, et alii angeli poterant ignorare. Vel posset dici quod inferiores angeli scierunt mysterium incarnationis, sed quærebant profunda divini consilii : et hoc melius cognoverunt post Filii exaltationem et veritatis prædicationem, quibus explicita et manifestata est multiformis Dei sapientia.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidunt quæstiones circa tria. Et quæritur primo de natura assumpta quantum ad unionis congruitatem; secundo quæritur quantum ad partium integritatem; tertio vero quæritur quantum ad dispositionis, sive medii necessitatem. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur utrum major sit congruitas ad unionem in rationali natura, quam in toto universo; secundo quæritur utrum major sit congruitas ad unionem in humana natura, quam in angelo; tertio quæritur utrum major sit congruitas ad unionem in tota specie, quam in uno individuo.

QUÆSTIO I.

An major sit congruitas ad unionem in rationali creatura, quam in toto universo [1].

Utrum major sit congruitas ad unionem in rationali creatura quam in toto universo, an e contrario; et quod major sit congruitas in rationali natura, videtur : primo, quia Deus assumpsit solam rationalem naturam : si ergo Deus semper facit quod melius est et magis congruum, videtur quod major sit congruitas in rationali natura, quam in tota machina mundana. Fundam.

Item natura creata assumpta est in unitatem personæ : et quod magis idoneum est ad unitatem personalem, magis idoneum est ad assumptionem. Si ergo dignitas personalis non est nisi in creatura rationali, videtur quod illam solam maxime congruum sit uniri.

Item gratia unionis est major, quam sit gratia fruitionis, vel beatificationis : sed sola natura rationalis est disposita ad fruitionem: ergo sola videtur, quod habeat congruentiam ad unionem.

Item totum universum factum est propter creaturam rationalem : ergo rationalis creatura excellentior est omnibus aliis creaturis, quæ sunt de constitutione universi : ergo ad Deum magis accedit : et quod magis ad Deum accedit, magis est congruum Deo uniri : ergo, etc.

Item universum totum non dicitur factum ad Dei imaginem et similitudinem, sed sola rationalis creatura : sed imago dicit similitudinem expressam : ergo inter omnes creaturas sola rationalis creatura expressius assimilatur Deo : sed istud solum est congruum ad unionem cum Deo, quod habet

[1] *Cf.* Alexander Alensis, p. III, q. II, memb. 7; S. Thom., p. III, q. IV, art. 1; et III *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1; et III, *contra Gent.*, c. LV; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. II, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. II, q. IV; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. II, q. 1; Gabr. Biel, III *Sent.*, dist. II, q. I.

expressam similitudinem cum eo : ergo idem quod prius.

Ad opp. Sed contra : 1. Augustinus *ad Volusianum*[1] : « In rebus mirabilibus tota ratio facti est potentia facientis : » ergo cum incarnatio sit assumptio creaturæ, et sit opus mirabile, videtur quod tota ratio assumptionis sit ex parte facientis : ergo non est major congruitas in rationali creatura, quam in alia natura creata.

2. Item infinite distantium non magis approximat unum, quam alterum : sed omnis creatura distat a natura divina in infinitum : ergo non est congruitas in rationali creatura magis, quam in aliis.

3. Item incarnatio facit aliquo modo ad complementum totius universi : sed magis perficeretur universum, si Deus uniretur ipsi toti, quam ipsi parti : ergo videtur quod magis sit habilis ad unionem universitas tota, quam rationalis creatura.

4. Item effectus universalis magis assimilatur causæ universali, quam effectus particularis : sed universum claudit in se universaliter omnem effectum Dei : ergo magis assimilatur Deo, quam rationalis creatura. Sed quod magis assimilatur Deo, majorem habet congruentiam ad unionem : ergo, etc.

5. Item illud est magis unibile, in cujus assumptione magis manifestatur divina potentia, sapientia et bonitas : sed universum est hujusmodi. Probatio minoris. Magis enim manifestatur divina potentia, sapientia et bonitas in conditione totius universitatis, quam alicujus ejus partis, quia cum quælibet pars ejus sit bona, ejus universum non est solum bonum, sed etiam valde bonum : ergo si magis manifestatur in universitatis conditione, multo magis videtur quod manifestetur in universitatis assumptione.

[1] August., *ad Volus.*, Ep. III, c. II, al. CXXXVII, n. 8.

CONCLUSIO.

Magis congruum fuit Filium Dei assumere naturam rationalem in unitate suppositi, quam naturam totius universi ratione unitatis, dignitatis personalis, et similitudinis.

Resp. ad Arg. Dicendum quod non est tanta nobilitas, vel congruitas ad unionem in totius universitatis assumptione, sicut est in ejus parte aliqua, utpote in rationali natura. Et ratio hujus est defectus unitatis, et personalis dignitatis, et similitudinis, sive conformitatis, quæ quidem non reperitur in tota universitate : et propterea non est idonea ad unionem cum persona divina, sicut rationalis creatura. Universum enim habet partium multitudinem differentium numero, genere et specie : et ideo non competit ad unionem cum Deo in hypostasis unitate. Habet etiam partes carentes vita, et ratione, et sensu ; et ideo deficientes ab excellentia proprietatis personalis : et propter hoc non habet idoneitatem ad unionem in unitate personæ. Habet etiam partes, in quibus reperitur solum ratio vestigii ; et ideo deficientes a conformitate expressæ similitudinis ; et propterea ineptas ad tantam excellentiam unionis. In rationali autem creatura reperiri potest unitas, et personalis dignitas, et expressa conformitas : et ideo major est in ea ad assumptionem idoneitas, sive congruitas. Et propterea rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1. Ad illud quod opponitur de verbo Augustini, quod tota ratio facti est potentia facientis, dicendum quod est ratio causalitatis, et ratio congruitatis : causalitatis in efficiendo, congruitatis in suspiciendo. Cum ergo dicit Augustinus quod ratio facti tota est potentia facientis, intelligit de ratione causalitatis, non de ratione congruitatis.

2. Ad illud quod opponitur de infinitate distantium, dicendum quod, sicut habitum est in primo et secundo libris, cum dicitur quod omnis creatura distat a Deo in infini-

tum, intelligitur de distantia per recessum ab æqualitate, et participatione æternæ naturæ : quia nihil univocum est creaturæ ad Creatorem, in nullo enim creatura Creatori potest æquari : sed non habet veritatem de distantia quæ attenditur per oppositionem ad convenientiam secundum rationem ordinis et imitationis : nam rationalis creatura immediate in Deum ordinatur, et expressissime inter creaturas Deum imitatur : et ratione hujus assimilationis et convenientiæ, habet rationem imaginis, et congruitatem respectu divinæ unionis.

3. Ad illud quod opponitur, quod incarnatio facit ad completionem universi, dicendum quod hoc accidit : tamen congruentius facit ad complementum universi in assumptione nobilissimæ creaturæ, quam omnium : quoniam multitudo habet reduci ad aliquod unum, sicut ad complementum : quia status est in unitate magis, quam in multitudine.

4. Ad illud quod objicitur, quod magis assimilatur universum totum, quam rationalis creatura, dicendum quod assimilari dicitur dupliciter : intensive, vel extensive. Et extensive verum est quod magis assimilatur mundo archetypo, sive Deo, major mundus, quam minor, sive universitas tota, quam rationalis creatura. Qualitative, sive intensive, est e converso, propter magnam distantiam aliquarum partium ejus, in quibus relucet divina bonitas de longinquo, sicut in vestigio.

5. Ad illud quod opponitur, quod magis manifestatur divina bonitas, sapientia et potentia, si assumeret universum, dicendum quod falsum est; quia facere per unionem quod asinus fieret Deus, vel aliquod aliud brutum, potius dedeceret divinam potentiam et sapientiam, quam commendaret. Facere autem quod homo sit Deus, in nullo præjudicat, nec potentiæ, nec sapientiæ, cum homo natus sit effici deiformis. Nec valet illud quod objicit, quod magis manifestatur divina potentia et sapientia in conditione universitatis, quam in conditione alicujus suæ partis, pro eo quod decet divinam sapientiam et potentiam non solum producere ad esse creaturas magis nobiles, sed etiam minus nobiles : et ideo tam in his, quam in illis, commendatur; et magis manifestatur in omnibus simul, quam in aliqua earum per se : non sic autem est de assumptione, sicut visum est.

QUÆSTIO II.

An congruentius fuerit naturam angelicam, potius quam humanam, assumi a Verbo [1].

Utrum major sit congruitas ad unionem in humana natura, quam in angelo, an e converso; et quod major sit in angelo, videtur : *Deus spiritus est,* sicut dicitur [2] : ergo creatura, quæ plus habet de ratione spiritualitatis, plus convenit cum Deo : et quæ plus convenit cum Deo, plus est unibilis in unitatem personæ : cum ergo natura angelica sit spiritualior quam humana, videtur, etc. Ad opp.

2. Item natura assumpta, eo ipso quo assumpta est, exaltata est super cæteras creaturas : sed quanto creatura est excellentior, tanto est idoneior exaltari : ergo cum natura angelica jure cæteris anteponatur, juxta quod dicit Richardus de Sancto Victore : « Ipsa est totius universitatis caput : » videtur quod magis decens fuerit ipsam uniri, quam humanam naturam.

3. Item natura angelica passa est ruinam, et in malum culpæ, et in malum pœnæ : ergo si divina misericordia condescendit miseriæ, et majorem abundantiam miseriæ convenit reperiri in angelica natura, quam in humana, videtur quod major sit in ea congruitas ad unionem, quam in humana.

[1] Alex. Alensis, p. III, q. II, memb. 6; S. Thomas, p. III, q. IV, art. 1; et III *Sent.*, dist. II, q. I, art. 1 : et IV *contra Gentes*, c. LV; Ægid. Rom. II, *Sent.*, dist. II, p. I, q. III; Richardus, III *Sent.*, dist. II, q. III; Thom. Argent., III *Sent.*, dist II, q. I, art. 1; Marsil. Inguen., III *Sent.*, q. II, art. 1; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. II, q. II; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. II, q. I, dub. II; Guil. Vorii., III *Sent.*, dist. II, q. 1. — [2] *Joan.*, IV, 24.

4. Item natura assumpta est principium nostræ reparationis : si ergo conveniens est quod reparatio fiat per ea per quæ fuit destructio, cum angelus fuerit totius prævaricationis principium, videtur quod angelus debuerit assumi ad complendum ministerium redemptionis : et ita major fuit congruitas in natura angelica, quam humana.

Fundam. Sed contra : Assumptio est actus personæ habentis distinctionem secundum originem : cujusmodi distinctio est in divinis personis : ergo illa natura, in qua habet esse distinctio personalis secundum originem, majorem habet congruitatem ad unitatem personalem, quam illa quæ caret hujusmodi distinctione : sed in hominibus est hujusmodi distinctio, in angelis vero non : ergo, etc.

Item assumptio creaturæ ad Creatorem in unitate personæ fuit ad humilitatis commendationem : sed major humilitatis dignatio apparet in assumptione hominis mortalis, quam spiritus immortalis : ergo videtur quod magis congruum fuerit ad unionem humana natura, quam angelica.

Item assumptio est principaliter propter generis assumpti reparationem : sed angeli qui lapsi sunt, peccaverunt peccato irremediabili, sicut superius in secundo (*a*) fuit ostensum; homines vero, peccato remediabili : ergo magis congruum fuit assumere humanam naturam, quam angelicam.

Item Deus quidquid facit, congruentissime facit : sed Deus [1] *nusquam angelos apprehendit :* ergo major fuit congruentia in humana natura ad unionem, quam in angelica.

CONCLUSIO.

Magis congruum fuit Verbum assumere naturam humanam, quam angelicam; et hoc, si attendatur humanæ naturæ institutio et reparatio.

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio major fuit congruentia ad unionem in creatura humana, quam in angelica. Et hoc quidem satis manifestat ipsa operatio divina:

(*a*) *Suppl.* libro.

Deus enim [2] *nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Ratio autem majoris congruentiæ dupliciter accipitur, videlicet secundum humanæ naturæ institutionem, et secundum ejusdem reparationem. Secundum namque humanæ naturæ institutionem major est congruitas in humana natura, quam in angelica; et hoc triplici de causa. Prima est propter personalem distinctionem, quæ quidem in humana reperitur secundum originem, et non in angelica : et ideo magis congruebat, quod persona Filii, quæ distinguitur a persona Patris secundum originem, eam naturam acciperet, in qua proprietatem filiationis retineret : et hoc quidem factum est in humanæ naturæ assumptione : nam idem ipse qui ab æterno erat Patris Filius, ex tempore factus est filius virginis matris. Secunda est propter majorem divini exemplaris repræsentationem, ratione cujus homo dicitur minor mundus. Anima enim rationalis non tantum repræsentat Deum prout consideratur in se, sed in quantum unitur corpori, quod regit, et in quo toto inhabitat, sicut Deus in majori mundo. Et hoc pluries dicit Augustinus, quod ratione majoris hujus conformitatis major erat ratio unibilitatis. Tertia ratio est propter multiplicem hominis compositionem. Quia enim homo compositus est ex natura corporali et spirituali, et quodam modo communicat cum omni creatura, sicut dicit Gregorius [3] : hinc est quod cum humana natura assumitur et deificatur, quodam modo omnis natura in ea exaltatur, dum in suo simili deitati unitur. Et hinc est, quod assumptio humanæ naturæ plus facit ad totius universi perfectionem, quam angelicæ, et ideo major est in ea congruitas ad unionem etiam secundum suam institutionem. Similiter et secundum reparationem major congruitas in ea reperitur ad unionem triplici de causa, scilicet quia homo magis indigebat, et minus indignus erat, et amplius ei proderat, ut Fi-

Congruitatis ratio duplex.

[1] *Hebr.*, II, 16. — [2] *Ibid.* — [3] Greg., *in Evang.*, hom. XXIX.

lius Dei assumeret naturam suam. Magis indigebat, quia totus lapsus fuerat. Minus indignus erat, quia per alium corruerat. Plus ei proderat, quia adhuc in malo obstinatus non erat. Quoniam ergo divina misericordia ista tria pensat in beneficiis, quæ impendit; hinc est quod Deus[1] *qui est dives in misericordia, propter nimiam charitatem, qua dilexit nos,* magis assumpsit humanam naturam, quam angelicam, quia major reperiebatur in ea congruentia ad suscipiendum tantum beneficium divinæ misericordiæ, et ut per illud relevaretur a miseria. Hæc autem ratio, quæ sumpta est ab humani generis reparatione, efficacior et principalior est, quam præcedens; quia, sicut supra ostensum fuit, præcipua ratio incarnationis fuit humani generis reparatio.

1. Ad illud ergo quod primo opponitur, quod angelus ratione spiritualitatis plus convenit cum Deo, quam homo, dicendum quod, etsi plus conveniat intensive, non tamen plus extensive : homo enim convenit in spiritualitate ratione animæ, et corpus superadditum facit ad conformitatis majoritatem: et sic utroque, videlicet spiritu et corpore, major sit repræsentatio exemplaritatis divinæ. Præterea præcipua ratio congruentiæ, respectu unionis, non attenditur respectu majoris congruentiæ in spiritualitate, sed potius majoris idoneitatis ad suscipiendum beneficium divinæ misericordiæ.

2. Ad illud quod opponitur de exaltatione naturæ assumptæ, dicendum quod, etsi angelus altior sit natura, quam homo; per gratiam tamen unionis magis decuit hominem, quam angelum exaltari, et ad confutandam superbiam Luciferi, qui Deo voluit æquari, et ad commendandam gratiam Dei, ut appareat quod sublimatio in gloria non sit ex natura, sed potius ex gratia divina. Et hæc est enim ratio, quare Dominus noster Jesus Christus magis elegit[2] *pauperes, et ignobiles*, quam *potentes, ut confunderet* alta, et *fortia*, et *non gloriaretur in conspectu ejus omnis creatura :* quia[3] *Regi sæculorum immortali et invisibili soli Deo* debet esse *honor, et gloria.*

3. Ad illud quod opponitur, quod angelus magis indigebat, quam homo, dicendum quod falsum est : homo enim totaliter indigebat, quia totaliter lapsus fuerat; angelus vero non. Et si objicias quod angelus lapsus magis indigebat, quam homo lapsus, dicendum quod etsi magis indigebat, minus tamen dignus erat, quoniam ex majori superbia peccaverat. Unde Bernardus, *in Cantica :* «Quis tam indiget misericordia, sicut miser? et quis tam indignus est misericordia, sicut miser superbus?» Præterea, ipsa assumptio angelicæ naturæ angelo lapso non prodesset, quia cum obstinati sint universaliter in malitia, non inflammarentur ad humilitatem, nec ad charitatem, per exhibitionem tanti beneficii et exempli. Et illud videmus hodie in multis peccatoribus, quibus propter suam perversitatem valde parum prodest incarnatio Christi.

4. Ad illud quod opponitur, quod prævaricatio sumpsit exordium ab angelo, ergo et reparatio similiter debet ab illo inchoare; dicendum quod prævaricatio generis humani sumpsit exordium a dæmone et ab homine; sed ab homine tanquam a principali auctore, a dæmone sicut a suggestore : et quoniam Christus auctor est nostræ redemptionis, ideo magis debet reparatio inchoari ab homine, quam ab angelo, ut sic reparatio inchoari ab homine, quam ab angelo, directe respondeat lapsui. Et quemadmodum diabolus in lapsu decepit Evam, sic in reparatione Gabriel instruxit Mariam. Et quemadmodum in primo Adam facta est nostræ prævaricationis consummatio, sic per secundum Adam facta est nostræ redemptionis perfectio : et sic patet responsio ad ea quæ objiciuntur.

[1] *Ephes.*, II, 4.— [2] I *Cor.*, I, 26-29.— [3] I *Tim.*, I, 17.

QUÆSTIO III.

An Verbum debuerit assumere totam naturam in specie potius quam in individuo [1].

Ad opp. Utrum major sit congruitas ad unionem in tota specie humana, quam in uno individuo; et quod major sit in tota humana specie, videtur, quia tota indigebat curatione. Et Damascenus dicit [2] : « Quod erat inassumptibile, erat incurabile : » ergo si propter curationem generis humani Deus naturam assumpsit, videtur quod magis congruum fuit totam speciem assumere, quam unam naturam singularem.

2. Item majoris potestatis debuit esse reparator, quam primus prævaricator. Sed in primo prævaricatore Deus posuit totam humanam speciem, ita quod nihil erat extra ipsum Adam, sed omnes in ipso erant : ergo videtur quod magis congruerit Dei Filium totam massam, quam Adam corruperat, assumere, quam aliquam ejus partem,

3. Item bonum est diffusivum sui : ergo magis bonum, magis diffusivum : ergo in maximo effectu bonitatis divinæ maxime se debet Deus diffundere : sed maximus effectus bonitatis divinæ fuit redemptio generis humani : ergo congruebat, quod maxime se diffunderet : ergo magis congruum fuit ut assumeret speciem, quam aliquam naturam particularem.

4. Item Filius missus est in mentem, et missus est in carnem : sed missio Filii Dei in mentem non tantum respicit unam animam singularem, sed omnem animam filiorum Dei per adoptionem : ergo pari ratione missio in carnem non debet esse in unum corpus singulare, sed in omnia corpora humana, vel saltem in aliqua, quæ conjuncta sunt animabus ad quas mittitur divina sapientia.

Fundam. Contra : natura non facit per plura, quæ potest facere per pauciora; et hoc facit ad ejus commendationem : similiter ergo Deus, qui est institutor naturæ : sed genus humanum potuit sufficienter reparari per unum hominem : ergo magis congruebat quod unum assumeret, quam plures.

Item decet humanam naturam assumptam haberi in præcipuo honore : sed si omnes assumpsisset, non esset magis honorabilis unus, quam alter; hoc quidem derogaret honori et dignitati Mediatoris : et nihil tale congruit fieri : ergo, etc.

Item si omnes assumpsisset, ergo assumpsisset peccatores : sed si nullo modo convenit mediatorem esse peccatorem, ergo non convenit Filium Dei assumere omnem hominem.

Item si omnes homines aut multos assumpsisset, aut esset inter eos aliqua germanitatis affinitas, aut nulla : si nulla, non videtur quod hoc conveniret, cum inter personas divinas summa attendatur germanitas, ut dicit Richardus; si autem esset affinitas, ita quod unus Pater, alter Filius, jam esset proprietatum confusio : et ideo hoc non decet, nec congruit, videlicet proprietates confundi in Trinitate : videtur igitur quod multitudo hominum non haberet congruitatem ad unionem, quemadmodum natura singularis.

CONCLUSIO.

Congruum fuit magis Verbum naturam singularem assumere, quam universalem et totam speciem.

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio non congruit ita totam speciem, sive individuorum multitudinem assumi a Filio Dei, sicut competit ipsum assumere naturam in singulari; et hoc tum ratione ipsius unionis in se, tum ratione reparationis nostræ, tum ratione exaltationis naturæ assumptæ, Ratione unionis in se magis congruebat, quod assumeret unam naturam, quam plu-

[1] *Cf.* S. Th., p. III, q. IV, art. 5; et III *Sent.*, dist. II, q. I, art. 2; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. II, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. II, q. II, Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. II, q. III. — [2] Damasc., *de Orthod. Fid.*, lib. III, c. VI.

res, sicut decens erat unum uniri uni, et unigenitum Patris fieri unigenitum matris, ut sic per unionem naturæ nec fieret recessus ab unitate, nec fieret confusio in personali proprietate. Ratione vero reparationis nostræ magis congruebat, quia unio fiebat propter Mediatorem. Mediator autem unus est, ut reducat ad unitatem et concordiam Deum et hominem. Si ergo plures essent, aut unus sufficeret, aut non : si sufficeret, tunc alii superfluerent; si non sufficeret, jam imperfectus Mediator esset. Unde sicut Christus semel pro peccatis mortuus, est, quia[1] *una oblatione consummavit in æternum sanctificatos;* ita semel et in unica natura debuit incarnari. Ratione vero exaltationis naturæ assumptæ magis congruebat, quia decebat illum hominem, qui Deus erat, sic exaltari, ut daretur ei[2] *nomen quod est super omne nomen.* Et quoniam illud quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit, sicut Deus est unus, qui non habet aliam naturam æqualem, sed summus est inter omnia; sic natura assumpta unica est, cui non æquatur aliqua creatura, tanquam cui[3] *data est omnis potestas in cœlo et in terra.* Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod magis decens fuerit assumere unam naturam singularem, quam totam speciem.

1. Ad illud vero quod opponitur in contrarium, quod tota indigebat curatione, dicendum quod tota indigebat curatione, et tota curari poterat per unum hominem, sicut totum corpus curari potest per cauterium quod fit circa unum membrum : ideo non oportuit assumi totum genus humanum. Nec valet illud quod objicitur de Damasceno: « Quod erat inassumptibile, erat incurabile : » loquitur enim de assumptibili in se, vel in suo simili : sic tota humana natura assumpta fuit in Christo, sicut patebit infra; et nihil in homine indigebat curatione, quod non sit assumptum a Deo in unitate personæ.

2. Ad illud quod opponitur, quod tota species humana fuit in prævaricatore, dicendum quod non est simile, quia prævaricator corrupit, et corruptionem transfudit mediante generatione carnali; Christus autem sanat per gratiam, et mediante regeneratione spirituali : et ideo non oportet quod illi qui curandi sunt, sint in carne Christi, sicut fuerunt in natura hominis primi. Sufficit enim renasci in Ecclesia per ejus sacramenta, in qua Christus regenerat filios in virginitate integra.

3. Ad illud quod opponitur, quod bonum est diffusivum sui in præcipuo effectu bonitatis, dicendum quod magnitudo diffusionis potest intelligi intensive, vel extensive : sed in effectu bonitatis præcipuo non oportet esse diffusionem bonitatis per extensionem, sed per intensionem. Unde quanto majora sunt dona, tanto paucioribus communicantur. Et quia gratia unionis est maxima in termino, ita quod non potest esse major, nec cogitari : hinc est quod uni singulari naturæ debuit communicari.

4. Ad illud quod opponitur, quod missio in mentem non respicit unam personam tantum, dicendum quod non est simile, quia missio in mentem attenditur secundum effectum gratiæ inhabitantem, qui communis est omnibus justis; sed missio Filii in carnem est secundum gratiam unionis, quæ facit hominem esse Deum. Quamvis autem congruum sit quod multis communicet justitiæ bonitatem, non tamen convenit quod multis communicet divinitatis nomen et dignitatem. Decet enim Deum habere multos servos, et filios adoptivos; sed non decet multos homines esse naturales Dei filios, sive deos, vel, ut proprius loquar, esse Deum, vel Dei Filium unigenitum.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de natura assumpta quantum ad suarum partium integritatem; et quantum ad hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum Christus as-

[1] *Hebr.*, IX, 14. — [2] *Philip.*, II, 9. — [3] *Matt.*, XXVIII, 18.

sumpserit veram carnem; secundo quæritur utrum Christus habuerit veram animam rationalem; tertio quæritur utrum Christus, assumendo carnem humanam, speciem acceperit, seu habuerit communem.

QUÆSTIO I.

An Christus assumpserit veram carnem [1].

Fundam. Utrum Christus assumpserit veram carnem; et quod sic, videtur per illud *Lucæ* [2] : *Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet.* Si ergo Christus post resurrectionem veram carnem habuit, necessario sequitur quod ante.

Item Damascenus [3] : « Quod erat inassumptibile, erat incurabile : » ergo quod fuit curabile, erat assumptibile; et quod fuit curatum, fuit assumptum : sed non tantum anima, sed etiam caro receperunt per Christum curationem : ergo, etc.

Item non nascitur homo ex homine nisi ex carne : sed Christus natus et conceptus fuit ex Maria Virgine : ergo veram ex ea traxit carnem.

Item caro vera est necessario de vera constitutione hominis : ergo si Christus caruit vera carne, caruit vera humanitate : et si vera humanitate caruit, caruit vero sanguine, et vero pretio redemptionis : ergo tota nostra fides est inanis : quod si hoc dicere est hæreticæ pravitatis, hæreticum est et veræ fidei adversarium ponere Christum non habuisse veram carnem humanam.

Ad opp. Sed contra [4] : *Caro concupiscit adversus spiritum :* sed in Christo non fuit aliqua concupiscentia, vel inordinatio : ergo nec vera caro.

2. Item [5] : *Qui de terra est, de terra loquitur; qui autem de cœlo venit, super omnes est.* In hoc autem assignatur differentia Christi ad alios homines. Sed alii homines de terra sunt, quia corpus eorum de terra est : ergo corpus Christi non fuit de terra, nec de aliis elementis, sicut alia corpora : ergo videtur quod non habuit veram carnem humanam.

3. Item unio præsupponit in unibili rationem imaginis; unde creatura irrationabilis non habet in se congruitatem ad unionem istam personalem : sed humana caro non habet in se imaginem Dei, quia illa est in superiori portione rationis : ergo non videtur quod a Verbo Dei habeat assumi.

4. Item excellentior est gratia unionis, quam fruitionis : sed fruitio non convenit Christi carni : ergo multo minus nec unio ad deitatem : ergo nec Christus assumpsit veram carnem.

5. Item unio facit communicationem idiomatum : sed caro Christi non recipit communicationem idiomatum quantum ad proprietates divinas, caro enim non est Deus : ergo videtur quod non est unita vel assumpta a Verbo Dei.

CONCLUSIO.

Verbum assumpsit veram carnem, verumque corpus de eodem genere quod nos habemus, ex utero beatæ Virginis.

Resp. ad argum. Dicendum quod circa hoc fuit triplex modus dicendi : et duo sunt hæretici, tertius est catholicus. Quidam dicere volunt quod Christi caro non fuit caro vera, sed caro phantastica : et hoc quidam dicebant, quia indecens eis videbatur Deum uniri naturæ corporeæ. Sed hi, dum voluerunt vitare apparens inconveniens, inciderunt in verum inconveniens; et dum volunt Deo reddere laudem apparenter, in blasphemiam inciderunt veraciter. Ponere enim quod Christus carnem habuit phantasticam, est perfecto attribuere imperfectionem, et veritati deceptionem. Si enim ve- Opinio I. Valentinianorum. Improb.

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. V, art. 1; et III *Sent.*, dist. II, q. I, art. 3; et IV *contra Gent.*, q. XXIX, XXX, XXXIV; et *de Potent.*. q. VI, art. 7; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. II, p. II, q. IV; Richard., III *Sent.*, dist. II, art. 2, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. II, q. IV. — [2] *Luc.*, XXIV, 39. — [3] Damasc., *de Orthod. Fid.*, lib. III, c. XI. — [4] *Galat.*, V, 17. — [5] *Joan.*, III, 31.

rum corpus non habuit, perfectus homo non fuit. Item, si verum corpus non habuit, vere passus non fuit : ergo cunctos credentes in eum decepit. Si ergo hoc dicere, est Deum impie blasphemare ; patet quod manifestus error est ponere quod verum corpus non assumpserit. Et ideo alii dixerunt quod Christus verum corpus habuit, et veram carnem ; sed caro illa non fuit terrestris, sed cœlestis. De cœlo enim carnem illam attulisse Christum dixerunt, quia non decebat ipsum habere carnem peccatricem, tum quia concupiscit adversus spiritum, tum quia etiam auctorem habet diabolum. Et hunc suum errorem munire volunt per illud [1] : *Primus homo de terra terrenus; secundus homo de cœlo cœlestis;* et per illud quod dicitur : *Qui de cœlo venit, super omnes est.* Sed hic error pessimus repugnat veritati incarnationis et reparationis : veritati incarnationis ; quia Christus, secundum quod sacra eloquia testantur, fuit ex semine David secundum carnem, qui natus fuit de Maria Virgine, quæ fuit de stirpe David ; repugnat autem veritati reparationis, quia si non habuit carnem terrestrem, sed cælestem, non habuit passibilem. Si etiam non habuit carnem terrestrem, non habuit carnem de nostro genere : et si hæc vera sunt, nec vere patiebatur, nec homo per ipsum vere redimebatur. Si ergo hæc duo impietatis sunt et blasphemiæ, planum est quod iste modus dicendi falsus et hæreticus. Ideo est tertius modus dicendi verus et catholicus, quod Christus veram carnem humanam habuit, ita quod caro illa, et verum corpus fuit, et vere carni nostræ in natura consimilis. Non enim decebat in ipsa veritate inveniri deceptionem, et oculorum ludificationem, quia veritas non novit fallere. Nec decebat in perfectissimo Dei Filio invenire imperfectionem, quia perfectissimus non novit deficere : et ideo, sicut apparebat, sic verum corpus et perfectum de nostro genere et de utero beatæ Virginis assumpsit verissime.

Opinio 2. Manichæorum.

In prob.

Opin. 3. Catholicorum.

[1] I *Cor.*, XV, 47. — [2] Dist. XXXI, art. 1, q. 1.

Et concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1 et 2. Ad illud ergo quod primo opponitur in contrarium, dicendum quod verum est de carne, in qua viget fomes concupiscentiæ ; et talis caro est peccatrix : talis autem caro fuit in Adam post peccatum, et in posteris concupiscentialiter genitis. Sed talis caro non fuit in Adam ante peccatum, nec in Christo, qui non fuit conceptus in libidine, sed Spiritus sancti virtute : et pro tanto dicitur ejus caro cœlestis, et venire desursum, quia assimilatur altitudini humanæ naturæ, quæ fuit in Adam quantum ad privationem omnis immunditiæ. Et per hoc patet responsio ad sequens objectum. Non enim Christus dicitur venire de cœlo, quia ejus caro descendit de cœlo, sed quia missus est a Patre : caro enim formata est secundum divinam operationem carens omni originali peccato et omni rebellione. Et in hoc erraverunt impii Manichæi, sicut superius ostensum est in secundo libro [2] ; quia crediderunt quod caro terrestris de sui natura repugnaret spiritui, tanquam haberet ortum a Deo malo : et in hunc errorem inciderunt, quia nescierunt distinguere inter vitium et naturam.

3. Ad illud quod opponitur, quod unio præsupponit rationem imaginis in suo unibili, dicendum quod hoc verum est in se, vel in ratione annexi : et quamvis caro humana non habeat in se rationem imaginis, tamen unita est animæ factæ ad imaginem Dei.

4. Ad illud quod opponitur, quod excellentior est gratia unionis quam fruitionis, dicendum quod verum est per comparationem ad idem, utpote ad animam, quæ Deo fruitur, et Deo unitur, quia excellentior est gratia unionis, quam fruitionis, et eam præsupponit : tamen respectu corporis secus est, quia gratia fruitionis non est nata esse in corpore, sive circa corpus, cum ponat solum habitum creatum, qui habet habilitare potentiam intellectivam. Sed gratia unionis in corpore non ponit alicujus habitus collationem, sed solum sustentifica-

tionem ipsius corporis assumpti in natura divina, sicut in hypostasi, quæ quidem est ex mera et gratuita bonitate Dei : et propterea non sic repugnat, nec sic est extranea, sicut gratia fruitionis.

5. Ad illud quod opponitur de communicatione idiomatum, dicendum quod, sicut infra patebit, idiomata non communicantur ipsi naturæ assumptæ, id est, in abstracto captæ, vel partibus ejus; sed communicantur ipsi rei naturæ, id est, naturæ in concreto acceptæ. Nam hæc est falsa : « Filius Dei est caro, vel anima rationalis : » quamvis illa sit vera : « Filius Dei est homo. »

QUÆSTIO II.

An Christus assumpserit animam rationalem [1].

Fundam. Utrum Christus assumpserit animam rationalem ; et quod sic, videtur [2] : *Tristis est anima mea usque ad mortem :* sed si non haberet animam rationalem, non tristaretur : ergo, etc.

Item in Symbolo Athanasii : *Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali, et humana carne subsistens :* ergo, etc.

Item Christus mortuus fuit : sed mors illa non fuit per separationem deitatis a carne : ergo habuit animam.

Item Christus descendit ad inferos, et tertia die resurrexit a mortuis : aut ergo ratione animæ, aut ratione corporis, aut ratione divinitatis : ratione carnis non, quia illa remansit in sepulchro ; ratione divinitatis non, quia non potest mutare locum : ergo ratione animæ : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra [3] 1 : *Verbum caro factum est :* ibi Joannes sufficienter exprimit mysterium incarnationis : ergo nihil addendum est : ergo videtur quod solam carnem assumpsit.

2. Item unio divinæ naturæ ad humanam dicitur incarnatio : sed denominatio semper debet fieri a digniori : et cum anima dignior sit carne, et incarnatio non dicatur animatio, sed potius incarnatio ; ergo videtur quod anima non sit assumpta a Verbo.

3. Item unio respicit peccati originem, vel peccatum originale : sed originale habet ortum a carne : ergo videtur quod Filio Dei sufficit carnem assumere ad humani generis reparationem.

4. Item [4] : « Natura non facit per plura, quod potest facere per pauciora : » sed in Christo divina persona potens erat in actu intelligendi, et amandi, et vivificandi, cum ipse Filius Dei non careat voluntate, nec intelligentia, nec vita : ergo non videtur quod Christus habuerit rationalem animam.

CONCLUSIO.

Verbum incarnatum vere animam rationalem assumpsit ut esset perfectus homo, habens animam et corpus.

Resp. Ad arg. Dicendum quod circa hoc fuit triplex modus dicendi, et duplex fuit hæreticus, et tertius catholicus. Quidam Opin. 1. namque dixerunt, sicut Eunomius, quod Filius Dei assumpsit carnem sine anima, quia divinitas erat ei loco animæ, et cum Verbum Dei vivificaret ipsam carnem, non indigebat alio spiritu vivificante. Sed cum Improb. divina natura nullo modo possit esse forma perfectiva corporis, quia Deus nullius est forma perfectiva, sive constitutiva, nullo etiam modo possit habere passiones tristitiæ et doloris ; impossibile est hoc dicere, quod Christus vixerit vita creata, et dolores, et mortem senserit, et non habuerit animam. Et ideo fuit alius modus dicendi, quod Chri- Opin. 2. stus animam habuit non quamcumque, sed solum animam vivificantem et sensificantem, cujusmodi est anima sensibilis ; anima autem rationali non indiguit, quia ad ceteros actus partis intellectivæ sufficiebat virtus

[1] *Cf.* Alex. Alens. p. III, q. III, membro V ; S. Th., p. III, q. V, art. 3 ; et III *Sent.*, dist. II, q. 1, art. 3, q. II ; et IV *contra Gent.*, c. XXXII ; et *de Veritate*, q. XX, art. ; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. II, p., II, q. II ; Richard., III *Sent.*, dist. II, art. II, q. II ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. II, q. V. — [2] *Matth.*, XXVI, 38. — [3] *Joan.*, I, 14. — [4] Arist., *Phys.*, lib. I, cont. 50 ; *Top.* lib. VIII, c. IV ; *Metaph.*, lib. XI, cont. 45.

Improb. personæ increatæ. Sed iste error adhuc pessimus est, quia, si Christus animam rationalem non habuit, animam rationalem a peccato non redemit. Et iterum, si animam rationalem non habuit, verus homo non fuit, quia non habuit hominis complementum. Et

Opin. 3. hoc dicere absque dubio est erroneum. Et ideo est tertius modus dicendi verus et catholicus, quod Christus assumpsit veram carnem, verum corpus, et veram animam cum suis potentiis vegetabili, sensibili, et rationali. Et ratio hujus est, quia Christus assumpsit humanam naturam, ut esset mediator Dei et hominum. Et quia perfectus mediator, ideo perfectus Deus, et perfectus homo. Et quia perfectus homo non est, nisi habeat corpus cum omnibus membris, et animam cum omnibus potentiis; ideo omnia hæc assumpsit. Rursus, quia perfectus mediator fuit, ideo perfectus comprehensor fuit, et perfectus viator; perfectus in contemplatione, et perfectus in actione; et perfectus in operatione, et perfectus in passione. Et ad omnia hæc sequitur, quod habuit veram substantiam animæ. Unde concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud quod primo opponitur de verbo Joannis, dicendum quod illud dictum verum est per synecdochen, et caro accipitur ibi pro tota natura humana. Et si tu quæras, quare ipse usus est illo synecdochico sermone, dicendum quod hoc ideo fecit, quia ipsa natura assumpta nobis est notior ex parte substantiæ corporalis, quam spiritualis. Et ideo, quia cognitio nostra incipit ab his quæ sunt nobis magis nota, mysterium unionis humanæ naturæ cum divina magis descripsit ex parte carnis. Alia etiam ratio potest reddi: quia in assumptione carnis clauditur assumptio animæ rationalis. Si enim assumpsit quod minus ad assumptionem erat idoneum, et magis ab assumente distabat, multo magis assumpsit illud quod erat magis idoneum, et magis conveniebat. Et per hoc patet responsio ad sequens, quare incarnatio potius dicitur, quam animatio: sic enim fit denominatio a parte notiori, et ab ea parte in qua magis implicatur ratio totius. Et quod dicitur, quod denominatio debet fieri a digniori, dicendum quod hoc verum est, nisi alia ratio interveniat.

2. Ad illud quod opponitur, quod unio ordinatur contra peccati originem, dicendum quod etsi origo peccati sit a carne tanquam a deferente, et sua infectione animam inficiente; nunquam tamen est in carne, nisi ab anima; nec traductio carnis ex carne est, nisi per virtutem animæ: et ideo reparatio non tantum debebat respicere carnem, sed et animam, imo principalius animam, quam carnem. Et propterea non suffecit assumere solam carnem.

3. Ad illud quod opponitur, quod persona Verbi sufficit ad vivificandum et regendum carnem per intellectum et voluntatem, dicendum quod etsi personæ Verbi conveniat vivificare per modum efficientis, non tamen convenit vivificare per modum formæ perficientis: et hoc, ratione summæ perfectionis quæ est in Deo, propter quam non potest pars esse alicujus constitutiva. Et ideo secundum humanam naturam Christus formam creatam habuit completivam: et sic certissime credendum est Christum assumpsisse, et veram carnem, et veram animam rationalem.

QUÆSTIO III.

An Christus fuerit ejusdem speciei cum cæteris hominibus.

Utrum Christus habuerit cum aliis hominibus communem speciem; et quod sic, videtur [1]: *In similitudinem hominum factus*: si ergo communitas speciei attenditur secundum assimilationem in forma humanitatis, videtur quod Christus in forma specifica conveniat cum aliis hominibus. Fundam.

Item genitus est ejusdem speciei cum generante in generatione univoca: sed Christus genitus fuit ex beata Virgine: ergo fuit ejusdem speciei cum ea.

[1] *Philip.*, II, 7.

Item anima rationalis unita carni constituit hominem ejusdem speciei communis : sed in Christo fuit anima rationalis unita carni : ergo Christus habuit speciem communem cum aliis.

Item in Christi incarnatione natura humana exaltata est et reparata : sed hoc non esset, nisi Christus cum aliis hominibus haberet speciem communem : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra : 1. Joannes Damascenus, et habetur in littera : « In Domino Jesu Christo non est speciem communem accipere. »

2. Item Magister in littera : « Natura non sic accipitur in Christo sicut cum dicitur : Una est natura omnium hominum. » Sed cum dicitur : « Una est natura omnium hominum, » dicitur esse una unitate speciei : ergo videtur quod in Christo non sit accipere unam naturam, (a) qua cum aliis communicet tanquam in specie specifica.

3. Item species, ut dicit Boetius, dicit totum esse individuorum : sed humanitas non dicit totum esse Christi : ergo Christus non continetur sub homine tanquam individuum sub propria specie.

4. Item forma specifica accipitur ab eo quod nobilissimum et perfectissimum est in re : sed nobilissimum et perfectissimum in Christo non est natura creata, sed increata : sed penes naturam increatam non est accipere speciem communem cum aliis hominibus : ergo nullo modo, etc.

CONCLUSIO.

In Christo Jesu secundum humanam naturam est accipere communem speciem cum aliis hominibus, licet, secundum quod Deus et homo, speciem communem non possimus habere.

Resp. ad Arg. Dicendum quod species dicit formam, et non quamcumque, sed formam totius, hoc est formam complectentem totum esse. Juxta quod dicit Boetius, quod species est totum esse individuorum. Et Avicenna, et alii philosophi in hoc concordant. Forma ergo specifica communis dupliciter potest intelligi : aut secundum prædicationem, aut secundum constitutionem. Secundum prædicationem *homo* dicit formam communem Petro et Paulo; secundum constitutionem *homo* dicit formam quæ simul respicit animam et corpus, et quæ resultat ex conjunctione animæ cum corpore. Anima enim et corpus concurrunt ad unam essentiam constituendam. Et hinc est, quod constitutus ex anima et corpore habet humanam formam specificam communem sibi et aliis sic constitutis per prædicationem, communem nihilominus partibus constituentibus per quamdam informationem et completionem. Cum ergo quæritur utrum in Domino Jesu Christo sit communem speciem accipere, hoc dupliciter potest intelligi : aut ratione naturæ assumptæ, aut ratione utriusque, humanæ scilicet et divinæ. Si ratione humanæ naturæ, sic est communem speciem accipere Christi ad alios homines, quia, sicut in aliis hominibus ex conjunctione animæ ad carnem per modum perficientis et informantis resultat forma humanitatis, sic et in Christo. Et ideo isto modo est accipere in eo communem speciem, tam per prædicationem, quam etiam per constitutionem. Si autem loquamur de Christo ratione divinæ naturæ et humanæ, sic in Domino Jesu Christo non est accipere communem speciem; quia divina natura non unitur humanæ ad unius essentiæ constitutionem : ideo ex conjunctione divinitatis ad humanitatem nulla in Christo resultat forma communis et universalis, in qua possit aliis assimilari. Et ideo Damascenus dicit subjungens in eadem auctoritate, quod in Christo non est communem speciem accipere, quia nec factus est, nec aliquando fiet alius (subaudiendum est, qui communicet cum eo in forma una), ex hoc quod dicitur Christus; aliter enim sua ratio non valeret. Quia etiam dato quod esset unus solus homo, sicut est unus solus sol, adhuc esset in eo communem speciem accipere. Uno ergo modo est

(a) *Cat. edit.* cum qua cum.

in Christo speciem communem accipere, et alio modo non; quia, cum sit in eo triplex substantia, ex conjunctione duorum, videlicet animæ et carnis, resultat una forma specifica, in qua cum aliis hominibus communicat. Et sic procedunt rationes, quæ inducuntur ad primam partem.

1 et 2. Ex conjunctione vero divinitatis ad naturam creatam nulla omnino forma resultat: et quantum ad hoc intelligitur verbum Damasceni et Magistri, qui dicunt quod non est una natura Christi, sicut omnium hominum.

3. Ad illud vero quod opponitur, quod species dicit totum esse individuorum, dicendum quod verum est eatenus, qua est individuum contentum sub illa specie: Christus autem est individuum contentum sub specie humana ratione naturæ creatæ, non ratione naturæ increatæ.

4. Ad illud quod ultimo opponitur, quod species specialissima accipitur penes illud quod nobilissimum est et perfectissimum in re, dicendum quod verum est loquendo de illis secundum quæ res habet esse in genere: Christus autem secundum divinam naturam non ponitur in aliquo genere, sed solum ratione naturæ creatæ. Sic ergo concedendum est, quod Christus assumpsit veram carnem et veram animam; et hæc unita, prout concurrunt in unius speciei specialissimæ veritatem et unitatem.

ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de natura assumpta quantum ad medii necessitatem; et circa hoc quæruntur tria: primo quæritur utrum caro assumpta fuerit a Verbo, mediante spiritu humano; secundo quæritur utrum assumpta fuerit a Verbo, mediante habitu gratuito; tertio quæritur utrum tota humana natura assumpta fuerit mediante Spiritu sancto.

QUÆSTIO I.

An caro assumpta fuerit a Verbo mediante spiritu humano [1].

Utrum Christi corpus unitum fuerit Verbo mediante spiritu humano, sive anima; et quod sic, videtur primo auctoritate Damasceni, quam Magister adducit in littera [2]: « Unitum est carni Verbum Dei per medium intellectum. » Fundam.

Item Gregorius: « Carnem deitas mediante anima suscepit. »

Item Augustinus hoc ipsum *ad Volusianum* [3]: « Animam rationalem per ipsam corpus humanum aptavit sibi (*a*). »

Item hoc ipsum videtur ratione. Extrema multum distantia non uniuntur nisi per medium aliquod: sed corporeum, creatum et corruptibile, et increatum, incorporeum et incorruptibile sunt maxime distantia: ergo uniuntur per aliquod medium, quod quidem sit creatum et incorporeum: sed talis est spiritus rationalis: ergo, etc.

Item majoris dignitatis est esse unitum divinitati, quam esse glorificatum: sed corpus non est habile ad glorificationem, nisi mediante anima: ergo nec ad unionem.

Item, circumscripta anima, corpus humanum est minus nobile quam sit brutalis spiritus, quia substantia spiritualis dignior est corporali: sed animal brutum non habet congruentiam ad unionem: ergo nec corpus humanum per seipsum: si ergo congruentiam habet, hoc est mediante spiritu et intellectu.

Sed contra: 1. Deus est intimus omni creaturæ, tam corporali quam spirituali: ergo nihil cadit medium inter ipsum et creaturam: si ergo unit sibi corpus humanum, videtur quod non uniat sibi mediante spiritu. Ad opp.

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. III, memb. 3; S. Th., p. III, q. VI, art. 2; et IV *cont. Gent.*, c. XLIV; et *de Spiritu*, art. 3. et *ad* 5; Richardus, III *Sent.*, dist. II, art. 2, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. II, q. VII.

— [2] Damasc., *de Fide orth.*, lib. III, cap. VI. — [3] Aug., *ad Volus.*, *Epist.* III, cap. II, al. CXXXVII, n. 8.

(*a*) *Edit. Bened.* Sibi animam rationalem, et per eamdem etiam corpus humanum... coaptavit.

2. Item magis unitur medium cuilibet extremorum, quam extrema ad invicem: ergo si divinitas unitur carni mediante anima, ergo magis unitur divinitas animæ, quam carni, et caro magis unitur animæ, quam Deo. Sed hoc est falsum, quia anima uniebatur carni separabiliter, divinitas inseparabiliter; et ita illa caro erat Dei, sicut anima Dei: ergo relinquitur illud quod prius.

3. Item, soluto medio, solvuntur extrema: ergo, si Deus unitur carni mediante anima, facta separatione a carne, fit separatio a divinitate. Sed hoc est falsum, quia in morte anima a carne recessit; Deus autem carnem, quam assumpsit, nunquam dimisit: ergo videtur quod mediante anima carnem non assumpserit.

4. Item Deus non organizavit nec formavit carnem illam mediante anima: ergo, si eadem virtute assumpsit, qua formavit, et ita immediate assumpsit, sicut immediate fecit, non videtur quod assumpserit mediante spiritu rationali.

CONCLUSIO.

Corpus Christi fuit unitum Verbo, mediante creato Spiritu, non tanquam vinculo, sed tamquam medio congruentiæ.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum quæritur utrum caro assumpta fuerit a Verbo mediante spiritu humano, hoc dupliciter potest intelligi, secundum quod ad conjunctionem aliquorum potest concurrere medium secundum duplicem rationem. Est enim medium colligantiæ, et est medium congruentiæ. Medium colligantiæ est per quod extrema ligantur ad invicem, sicut duo corpora ad invicem junguntur interveniente glutino. Medium congruentiæ dicitur, ratione cujus congruum est aliqua duo extrema perduci ad aliquam unionem, sicut mulier nobilis, mediante nobilitate, congruentiam habet ut sit sponsa regis; cum tamen rex sibi unitur, magis unitur sicut conjugi, quam sicut nobili. Si ergo intelligitur de medio colligantiæ, tunc quæritur utrum Verbum unitur carni mediante spiritu creato. Respondendum est, quod pro eo quod immediate et inseparabiliter Verbum unitur tam carni, quam animæ, ideo non cadit ibi anima medium quasi glutinum, vel vinculum, inter corpus et Deum. Si autem intelligitur de medio congruentiæ, sic absque dubio concedendum est quod caro unitur Christi Verbo mediante spiritu creato. Non enim erat congruum, quod Dei Verbum, quod est vita, acciperet corpus, nisi vivificatum: nec congruebat eum, qui est spiritus immortalis, uniri corpori, nisi vivificato spiritu immortali, unde illud corpus esset idoneum ad incorruptionem. Et hoc est quod dicitur in littera, quod incommutabilis et invisibilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus, totum hominem sine sui contagione susceperat. Et accipitur *spiritus* pro superiori portione animæ, sicut dicit Magister, quæ (*a*) majorem convenientiam habet cum Deo; *anima* vero pro inferiori parte animæ, secundum quam vivificat corpus. Et per hæc duo nihil aliud datur intelligi, quam illud corpus congruum esse ad unionem, quod quidem habet per animam vivificari, et per spiritum ad perpetuitatem et incorruptionem ordinari. Et quia rationes, quæ ad primam partem inducuntur, procedunt secundum medium congruentiæ, ideo sunt concedendæ.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod Deus est intimus creaturæ corporali, ergo non unitur spiritu mediante; dicendum quod ratio illa procedit de medio distantiæ, vel colligantiæ, quod quidem non est ibi reperiri: non autem obviat de medio congruentiæ. Quamvis enim sit intimus per modum essendi potentialiter, essentialiter, præsentialiter in omni creatura; non tamen congruum est ut assumat quamlibet in unitatem personæ, sicut supra[1] visum est; sed eam solam, quæ est ad ejus imaginem, vel

(*a*) *Cæt. edit.* qui.

[1] Dist. II, art. II, q. I.

quæ cum sua imagine habet compositionem.

2. Ad illud quod objicitur, quod non magis unitur Deus animæ, quam carni, imo æque immediate utrique unitur; dicendum quod verum est de immediatione, secundum quam privat medium faciens distare: sed non est verum de immediatione, quæ privat medium faciens congruere; quia plus congruit unioni substantia rationalis, quæ est ad ejus imaginem, quam substantia corporalis.

3. Ad illud quod opponitur, quod soluto medio solvuntur extrema, dicendum quod illud non habet veritatem de medio congruentiæ: sicut patet, cum aliquis accipit in uxorem aliquam ratione pulchritudinis, non tamen ab ea separatur pulchritudine recedente: sic et in proposito intelligendum est. Præterea, anima non recedebat a corpore simpliciter, sed solum ad tempus: et corpus illud ex prima conjunctione sui ad animam dispositionem ad incorruptionem habebat: et ideo propter separationem ipsius animæ congruitatem ad unionem non amittebat: et ideo, quamvis anima separaretur a carne, non tamen oportebat divinitatem a carne separari.

4. Ad illud quod opponitur, quod Deus non formavit carnem illam mediante anima, dicendum quod etsi teneat hoc de medio per modum causæ, non tenet tamen de medio per modum congruentiæ. Quamvis enim anima non fuerit causa corporis effectiva; tamen ex communicatione corporis cum anima, potuit esse aliqua congruentia ad unionem cum divina natura.

QUÆSTIO II.

An anima Christi assumpta fuerit a Verbo, mediante aliquo habitu gratuito [1].

Ad opp. Utrum anima Christi fuerit assumpta a Verbo, mediante aliquo habitu gratuito. Quod sic, videtur per Augustinum, in libro XIII *De Trinitate* [2]: « In rebus per tempus ortis summa gratia est, quod Deus in unitate personæ, nullis præcedentibus meritis, homini copulatur (*a*): » ergo videtur quod Dei Filius uniatur animæ mediante aliqua gratia, sive dono gratuito.

2. Item Augustinus: « Quidquid convenit Filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam: » ergo videtur quod unio Verbi et animæ fiat mediante aliquo dono gratiæ.

3. Item perfectius est cum Deus est cum aliquo per unionem, quam per inhabitationem: sed si Deus in nullo habitat nisi mediante aliquo dono gratuito, ergo non videtur quod animam assumat, nisi mediante aliquo habitu, vel gratia disponente.

4. Item plus est animam uniri Verbo, quam frui Deo: sed anima Christi non fruitur Deo, nisi mediante aliquo habitu gloriæ, per quam sit deiformis: ergo videtur quod nec uniatur ipsi Verbo nisi mediante aliquo habitu gratiæ, cujus deiformitas superexcellit deiformitatem gloriæ.

5. Item unio est relatio: sed nulla relatio introducitur in esse, nisi per introductionem, vel mutationem alicujus absoluti, quia ad aliquid non est motus per se [3]. Si ergo Deus assumit aliquam animam, quam prius non assumpsit, cum hoc non sit secundum mutationem sui, quia est immutabilis, nec secundum mutationem animæ de non esse in esse, quia hæc mutatio est creatio; restat ergo quod hoc erit mediante infusione alicujus gratiæ nobilissimæ.

6. Item uniri divinæ naturæ in unitate personæ, hoc excedit omnem naturam creatam: sed cum creatura aliqua ordinatur ad aliquod, quod est supra naturam suam, indiget habitu adjuvante et elevante: ergo vi-

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. III, memb. 6; S. Thom., p. III, q. VI, art. 6; et III *Sent.*, dist. II, q. II, art. 2; et *de Verit.*, q. XXIX, art. 2; Scotus, III *Sent.* dist. II, q. I; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. II, p. II, q. III; Richard., III *Sent.*, dist. II, art. II, q. III; Durand., III *Sent.*, dist. II, q. III; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. II, q. VIII. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, cap. XIX, n. 24. — [3] Arist., *Phys.*, lib. V, cont. 10; lib. VII, cont. 21.

(*a*) *Edit. Bened.*, quod homo in unitate personæ conjunctus est Deo.

detur quod anima uniatur divinæ naturæ aliquo habitu gratiæ mediante.

Fundam. Sed contra : Omnis gratia, quantum est de se, æqualiter respicit tres personas, cum sit totius Trinitatis effectus : ergo si habitus gratuitus faceret uniri personæ Filii Dei, eadem ratione et personæ Patris et Spiritus sancti : sed constat quod persona Patris, et Spiritus sancti, non sunt unitæ illi animæ in unitatem personæ : ergo illa unio non fuit alicujus gratiæ.

Item omnis habitus gratuitus dicit quid creatum : sed omne creatum est in infinitum Deo inferius : ergo per nihil creatum efficitur homo Deus : sed per unionem factum est, ut homo esset Deus : ergo non videtur quod illa unio fieret aliquo habitu gratuito.

Item, si illa unio fieret ab aliquo habitu gratuito, cum corpus non sit illius gratiæ susceptibile, ergo corpus non esset unibile : sed corpus est unibile et unitum : ergo non videtur quod unio fiat animæ ad Deum per habitum medium.

Item intelligamus quod Deus assumeret unam animam gloriosam, et ipsam deponeret, planum est quod anima illa et ante unionem, et in unione, et post unionem non haberet nisi habitum gloriæ. Si ergo habitus ille communis est creaturæ unitæ et non unitæ, videtur ergo quod unio deitatis ad animam non fiat aliquo habitu gloriæ mediante : nec alium habitum supra hunc est dare : ergo non videtur quod anima uniatur Verbo mediante aliquo habitu gratuito.

CONCLUSIO.

Anima Christi non fuit assumpta a Verbo mediante habitu gratuito se habente ut causa cooperans, licet congruum fuerit habitum gratuitum adesse.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum quæritur utrum anima uniatur ipsi Verbo mediante aliquo habitu gratuito, hoc dupliciter potest intelligi : aut quod ille habitus in illa unione teneat rationem congruentiæ, vel rationem causæ. Si ita quod teneat rationem congruentiæ, sic concedi potest, quod anima unitur ipsi Verbo mediante habitu gratuito; quia non decet ipsam Verbo uniri, nisi assimiletur habitu perfectæ deiformitatis. Unde anima Christi non tantum fuit grata in instanti unionis, sed etiam glorificata super omnes animas beatas, quia non decet animam Dei carere deiformitate. Si autem unio illa intelligatur fieri mediante habitu gratuito, ita quod ille habitus respectu unionis teneat rationem causæ, sic veritatem non habet; quoniam illa unio, quæ est per habitum infusum, sicut est unio amoris et cognitionis, convenienter respicit tres personas : unio autem ista respicit unam solam. Rursus, unio illa facit hominem conformem esse Deo, et ad Deum, quia gratia est influentia a Deo exiens, et ad Deum reducens. Sed hæc unio facit hominem esse Deum : et ideo nullus habitus creatus potest hoc efficere : nec per collationem alicujus boni creati fit ut homo sit Deus, sed per hoc quod ipsa persona Verbi seipsam facit humanæ naturæ hypostasim et suppositum : hoc autem non facit secundum mutationem factam in se, sed secundum mutationem factam in natura assumpta. Illa autem mutatio in natura assumpta fuit in ipsius naturæ formatione, ita quod careret personali distinctione in genere proprio, et inniteretur personæ divinæ. Sed quia hoc totum Deus gratuita bonitate facit, ideo maxima gratia dicitur esse in unione divinæ naturæ ad humanam : non quod illa unio perficiatur, vel compleatur per aliquam influentiam creatam, sed quia fit per gratuitam Dei bonitatem, simul coexistente influentia doni gratuiti ad congruitatem, non ad causalitatem. Unde rationes, quæ ostendunt quod non fiat unio illa mediante aliquo habitu gratuito, sunt concedendæ; quoniam ea via procedunt secundum quod dicitur aliquid fieri per habitum gratuitum cooperantem per modum causæ, sicut homo justificatur mediante gratia informante, et meretur mediante charitate movente et regulante.

1 et 2. Ad duas ergo auctoritates Augustini adductas de gratia unionis, dicendum quod large ibi accipitur gratia, non pro habitu animam informante, sed pro eo quod gratis accipitur, et superexcellit terminum naturæ : et sic potest dici factam magnam gratiam corpori, dum assumptum fuit a persona Verbi : et ita ex hoc non sequitur, quod unio illa Verbi ad animam fiat mediante aliquo habitu gratuito.

3 et 4. Ad illas duas rationes de inhabitatione et fruitione, dicendum quod non est simile, quoniam inhabitatio Dei in anima, et fruitio ipsa ponit aliquem actum, qui fit in anima, respectu cujus gratia infusa est causa, et ad quem habilitatur anima mediante gratia, et in quem exit cum a gratia est adjuta et regulata : non sic autem est de unione, quoniam natura humana unitur divinæ absque actu suo, et solum se habet ibi per modum passivi, et non activi : et ideo non sic indiget per habitum adjuvantem et regulantem dispositione, quæ quidem sit principium illius unionis.

5. Ad illud quod opponitur, quod relatio non introducitur nisi per aliquam mutationem factam in aliquo absoluto, dicendum quod verum est : sed quemadmodum duæ lineæ possunt intelligi uniri in puncto, et continuari, ita tamen quod non sit mutatio in altera linearum, nisi per hoc, quod amittit discretionem unitatis : sic intelligendum est, quod si Deus assumeret aliquod individuum hominis in esse constitutum, et gratia informatum, solum amitteret personalem discretionem per unionem cum ipso Verbo in unitatem personæ. In assumptione autem istius naturæ, quam Filius Dei assumpsit de Virgine, simul fuit formatio et unio : et ideo nunquam fuit in illo homine quantum ad humanam naturam personalis discretio : hoc enim faciebat unio ipsius cum Verbo. Et propterea non sequitur ex hoc, quod unio in unitatem personæ fieri habeat mediante aliquo habitu gratuito. Assumptio enim proprie respicit ipsam naturam, quamvis congrue non habeat fieri absque gratia.

6. Ad illud quod ultimo opponitur, quod uniri divinæ naturæ superexcellit gradum creaturæ, dicendum quod verum est; et ideo concedendum est, quod talis unio ex gratia sit; sed tamen non sequitur ex hoc, quod fiat per donum gratiæ creatæ, quia omne donum creatum est hac unione inferius. Unde si quæratur utrum gratia unionis dicat quid creatum, aut increatum, dicendum quod gratia unionis tripliciter potest accipi. Potest enim gratio unionis dici illud per quod efficitur anima gratis congrua ad unionem, et sic dicit donum gratiæ creatæ per quod anima habuit excellenter deiformitatem. Alio modo dicitur gratia unionis, gratia effectiva unionis; et sic dicit donum gratiæ increatæ. Tertio modo potest dici gratia unionis ipsa unio gratuita, sive gratis facta : et sic ex parte divinæ naturæ dicit quid increatum; ex parte humanæ naturæ dicit quid creatum, non absolutum, sed relatum : et sic patet totum, etc.

QUÆSTIO III.

An Verbum unitum sit humanæ naturæ mediante Spiritu sancto [1].

Utrum Verbum sit unitum humanæ naturæ mediante Spiritu sancto; et quod sic videtur, quia unio Verbi increati ad carnem est similis modo unionis verbi intellectualis ad vocem : sed verbum intellectuale non unitur voci nisi mediante spiritu, vel flatu spirato, qui est vehiculum verbi, sicut dicit Damascenus [2] : ergo nec Verbum unitur carni, nisi mediante Spiritu sancto. Ad opp.

2. Item omnis unio voluntaria est mediante amore, sicut dicit Dionysius [3], quia amor nihil aliud est quam vis unitiva : sed

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. III, memb. 6; S. Thom., p. III, q. VI, art 2; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist II, p. II, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. II, art. II, q II; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. II, q. IX. — [2] Damasc., *de Fide orth.*, lib. I, cap. VII. — [3] Dion. Areop., *de Div. Nom.*, cap. IV, p. 2.

unio Verbi ad humanam naturam est voluntaria : ergo est mediante amore. Aut ergo mediante amore creato, vel increato : non mediante amore creato, quia amor creatus non potuit facere illam unionem : ergo mediante amore increato : sed amor iste est Spiritus sanctus : ergo unio in humana natura facta est mediante Spiritu sancto.

3. Item major est unio divinarum personarum ad invicem, quam naturæ assumentis, et assumptæ : sed persona Patris, et Filii, nectuntur Spiritu sancto : ergo multo fortius natura humana unitur divinæ mediante Spiritu sancto.

4. Item remotiora junguntur per propinquiora : sed inter personas tres propinquior est nobis persona Spiritus sancti, sicut vult Hilarius et Augustinus : nam omne donum, et omnis usus doni est ex munere : ergo videtur quod persona Filii non uniatur humanæ naturæ nisi mediante persona Spiritus sancti.

Fundam. Sed contra : 1. Si persona Verbi unita est humanæ naturæ mediante Spiritu sancto, ergo Spiritus sanctus est unitus humanæ naturæ : ergo sicut Filius est incarnatus, ita et Spiritus sanctus.

Item magis unitur medium extremo, quam extremum extremo; ergo si unio Verbi ad humanam naturam est mediante Spiritu sancto, magis est facta unio in persona Spiritus sancti, quam in persona Verbi : sed hoc est falsum : ergo, etc.

Item in unione divinæ naturæ cum humana non potest esse unitas essentiæ, sed personæ : ergo necesse est, quod unio illa fiat mediante una sola persona : sed Filius et Spiritus non conveniunt in persona : ergo impossibile est Filium uniri humanæ naturæ mediante Spiritu sancto in unitate personæ.

Item infinita est distantia in persona Spiritus sancti, sicut in persona Filii : sed quandocumque aliqua sunt in æquali distantia respectu ejusdem, unum non est medium uniendi alterum, pro eo quod medium plus appropinquat extremis, quam extrema sibi invicem: ergo videtur quod persona Verbi non habeat uniri mediante persona Spiritus sancti.

CONCLUSIO.

Verbum non est unitum animæ humanæ mediante Spiritu sancto tanquam vinculo talis unionis, licet Spiritus sanctus effective concurrerit ad talem unionem.

Resp. ad Arg. Dicendum quod, cum quæritur utrum persona Verbi habeat uniri humanæ naturæ mediante Spiritu sancto, hoc dupliciter potest intelligi : aut ita quod illa unio fiat mediante Spiritu sancto, sicut vinculo interveniente; aut ita quod fiat sicut principio efficiente. Si primo modo intelligatur, sic non habet veritatem, pro eo quod persona Verbi per se unitur humanæ naturæ, non persona aliqua mediante. Nequaquam enim persona Spiritus sancti intercedit media inter personam Verbi, et naturam assumptam. Si autem unio illa intelligatur fieri mediante Spiritu sancto, sicut principio efficiente per modum cujusdam subauctoritatis, et appropriationis, sic veritatem habet : incarnatio enim Verbi fuit a Patre et a Filio mediante Spiritu sancto : sed hoc modo non est hic quæstio, sed illa erit suo loco, cum quæretur utrum incarnationis opus appropriari debeat Spiritui sancto. Nunc autem est quæstio, utrum unio Verbi fiat mediante Spiritu sancto sicut vinculo interveniente. Ad hanc quæstionem respondendum est, quod hoc falsum est, et non intelligibile, sicut ostendunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud vero quod opponitur in contrarium, quod verbum intelligibile unitur voci mediante spiritu, dicendum quod similitudo est inter creaturam et Creatorem, ita tamen quod major reperitur dissimilitudo : unde quodam modo est simile, et quodam modo non. In hoc quidem est simile, quod sicut mens format vocem exteriorem mediante spiritu, id est, flatu spirato a creatura,

sic Deus Pater formavit carnem assumptam mediante Spiritu sancto. In hoc est dissimile, quia spiritus spiratus a creatura est vehiculum verbi, non sic Spiritus sanctus personæ Filii : nusquam enim est persona Spiritus sancti, ubi non sit persona Verbi : et ideo, quantum ad hoc, similitudo non potest nec debet attendi.

2. Ad illud quod opponitur, quod unio voluntaria est mediante amore, dicendum quod unio voluntaria dicitur dupliciter : aut quia est a voluntate, aut quia est secundum voluntatem. Illa unio quæ est voluntaria a voluntate, est mediante amore sicut efficiente; illa vero quæ est voluntaria secuncum voluntatem, illa habet fieri mediante amore, sicut glutino conjungente. Dico ergo quod unio Verbi ad humanam naturam est voluntaria, quia est a voluntate : sed non est voluntaria, quia fit secundum conformitatem voluntatum, sed potius secundum conjunctionem naturarum in una persona. Et ideo non sequitur, quod talis unio fiat mediante Spiritu sancto sicut vinculo interveniente, sed potius sicut principio efficiente.

3. Ad illud quod opponitur, quod divinæ personæ nectuntur mediante Spiritu sancto, dicendum quod non est simile; quia nexus duarum personarum attenditur secundum productionem personæ unius per voluntatis fœcunditatem, ita quod inter illas personas, et earum nexum, est distinctio personarum. Non sic autem est in proposito, quia duæ naturæ concurrunt in unitatem personæ.

4. Ad illud quod opponitur, quod propinquior est nobis persona Spiritus sancti, dicendum quod hoc dictum est per appropriationem, non quia persona Spiritus sancti magis accedat ad naturam creatam, quam persona Verbi; sed quia tantum procedit, ita quod non producit aliam personam, et procedit per modum fœcunditatis voluntatis. Et quoniam omnes creaturæ productæ sunt voluntarie, et ex divina liberalitate, hinc est quod persona Spiritus sancti dicitur nobis magis appropinquare. Et ideo secundum quamdam appropriationem concedi potest, quod unio illa fiat mediante Spiritu sancto, cum sit gratuita : a Spiritu sancto, inquam, efficiente secundum appropriationem, non interveniente tamen secundum personalem distinctionem, vel discretionem.

DISTINCTIO III

DE CARNE QUAM VERBUM ASSUMPSIT : QUALIS ANTE FUERIT, ET QUALIS ASSUMPTA SIT.

Quæritur etiam de carne Verbi, an, priusquam conciperetur, obligata fuerit peccato, an et talis assumpta fuerit a Verbo. Sane dici potest et credi oportet, juxta Sanctorum attestationis convenientiam, ipsam prius peccato fuisse obnoxiam sicut reliqua Virginis caro, sed Spiritus sanctis operatione ita mundatam, ut ab omni peccati contagione immunis uniretur Verbo, pœna tantum, non necessitate, sed voluntate assumentis remanente. Mariam quoque totam Spiritus sanctus in eam præveniens a peccato prorsus purgavit, et a fomite peccati etiam liberavit, vel fomitem ipsum penitus evacuando, ut quibusdam placet, vel sic debilitando et extenuando, ut ei postmodum peccandi occasio nullatenus extiterit. Potentiam quoque generandi absque viri semine Virgini præparavit. Ita enim verba Evangelii docent, ubi Angelus Virginem alloquens, ait [1] : *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Et quod nascetur ex te*

De Christi conceptione.

[1] *Luc.*, I, 35.

sanctum, vocabitur filius Dei. Cui sacra Virgo respondit [1] : *Ecce ancilla Domini : fiat mihi secundum verbum tuum.* Quod exponens Joannes Damascenus, ait [2] : « Post consensum autem sanctæ Virginis Spiritus sanctus supervenit in eam secundum verbum Domini, quod dixit Angelus, purgans ipsam, et potentiam deitatis Verbi receptivam præparans, simul autem et generativam. Et tunc obumbravit ipsam Dei altissimi per se sapientia et virtus existens, id est Filius Dei Patris homousios, id est consubstantialis, sicut divinum semen. Et copulavit sibi ipsi ex sanctissimis et purissimis ipsius Virginis sanguinibus, nostræ antiquæ conspersionis carnem animatam anima rationali et intellectiva, non seminans, sed per Spiritum sanctum creans. Quare simul caro, simul Dei caro, simul Dei Verbi caro animata anima rationali et intellectiva. » Ex his perspicuum fit, quod ante diximus, carnem scilicet Verbi simul conceptam et assumptam ; eamdemque, immo totam Virginem, Spiritu sancto præveniente, ab omni labe peccati castificatam. Cui collata est potentia novo more generandi, ut sine coitu viri, sine libidine concipientis in utero Virginis celebraretur conceptus Dei et hominis. « Illa enim caro [3], quam Deus de Virgine sibi unire dignatus est, sine vitio concepta, sine peccato nata est. » Hanc tamen carnem non cœlestis, non aereæ, non alterius cujusque putes esse naturæ, sed ejus, cujus est omnium hominum caro.

Auctoritate firmat ex tunc fuisse Virginem immunem a peccato.

Quod autem sacra Virgo ex tunc ab omni peccato immunis extiterit, Augustinus evidenter ostendit in libro *de Natura et Gratia*, inquiens [4] : « Excepta sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quæstionem. Inde enim scimus, quod ei plus sit gratiæ collatum ad vincendum ex omni parte peccatum, quod concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum. Hac ergo Virgine excepta, si omnes Sancti et Sanctæ congregari possint, et quæreretur ab eis an peccatum haberent, quid responderetur nisi quod Joannes ait [5] : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus.* Illa autem Virgo [6] singulari gratia præventa est atque repleta, ut ipsum haberet ventris sui fructum, quem ex initio habuit universitas Dominum, ut illud [7] quod nascebatur ex propagine primi hominis, tantummodo generis, non criminis originem duceret. »

Quare non fuit Christus decimatus in Abraham, sicut Levi, cum caro quam accepit in eo, fuerit peccato obnoxia.

Cum autem illa caro, cujus excellentia singularis verbis explicari non valet, antequam esset Verbo unita, obnoxia fuerit peccato in Maria et in aliis, a quibus propagatione traducta est; non immerito videri potest in Adam peccato subjacuisse, cujus universa caro peccato subjacebat. Unde quæri solet, quare Levi decimatus dicatur in Abraham, et non Christus (cum in lumbis Abrahæ uterque fuerit secundum materialem rationem), quando Abraham decimatus est, et decimas dedit Melchisedech [8]. Tunc enim Apostolus Levi decimatum dicit [9] in Abraham tanquam in materiali causa; quia ea decimatione sicut Abraham minor Melchisedech ostenditur, cui personaliter decimas solvit, ita et leviticus ordo, qui in Abraham secundum rationem seminalem erat, et ex eo per concupiscentiam carnis descendit. Christus autem non est decimatus, quia, licet ibi fuerit secundum carnem, non tamen inde descendit secundum legem communem, scilicet per carnis libidinem, sicut etiam in Adam omnes peccaverunt, sed non Christus. Unde

[1] *Luc.*, I, 38. — [2] Damasc., *de Fide orth.*, lib. III, c. XXI. — [3] Fulg., *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 15. — [4] Aug., *de Nat. et Grat.*, c. XXXVI, n. 42. — [5] I *Joan.*, I, 8. — [6] Fulg., *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 17. — [7] Aug., *de Trin.*, lib. XIII, c. XVIII, n. 23. — [8] *Gen.*, XIV, 20. — [9] *Hebr.*, VII, 9.

Augustinus, *super Genesim* [1] : « Sicut Adam peccante, qui in lumbis ejus erant, peccaverunt; sic Abraham dante decimas, qui in lumbis ejus erant, decimati sunt. Sed hoc non sequitur in Christo, licet in lumbis Adæ et Abrahæ fuerit, quia non secundum concupiscentiam carnis inde descendit. Cum ergo Levi et Christus secundum carnem essent in lumbis Abrahæ, quando decimatus est, ideo pariter decimati non sunt, quia secundum aliquem modum non erat ibi Christus, quo erat ibi Levi. Secundum rationem quippe illam seminalem ibi fuit Levi, qua ratione per concubitum venturus erat in matrem, secundum quam rationem non erat ibi Christi caro, quamvis secundum ipsam ibi fuerit Mariæ caro. Ille ergo decimatus est in Abraham, qui sic fuit in lumbis Abrahæ, sicut ille fuit in lumbis patris sui, id est, qui sic est natus de patre Abraham, sicut ille de patre suo natus est, scilicet per legem carnis et invisibilem concupiscentiam. »

Quocirca primitias nostræ massæ recte assumpsisse dicitur Christus [2], quia non carnem peccati, sed similitudinem carnis peccati accepit. *Misit enim Deus filium suum*, ut ait Apostolus [3], *in similitudinem carnis peccati*. Assumpsit enim Verbum carnem peccatrici similem in pœna, non in culpa, et ideo non peccatricem; cæterorum vero hominum omnis caro peccati est. Sola illius non est caro peccati, quia non eum mater concupiscentia, sed gratia concepit. Habet tamen similitudinem carnis peccati per passibilitatem et mortalitatem, quia esuriit [4], sitiit [5], et hujusmodi. Licet ergo eadem caro sit ejus quæ et nostra, non tamen ita facta est in utero sicut nostra. Est enim sanctificata in utero, et nata sine peccato, et nec ipse in illam unquam peccavit. In pœna ergo similis est nostræ, non in qualitate peccati, quia pollutionem, quæ ex concupiscentiæ motu concepta est, omnino non habuit, nec ex carnali delectatione nata est. Venit ergo ad corpus immaculatum, quod præter libidinis concupiscentiam fuit conceptum; nec illud in se habuit vitium, quod in aliis est causa peccati; nec in eo peccavit. Ideoque vere dicitur Verbi caro non fuisse in Christo obligata peccato.

Qua ratione caro Christi dicta est in Scriptura non fuisse peccatrix, sed peccatrici similis, quo aperitur quia obligata peccato non fuit in Christo

Illi autem sententiæ, qua supra diximus carnem Verbi non ante fuisse conceptam quam assumptam, videtur obviare quod Augustinus ait *super Joannem*, ubi legitur [6] : *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud. Dixerunt ergo Judæi : Quadraginta et sex annis ædificatum est hoc templum, et tu tribus diebus excitabis illud?* « Hic, inquit », numerus perfectioni dominici corporis convenit, quia, ut dicunt physici, tot diebus forma humani corporis perficitur. » Horum occasione verborum quidam dicere præsumpserunt dominici corporis formam tot diebus ad modum aliorum corporum perfectam, et membrorum lineamentis distinctam, et mox Verbum dicitur sibi uniisse carnem et animam, et hoc modo dicunt illum numerum perfectioni dominici corporis convenire. Sed alia ratio illius dicti extitit, ex qua sana oritur intelligentia verbi. Non enim ideo illud dixit Augustinus, quia mox ut caro illa opere Spiritus sancti sanctificata, et a reliqua separata fuit, Verbo Dei cum anima uniretur, ut perfectus et verus Deus, esset perfectus et verus homo; sed quia membrorum illius dominici corporis distinctio in ipso momento conceptionis et unionis Dei et hominis adeo tenuis erat et parva, ut humano

Quidam videntur adversari illi sententiæ, qua dictum est carnem Christi non prius conceptam quam assumptam

[1] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. X, c. XX, n. 35 et 36, quoad sensum, cit. in Gloss. cap. VII. — [2] Ex Damasc., *de Fide orth.*, lib. III, c. II et III. — [3] *Rom.*, VIII, 3. — [4] *Matth.*, IV, 2. — [5] *Joan.*, XIX, 28. — [6] *Joan.*, II, 19, 20. — [7] Aug., *in Joan* trac. X, n. 12; *de Trin.*, lib. IV, c. V, n. 9; *de divers. LXXXIII QUÆST.*, q. LVI. Vid. Gloss. *in Joan.*

visui vix posset subjici; diebus autem illis quos Augustinus memorat, perfecta est, et mutabilis facta. «Incarnatum est ergo Verbum, ut ait Joannes Damascenus[1], et a propria incorporalitate non excessit, et totum incarnatum est, et totum est incircumscriptum. Minoratur corporaliter, et contrahitur, et divine est incircumscriptum, non coextensa carne ejus cum incircumscripta divinitate.» Non (a) in omnibus igitur, qui super omnia erat, in utero sanctæ genitricis existebat, sed in ipso actu incarnationis.

PARS I.

DE CHRISTI CONCEPTIONE.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quæritur etiam de carne Verbi, an priusquam conciperetur, etc.

Supra egit Magister de incarnatione; hic vero agit de conceptione. Et quia ante conceptionem Filii Dei præcessit sanctificatio Virginis, ideo ista pars habet duas partes. In prima determinat qualiter virgo Maria fuerit per Spiritum sanctum sanctificata, et ab omni labe purgata; secundo vero determinat qualiter caro Christi fuerit per Spiritum sanctum concepta, infra[2]: *Cum incarnatio Verbi*, etc. Prima pars dividitur in duas partes, in quarum prima determinat de sanctificatione, quæ præcessit Christi conceptionem; in secunda vero inquirit utrum caro Christi ita potuerit in Abraham decimari, sicut in Virgine potuit sanctificari. Ideo primo agit de sanctificatione; secundo de decimatione, ibi: *Cum autem illa caro*, etc. Prima pars dividitur in tres partes: in prima parte determinat quæ fuerit sanctificationis exigentia; in secunda, quæ fuerit sanctificationis causa, ibi: *Mariam quoque totam Spiritus sanctus*, etc.; in tertia vero, quæ fuerit sanctificationis efficacia, ibi: *Quod autem sacra virgo ex tunc*, etc.

Divisio.

DUB. I.

Mariam quoque totam, etc.

Innuit Magister quod Spiritus sanctus Mariam a fomite peccati purgavit. Contra, si fomes relinquitur in nobis ad exercitium et meritum, et beata Virgo fuit maximi meriti, non videtur quod debuerit a fomite liberari. Item[3] *stimulus carnis datus fuit* Apostolo ad gratiæ divinæ conservationem: ergo videtur quod non debuerit auferri beatæ Virgini.

Resp. Dicendum quod aliquid est promotivum ad bonum dupliciter, scilicet secundum omnem statum, aliquid vero secundum statum naturæ lapsæ et ægræ: sicut aliquid est promotivum ad sanitatem dupliciter, videlicet communiter, sicut cibus bonæ compositionis; aliud vero secundum statum ægritudinis, sicut medicinalia. Dicendum est ergo quod fomes est ad promotionem non simpliciter, sed secundum statum naturæ lapsæ, in quo homo facilis est ad desidiam et superbiam: ideo est ei utilis talis stimulus propter exercitationem ad expellendam pigritiam, et propter humiliationem ad expellendam superbiam. Quoniam ergo beata Virgo erat repleta charitate et humilitate, et confirmata in utroque; ideo fomitis stimulo non egebat: ideo non est simile de aliis, et de ipsa.

DUB. II.

Et virtus Altissimi, etc.

Quæritur pro quanto dicit eum Altissimum, cum potius sit nuncius divinæ humilitatis, quam altitudinis. Item quæritur de hoc quod subjungit: *Obumbrabit tibi;* quia[4] *cum* Deus Filius *sit candor lucis æternæ,* ei non congruit obumbrare, sed potius illuminare.

Resp. Dicendum quod per nomen *Altissimi* intelligitur Pater per appropriationem: Patri

[1] Damasc., *de Fid. orth.* lib. III. c. VII, in fine. — [2] Dist. IV. — [3] I *Cor.*, XII, 7. — [4] *Sap.*, VII, 26.

(a) *Edit. Ven. deest* Non.

enim appropriatur potentia, et in persona Patris principaliter est auctoritas. Per *virtutem* autem intelligimus Filium, quia [1] *Christum* dicimus *Dei virtutem, et Dei sapientiam:* quoniam ergo sermo præcesserat de Spiritu sancto, subjungitur etiam de Patre et Filio: ut sicut illi tres mundum fabricaverant, sic etiam intelligantur mundum reparasse opere indivisibili, et hoc per fabricam uteri virginalis. Ratio autem quare magis Patrem vocavit Altissimum, quam Patrem appellaret, est ut ostendatur in opere incarnationis mira fuisse dignatio, in hoc quod nostram humilitatem suæ celsitudini copulare voluit. Virtus vero Altissimi Virginem potius dicitur obumbrare, quam illuminare: obumbratio enim visum adjuvat, et calorem refrigerat, et in adventu Filii Dei Virgo Maria refrigerata fuit fomitis extinctione; fuit etiam ad Dei contuitum adjuta per carnis conjunctionem cum Verbo, ut quæ non poterat Deum sentire in se propter suæ lucis immensitatem, sentiret et cogitaret intra se per assumptam carnis humanitatem.

DUB. III.

Copulavit sibi ipsi, etc.

Contra hæc verba Damasceni objicitur: Ex hoc videtur, quod conceptus fuit Christus ex sanguine Virginis. Sed contra hoc est illud Augustini [2], quod sequitur, quod assumpsit sibi carnem de carne Virginis. Item proximior est caro carni, quam sanguis: ergo prius debuit assumere carnem de carne, quam sanguinem.

Resp. Dicendum, quod per purissimos sanguines intelligit humores, qui propinqui sunt ad corporis formationem, ex quibus caro Christi formata fuit. Ille autem humor aliquando vocatur *caro*, aliquando *sanguis*, aliquando *semen:* et hoc secundum diversam comparationem. *Sanguis* enim dicitur in comparatione ad illud, unde processit; *caro*, in comparatione ad illud quod ex ipsa fit; semen vero, quantum ad formam quam habet. Ad illud quod opponitur, quod caro est carni propinquior, dicendum quod verum est in via speciei, sed non in via generationis; quia caro nunquam convertitur in carnem, nisi prius convertatur in humorem.

[1] I *Cor.*, I, 24. — [2] Imo Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 17.

DUB. IV.

Nostræ antiquæ conspersionis, etc.

Videtur primum esse falsum, quia prima conspersio sonat in vitio, sicut dicit Apostolus [3]: *Expurgate vetus fermentum:* sed caro Christi nunquam fuit vitiata: ergo, etc. Item objicitur de illo quod subjungitur: « Sed per Spiritum sanctum creans, » quia falsum videtur dicere: *creare* enim est de nihilo aliquid facere: sed caro Christi non fuit de nihilo, sed de carne Virginis assumpta.

Resp. Dicendum quod *antiqua conspersio* dicitur hic propter pœnarum vetustatem et rugositatem. Apostolus autem *fermentum* vocat malæ consuetudinis corruptionem, quæ attenditur in vitiosa pronitate. Christus autem assumpsit carnem pœnalem, sed non peccatricem; et hoc vult dicere Damascenus. Ad illud quod opponitur de hoc verbo *creare*, dicendum quod *creare* dicitur hic pro actu qui proprie convenit Deo, non quia sit omnino ex nihilo: unde accipitur hic creatio pro conditione: et *Creator* tantum valet, quantum *Conditor:* et hoc ipsum vult dicere Damascenus [4], quod « caro illa creata est non seminaliter, sed conditive. »

DUB. V.

Si omnes sancti et sanctæ, etc.

Innuit Magister per verbum Joannis: *Si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*, etc., quod omnes homines peccato sunt obnoxii, excepta beata Virgine. Contra: Hoc videtur falsum de infantibus recenter baptizatis, qui nullum ha-

[3] I *Cor.*, V, 7. — [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, cap. III.

bent peccatum, neque actuale, neque originale. Item opponitur de adultis statim post baptismum, et de his qui sunt statim absoluti ab omnibus peccatis, videtur quod possint dici peccatum non habere.

Resp. Dicendum quod circa verbum illud tripliciter potest fieri vis, ut sanus ex eo capiatur intellectus. Primo ex hoc quod dicit, quod *non possumus dicere*, quia nemo certus est utrum omni peccato careat, ut dicit Apostolus[1] : *Nihil mihi conscius sum*, etc. : hoc autem dicere potuit Virgo ex speciali dono gratiæ. Aliter potest intelligi, quod fiat vis in hoc quod dicitur *peccatum*. Peccatum enim dicitur actus peccati, et macula, et causa peccati. Et beatus Joannes non tantum accipit peccatum pro macula, sed etiam pro causa sive sequela : nullus autem alius a Christo præter Virginem dicere potuit, quod causam, id est, fomitem non haberet. In ipsa enim sola extincta fuit concupiscentia. Tertio potest fieri vis in hoc quod dicit, *habemus*; quia potest dicere præsens ut nunc, vel præsens simpliciter. Si dicat præsens ut nunc, non videtur esse impossibile, quin possint esse immunes in aliqua hora ab omni actuali. Si autem dicat præsens simpliciter, sic soli competit Virgini, quæ per totum tempus vitæ suæ nullum actuale peccatum commisit : hoc autem de nullo aliorum Sanctorum potest dici veraciter, qui in hac vita aliquandiu permanserunt.

Solus Christus, et beata Virgo fomitem non habuerunt.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio circa sanctificationem Virginis quantum ad duo. Primo quæritur de sanctificatione Virginis quantum ad congruentiam temporis; secundo vero quantum ad efficaciam virtutis. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur utrum caro Virginis sanctificata fuerit ante animationem; secundo quæritur utrum anima ejus sanctificata fuerit ante peccati originalis contractionem; tertio quæritur utrum sanctificata fuerit ante nativitatis originem.

QUÆSTIO I.

An caro Virginis sanctificata fuerit ante animationem[2].

Ad opp.

Utrum caro Virginis sanctificata fuerit ante animationem; et probatur primo, quod sic[3] : *Antequam* (*a*) *formarem te in utero, novi te*. Constat quod beata Virgo excellentior fuit quam Jeremias : ergo prius fuit approbata et purificata ejus caro, quam esset formata : sed ante fuit formata, quam animata : ergo ante fuit carnis sanctificatio, quam animatio.

2. Item, super illud[4] : *Exultavit in gaudio infans in utero meo*, Glossa[5] : « Nondum erat in eo spiritus vitæ, et jam erat spiritus gratiæ. » Ergo multo fortius hoc fuit in Domini matre, quæ dignior fuit quam Joannes : ergo sanctificata fuit ante spiritum vitæ, et ita ante animationem.

3. Item non est minus potens virtus sanctificans, quam sit virtus inficiens et fœdans. Sed caro infici potest et fœdari ante animationem : ergo pari ratione ante animæ infusionem; immo a fortiori potest sanctificari, cum[6] opposita nata sint fieri circa idem. Si ergo beatæ Virgini hoc concessum est quantumcumque congruum est concedi puræ creaturæ, videtur quod caro ejus ante animationem fuerit sanctificata.

4. Item conceptio gloriosæ Virginis fuit ex legitimo matrimonio, et de parentibus sanctis, et de matre sterili, secundum quod

[1] I *Cor.*, IV. 4. — [2] *Cf.* S. Bern. *Epist.* CXLIV, ad Canonicos Lugdunenses; Alex. Alensis., p. III, q. IX, memb. 2, art. 1; S. Thom., p. III, q. XXVII, art. 2; et III *Sent.*, dist. III, q. I, art. 1; et Quol. VI, q. V, art. I; *Opusc.* IV, q. V, art. 1; *Opusc.* III, c. CCXXXI; Scotus, III *Sent.*, dist. III, q. I; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. III, q. I; et II *Sent.*, dist. XXIX, art. 2, dub. 4, *Later.*; et dist. XXX, q. I, art. 3; et dist. XXXI, q. I, art. 2; sed fusissim Quol. VI, q. XX; Richard., III *Sent.*, dist. III, q. I; Durandus, III *Sent.*, dist. III, q. I; Th. Arg., III *Sent.*, dist. III, q. I, art. 3; et Franciscus de Mayr., III *Sent.*, dist. III, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. III, q. I. — [3] *Jerem.*, I, 5. — [4] *Luc.*, I, 47. — [5] Ambr. in *Luc.*, lib. II. — [6] Arist., *Postprædicam.*, c. *de Oppositis*.

(*a*) Vulg. *Priusquam*.

narrat quædam historia[1] : videtur ergo quod ipsa concepta fuerit virtute Spiritus sancti. Si ergo illa conceptio quæ est secundum legitimum matrimonium, et secundum Spiritus sancti adjutorium, est sancta et immaculata, videtur quod caro virginis Mariæ in ipsa sua conceptione fuerit sanctificata : sed ante fuit conceptio, quam animatio : ergo fuit ante sanctificata, quam animata.

Fundam. Sed contra : per Bernardum in *Epistola ad Lugdunenses*[2] : « Ante conceptionem sanctificari minime poterat, quia non erat; sed nec in ipso conceptu, propter peccatum quod inerat. » Sed constat, quod illud non est dictum propter peccatum quod esset in parentibus, quia potuissent eam concipere sine peccato : ergo dicit propter causam peccati, quæ erat in carne : ergo videtur quod sanctificatio non fuerit ante infusionem animæ.

Item sanctificatio est per aliquod munus gratiæ Spiritus sancti : sed gratia non habet esse in carne, sed in anima : ergo non videtur, quod ante fuerit carni gratia infusa, quam animæ.

Item esse gratiæ præsupponit esse naturæ, et perfectio gratiæ perfectionem naturæ : si ergo sanctificatio dicit effectum gratiæ vivificantis, impossibile videtur quod caro sanctificetur antequam anima vivificetur.

Item nihil pertinet ad sanctificationem, quod non pertineat ad glorificationem : sed caro ante animationem non pertinet ad glorificationem nec resurrectionem : unde fœtus abortivi ante animationem non resurgunt, ut dicit Augustinus[3] in libro *de Baptismo parvulorum* : ergo caro ante animationem non erat idonea ad sanctificationem : ergo non fuit caro Virginis ante sanctificata, quam animata.

[1] Hieron., *ad Chromat. et Heliodor. episcopos*, *de Nativ. Mariæ*. — [2] Bernard., *ad canonic. Lug.*, Epist. CXLVII. — [3] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XVII, c. XIII; et *cont. Adimantum Manich.*, c. XII. — [4] Bern., *ad canon. Lugd.*, circa finem. — [5] *Ibid.*, circa med.

CONCLUSIO.

Gloriosæ Virginis caro ante animationem non fuit sanctificata, cum sanctificatio per aliquod superadditum donum fieri debeat, quod non in carne, sed in anima recipitur.

Resp. ad Arg. Dicendum quod caro beatæ Virginis ante animationem non fuit sanctificata : non quia Deus non potuerit carnem Virginis purificare, antequam animare; sed quia sanctificatio habet esse per aliquod donum gratuitum superadditum, quod quidem non habet esse in carne, sed in anima : ideo si caro beatæ Virginis dicitur sanctificari, aut hoc intelligitur mediante gratia existente in ejus anima, vel mediante gratia existente in animabus parentum. Constat, quod non mediante gratia existente in ejus anima : quia tunc esset oppositio in adjecto, videlicet quod caro sanctificatur ante animæ creationem, et tamen sanctificetur per virtutem gratiæ illius animæ : sequitur enim quod idem sit prius et posterius in uno et eodem. Si autem intelligatur hoc fieri per gratiam, quæ collata fuit animabus parentum, hoc non potest esse triplici ratione. Prima, quia ratio sanctificationis non habet transfundi a parente in prolem, pro eo quod proles non est in parente secundum animam : ideo nec in parente habet sanctificationis gratiam. Et hoc est quod dicit Bernardus ad Lugdunenses[4] : « Ante conceptionen minime sanctificari potuit, quia non erat : » exponendum est, secundum animam; erat enim in eis secundum carnem causaliter; sed illud esse non sufficiebat ad sanctificationis gratiam quæ respicit animam. Secunda ratio est, quia etsi hoc esset possibile, quod sanctificatio derivaretur a parente in prolem, sicut originalis justitia; nunquam tamen derivatur mediante coitu libidinoso, quia tunc duo opposita essent simul et semel in eodem. Et ideo dicit Bernardus[5] : « Forte inter amplexus maritales sanctitas ipsi conceptioni se immiscuit, ut simul sanctificata

fuerit et concepta. Sed hoc ratio non admittit. Quomodo namque sanctitas absque Spiritu sanctificante, aut Spiritus sancti societas cum peccato fuit? Aut quomodo peccatum non fuit, ubi libido non defuit? » Tertia ratio est, quia esto quod sanctificatio adesset, et libido defuerit virtute divina; non tamen decuit ut deesset, propter hoc, quod hæc est solius beatæ Virginis prærogativa : sola enim ipsa, ut Sancti dicunt, sine peccato concepit, et sine dolore peperit : et ideo hoc parentibus concedi non potuit beatæ Virginis, sed soli Virgini reservari. Et ideo Bernardus[1] : « Dico Virginem gloriosam de Spiritu sancto concepisse, non autem conceptam fuisse : dico peperisse Virginem, non tamen partam a virgine; alioquin ubi erit prærogativa matris, de qua singulariter creditur exultare, et munere prolis, et carnis integritate[2]. Si eam dederis matri, non est hoc Virginem honorare, sed ejus honori detrahere. » Et ideo simpliciter concedendum, quod caro ejus ante animationem non fuit sanctificata. Et concedendæ sunt rationes, quæ hoc probant.

1. Ad illud ergo, quod opponitur in contrarium de Jeremia de notitia approbationis, quod ante cognovit, quam formavit[3]; dicendum quod notitia illa non ponit aliquid circa ipsum, sed circa propositum Dei prædestinantis, sicut electio, dilectio, et prædestinatio æterna non ponit aliquid circa prædestinatum : et ideo non sequitur ex hoc, quod caro Jeremiæ, vel Virginis, ante fuerit sanctificata, quam formata.

2. Et ad illud quod opponitur de Joanne, quod nondum erat in ipso spiritus vitæ, dicendum quod in Scriptura aliquid dicitur fieri, quando innotescit; et non esse, quando non apparet. Et ideo dicitur spiritus vitæ non fuisse in Joanne, quia non apparebat, adhuc enim erat in utero : spiritus autem gratiæ in eo dicitur fuisse, quando in occursum Domini exultavit in ventre.

3. Ad illud quod opponitur, quod caro potest infici ante animationem, ergo et sanctificari ; dicendum quod non est simile: quia generatio carnis ex carne est carnalis, et non spiritualis : ideo magis habet transfundi caro vitiosa ex carne vitiosa, quam sancta ex parentibus sanctificatis per gratiam.

4. Ad illud quod opponitur, quod conceptio Virginis fuit ex legitimo matrimonio, ergo, etc.; dicendum quod totum illud est probabile, videlicet quod concepta fuerit ex sterili, et ex coitu conjugali, absque tamen culpa actuali : non tamen sequitur, quod concepta fuerit absque causa peccati, quia ita transfunditur originale ex illis, qui generant ex coitu legitimo, sicut qui generant ex coitu adulterino, sicut ostensum fuit in libro secundo[3]. Et si objiciatur, quod non debuit ibi esse causa originalis, quia facta est mediante virtute Spiritus sancti fœcundante, et propter fœcundationem sterilitatis maternæ, quæ non fuit ab homine, sed a Deo; dicendum quod illud non valet, quia hoc similiter posset objici de Joanne et Isaac, qui de sterilibus[4] sunt concepti. Propter quod nota, quod Spiritus sanctus aliquando operatur ut spiritus, aliquando ut Spiritus sanctus : tunc quidem operatur ut spiritus, quando opus facit supra naturam; tunc ut Spiritus sanctus operatur, cum non facit solum opus supra naturam, sed etiam sanctificat illud, supra quod operatur. Dico ergo quod in conceptione solius Filii Dei, qui est Sanctus sanctorum, non solum operatus est ut spiritus, sed ut Spiritus sanctus. In conceptione vero, qua Joannes est conceptus, sive beata Virgo, operatus est ut spiritus tantum : ideo sola virgo Maria dicitur concepisse de Spiritu sancto. Præterea nullius conceptionis solemnitatem celebrat Ecclesia, nisi solius Filii Dei in Annuntiatione beatæ Virginis Mariæ. Sunt tamen aliqui, qui ex speciali devotione celebrant conceptionem beatæ Virginis; quos nec omnino laudare, nec simpliciter audeo repre-

[1] Bern., *ad Canon. Lugd.*, in fine. — [2] Ad hoc respondet Bern., *Epist.* CLXXIV. — [3] Dist. XIX. — [4] *Luc.*, I, 7; *Gen.*, XXV, 21.

hendere. Non omnino approbare audeo, pro eo quod sancti Patres, qui alias solemnitates Virginis Spiritu sancto docente statuerunt, qui etiam magni amatores et veneratores beatæ Virginis fuerunt, conceptionem Virginis solemnizare non docuerunt. Beatus etiam Bernardus[1], præcipuus Virginis amator, et honoris ejus zelator, illos reprehendit, qui conceptionem Virginis celebrant. Statuta etiam universalis Ecclesiæ de Sanctorum celebritatibus omnia fundata sunt super sanctitatem, ut nullo die pro aliquo Sancto solemnizet, in quo, vel pro quo persona sancta non fuerit, cui honor ille defertur. Si ergo sanctitas non fuit in Virgine ante animæ infusionem, non videtur usquequaque securum conceptionis illius etiam solemnitatem celebrare. Non etiam audeo omnino reprehendere, quia, ut quidam dicunt, hæc solemnitas celebrari non cœpit humana inventione, sed divina revelatione : quod si verum est, sine dubio bonum est solemnizare in ejus conceptione : sed quia hoc authenticum non est, non compellimur credere; quia etiam contra fidem rectam non est, non compellimur negare. Potest etiam esse, quod illa solemnitas potius refertur ad diem sanctificationis, quam conceptionis. Et quoniam dies conceptionis fuit certa, et dies sanctificationis incerta, nt patebit infra, ideo non irrationabiliter solemnitas diei sanctificationis statui potuit in diem conceptionis : nec immerito; quia, quamvis conceptionis diem non oporteat celebrari, pro eo quod non fuit sanctitas in concepto, possunt tamen irreprehensibiliter gaudere sanctæ animæ pro eo quod tunc inchoatum est. Quis enim audiens Virginem, de qua salus totius mundi processit, conceptam, gratias Deo exolvere negligat, et omittat exultare (*a*) in Deo salutari suo, nisi qui erga gloriosam Virginem minus devote afficitur, et magis considerat præsentia, quam futura, magis etiam considerat boni defectum, quam fundamentum? Etenim si filius regis claudus nascatur, qui sit a claudicatione processu temporis liberandus, non est de claudicatione dolendum, sed potius de nativitate gaudendum. Per hunc modum, si quis in die conceptionis ejus solemnizat, attendens magis sanctificationem futuram, quam conceptionem præsentem, non videtur dignus redargui : et ideo dixi quod tales nec vituperare audeo, nec laudare. Credo tamen et confido de Virgine gloriosa, quod si quis hanc solemnitatem celebrat non ex amore vanitatis, sed potius ex devotione Virginis, non credens esse contra illud, quod elici potest ex sacra Scriptura, quod benedicta Virgo devotionem ejus acceptat; et si aliquid est reprehensibile, spero quod apud justum Judicem dignabitur excusare. Non huic obviant dicta Bernardi : potius enim intendit excludere errorem, ne quis credat Virginem sanctificatam in conceptione, quam erga Virginem devotionem nostram minuere, cui nullus potest nimis esse devotus : ita tamen quod nihil credat de ea, quod sit contra veritatem et sacræ Scripturæ et fidei christianæ, quæ omnem devotionem nostram tam erga Deum, quam erga matrem ejus debet præcedere. Quod si aliquis objiciat aliorum Sanctorum conceptiones non esse celebres propter sequentes sanctificationes, poterit ei dici, quod alii Sancti pro malo non habebunt, si aliquis honor specialis matri Domini tribuatur, quoniam sanctificationis ipsius magnitudo et acceleratio cæteras antecellit. Et ideo mirandum non est, si Spiritus sanctus inhabitans in cordibus fidelium, magis devotionem ipsorum erga Virginem inflammat, quam erga alios Sanctos et Sanctas. Hac etiam de causa quotidie de Virgine gloriosa facimus

[1] Bern., *Epist.*, CLXXIV. Sancto Doctori de festo Conceptionis sic suo tempore opinari licuit, quando scilicet res in dubium vertebatur; nunc vero, jam inde a Pontificatu Sixti IV, in universali Ecclesia celebratur, per ejusdem Pontificis extravagantem de Reliq. et vener. sanct. lib. III, cap. 1; per *Concil. Trid.*, sess. V, *de pec. orig.*, in fine, declaratam, et innovatam. Adde quod nunc res definita est ab Ecclesia per bullam *Ineffabilis Deus*, Pii IX.

(*a*) *Cæt. edit.* exultari.

officium speciale juxta ordinem Romanæ Ecclesiæ, licet pro beato Petro apostolorum principe solummodo ter in anno facimus officium. Quacumque ergo hora, quacumque die aliquis fidelium cum totis præcordiis et visceribus honorat Virginem, increpandus non est pertinaciter, ne ipsius Virginis animadversio incurratur, quæ auxiliatrix et amatrix est omnium fidelium suorum laudatorum, sicut illi qui tales sunt, experimento multiplici cognoverunt.

QUÆSTIO II.

An anima beatæ Virginis sanctificata fuerit ante originalis peccati contractionem [1].

Ad opp. Utrum anima beatæ Virginis sanctificata fuerit ante originalis peccati contractionem; et quod sic, videtur. Anselmus, *de Conceptu Virginali* [2]: « Decebat ut illius conceptus fieret de matre purissima ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi: » sed major est puritas ubi nec actualis, nec originalis culpa invenitur, quam ubi est aliqua earum: si ergo beata Virgo fuit purissima, non videtur quod contraxerit originalem culpam: ergo videtur quod sanctificata fuerit ante originalem culpam.

2. Item Augustinus, *de Natura et Gratia* [3]: « De matre Domini, cum de peccatis agitur, nullam volo prorsus habere quæstionem: » ergo non videtur in ea fuisse peccatum nec actum, nec contractum.

3. Item ratione videtur: Honor matris refertur ad filium, ut dicit Damascenus [4]: sed omnis honor matris debetur filio gloriosæ Virginis, maxime quantum ad immunitatem peccati: si ergo ad honorem filii spectat habere matrem puram et sanctam, videtur quod mater Christi immunis fuerit ab omni culpa, tam originali, quam actuali.

4. Item, si est ponere extrema, convenit ponere medium: sed convenit ponere habentes originale peccatum in anima et in carne, sicut filii Adam habent communiter; convenit invenire carentem in anima et carne, sicut in Christo: ergo convenit reperi remedium, scilicet habentem in carne, et non in anima; vel in anima, et non in carne: sed habere in anima, et non in carne, est impossibile, quia originale ortum habet a carne, anima enim non traducitur, sed caro: restat ergo quod aliqua persona fuit, quæ haberet originale solum in carne, et non in anima: hæc autem fuit illa, quæ maxime accedit ad Christum puritate: et hæc est virgo Maria: ergo, etc.

5. Item sanctificatio beatæ Virginis superexcellit sanctificationem aliorum Sanctorum: ergo cum beatus Joannes sanctificatus fuerit quantum ad nativitatem ex utero, quam Ecclesia celebrat, videtur quod virgo Maria non tantum sanctificata sic fuerit, sed etiam in quantum ad nativitatem in utero: sed nativitas in utero est in animæ infusione: ergo beata Virgo in instanti infusionis animæ sanctitatem habuit, divinæ gratiæ: ergo numquam habuit infectionem originalis culpæ.

6. Item possibile fuit gratiam dari animæ beatæ Virginis in primo instanti suæ creationis: sed congruum est ponere, quod animæ illi id Deus dederit quod congruebat ei suscipere: ergo videtur quod in primo instanti suæ conceptionis dederit ei gratiam: ergo cum gratia non possit simul stare cum culpa, aut gratiam perdidit, aut originalem culpam non contraxit: sed non est dicere, quod gratiam perdidit: ergo videtur esse dicendum, quod non habuit culpam originalem.

Sed contra [5]: *Omnes in Adam peccave-* Fundam.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. IX, memb. 2, art. 1; S. Thom., I-II, q. LXXXI, art. 3, et p. III, q. XXVII, art. 2; et III *Sent.*, dist. III, q. I, art. 1; Scotus, III *Sent.*, dist. III, q. I; Ægid. Rom., III *Sent.* dist. III, q. II; et Quodl. VI, q. XVIII, et XX; Richard., III *Sent.*, dist. II, q. II; Duraud., III *Sent.*, dist. III, q. IV; Thom. Arg., III *Sent.*, dist. III, q. I, art. 1; Franciscus de Mayr., III *Sent.*, dist. III, q. II; Joan. Bace., III *Sent.*, dist. III, q. II; Joan. de Bassol., III *Sent.*, dist. III, q. I; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. III, q. I. — [2] Anselm., *de Conc. Virg.*, c. XVIII. — [3] Aug., *de Nat. et Grat.*, c. XXXVI, n. 42. — [4] Dam., *de Fid. orth.*, lib. IV, c. XVII. — [5] *Rom.*, V, 12.

runt. Hoc autem non est, nisi quia fuimus in Adam secundum seminalem rationem : ergo si Virgo fuit secundum seminalem rationem, videtur quod contraxit originale, sicut et alii.

Item Augustinus[1] : « Nemo liberatur a massa peccati nisi in fide Redemptoris : » ergo omnes quotquot eripiuntur, per Christum eripiuntur : sed non liberatur quis a peccato, quod non habet : ergo videtur, quod omnes alii a Christo contraxerint originale peccatum.

Item Leo Papa in *sermone Nativitatis Domini*[2] : « Dominus noster, peccati mortisque destructor, sicut nullum a reatu liberum reperit, ita liberandis omnibus venit. » Ergo nec beatam Virginem invenit liberam : ergo originale peccatum contraxit.

Item hoc ipsum videtur ratione : quia si beata Virgo caruit originali peccato, caruit merito mortis : ergo vel injustitia facta est ei cum mortua fuit, vel dispensative pro salute generis humani mortua est. Primum facit ad contumeliam Dei, quia si illud verum est, Deus non est justus retributor ; secundum ad contumeliam Christi, quia si illud verum est, Christus non est sufficiens redemptor : ergo utrumque falsum est, et impossibile : restat ergo, quod habuit peccatum originale.

Item nullus pertinet ad redemptionem Christi, nisi qui habet culpam : si ergo beata Virgo caruit originali, videtur quod ad redemptionem Christi non pertineat : sed magna est gloria Christo de sanctis, quos redemit : ergo si non redemit beatam Virginem, nobilissima gloria privatur : si ergo hoc est profanum et impium dicere, videtur, etc.

Item, si beata Virgo peccatum originale non habuit, et nulli est clausa janua nisi merito originalis peccati, videtur ergo quod si mortua fuisset ante Christum, statim evolasset ad cœlum : ergo non videtur quod janua omnibus aperta fuerit per Christum; et ita falsum dicit Apostolus, cum dicit[3] : *Placuit ei per ipsum reconciliari omnia, quæ in cœlis, sive quæ in terris sunt.*

CONCLUSIO.

Quod gloriosæ Virginis sanctificatio fuerit post peccati originalis contractionem, pietati fidei magis consonat, et sanctorum auctoritas magis concordat.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod quidam dicere volunt in anima gloriosæ Virginis gratiam sanctificationis prævenisse maculam peccati originalis. Rationem autem hujus assignant, quia decebat animam gloriosæ Virginis sanctificari excellentissime super animas aliorum Sanctorum, non solum quantum ad abundantiam sanctitatis, sed etiam quantum ad accelerationem temporis : ideo in instanti suæ creationis fuit sibi gratia infusa, et in eodem instanti anima infusa est carni. Et quia[4] *omnium mobilium mobilior est sapientia*, et[5] « nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia, » et multo potentior est gratia, quam natura ; hinc est quod effectus gratiæ sanctitatis magis prævaluit in carnem, quam effectus fœditatis in animam : et ideo culpam non contraxit. Hæc autem positio videtur posse fulciri multiplici congruentia : tum propter Christi præcipuum honorem, quem decebat de matre purissima fieri; tum propter Virginis prærogativam singularem, quæ debuit in dignitate sanctificationis cæteros Sanctos et Sanctas præire ; tum etiam propter ordinis decorem : ut sicut fuit persona immunis ab originali, et in carne, et in anima, sive in causa et in effectu, et persona utroque modo habens originale, sic esset persona media, quæ quodam modo haberet, et quodam modo non haberet : et ista est beata Virgo, quæ mediatrix est inter nos et Christum, si- Opin. I.

[1] Aug., de Corrept. et Grat., c. VII, n. 11. — [2] Leo, de Nativ. Dom. — [3] Coloss., I, 20. — [4] Sap., VII, 24. — [5] Ambr., in Luc. lib. II, n. 19. — [6] Exod., XXI, 10 ; XXXV, 12 ; Hebr., IX, 4.

cut Christus inter nos et Deum. Et hoc dicunt sonare verbum Anselmi, cum dicit, quod « beata Virgo purissima fuit ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi. » In hoc enim notat gradum suæ puritatis inferiorem esse respectu Filii, et superiorem respectu aliorum Sanctorum. Et ideo quasi rationem mediam hujus multiplicis congruentiæ voluerunt quidam apponere; addentes insuper illud, quod non repugnat veritati sacræ Scripturæ et fidei christianæ: veritati, inquam, non repugnat, immo potius consonat, si quis mysteria ejus attendat. Beata enim virgo Maria signata fuit per arcam; anima vero beatæ Virginis signata fuit per urnam, in qua positum fuit manna. Cum ergo urna illa prius fuerit impleta manna, quam posita in arca, prius saltem per naturam sanctificata fuit anima beatæ Virginis, quam carni unita. Fidei etiam christianæ, ut dicit positio prædicta, non repugnat, pro eo quod dicunt ipsam Virginem ab originali peccato liberatam per gratiam, quæ quidem pendebat et ortum habebat a fide, et capite Christo, sicut aliæ gratiæ Sanctorum. Et iterum : Licet illa gratia præveniret animæ infectionem, non tamen prævenit carnis fœditatem. Et ideo ratione illius fœditatis juste remanserunt in Virgine pœnalitates : gratia enim sanctificationis non obviat pœnæ, sed culpæ. Et hinc est, quod beata Virgo pœnalitatibus fuit obnoxia, et per Christum liberata ab originali peccato; sed aliter, quam alii. Nam alii post casum erecti sunt, Virgo Maria quasi in ipso casu sustentata est ne rueret, sicut exemplum ponitur de duobus cadentibus in luto : et per istam viam effugiunt auctoritates et rationes, quæ contra eos adducuntur, dicentes non concludere, quod beata Virgo habuerit infectionem originalis peccati quantum ad effectum, sed quantum ad causam solum.

Opin. 2. Aliorum positio est, quod sanctificatio Virginis subsecuta est originalis peccati contractionem; et hoc, quia nullus immunis fuit a culpa originalis peccati, nisi solum Filius Virginis. Sicut enim dicit Apostolus[1] : *Omnes peccaverunt, et egent gloria Dei*; ibi Glossa : « Omnes peccatores inveniunt gratiam Christi, qui solus sine peccato venit; et omnes egent gloria Dei, id est, ut ipse liberet, qui potest; non tu, qui liberatione indiges. » Et hoc ipsum dicit Augustinus, *super Joannem*, tractans illud verbum[2] : *Ecce agnus Dei* : ubi dicit[3], quod « solus peccata mundi potuit auferre, qui solus sine peccato venit, quia omni peccato caret. » Hic autem modus dicendi communior est, et rationabilior, et securior. Communior, inquam, quia omnes fere illud tenent, quod beata Virgo habuerit originale, cum illud appareat ex multiplici ipsius pœnalitate, quam non est dicere ipsam passam esse propter aliorum redemptionem ; quam etiam non est dicere per assumptionem habuisse, sed per contractionem. Rationabilior etiam est, quia esse naturæ præcedit esse gratiæ, vel tempore, vel natura : et propterea dicit Augustinus[4], quod prius est nasci, quam renasci : sicut prius est esse, quam bene esse : prius est ergo animam uniri carni, quam gratiam Dei sibi infundi. Si ergo caro illa infecta fuit, ex sua infectione nata erat animam culpa originali inficere : necessarium ergo est ponere, quod ante fuerit originalis culpæ infectio, quam sanctificatio. Securior etiam est, quia magis consonat fidei pietati, et Sanctorum auctoritati. Magis concordat Sanctorum auctoritati, pro eo quod communiter Sancti, cum de materia illa loquuntur, solum Christum excipiunt[5] ab illa generalitate, qua dicitur[6] : *Omnes peccaverunt in Adam*. Nullus autem invenitur dixisse de his quos audivimus auribus nostris, Virginem Mariam a peccato originali fuisse immunem. Pietati etiam fidei magis concordat, pro eo quod etsi mater habenda sit in reverentia, et magna erga

[1] *Rom.*, III, 23. — [2] *Joan.*, I, 29. — [3] Aug., *in Joan.* tract. IV. — [4] Aug., *ad Dard.*, epist. LVII, c. V, al. CLXXXVII, n. 33, quod sensum. — [5] Conc. Trid. excipit beatam Mariam semper Virginem. — [6] *Rom.*, V, 12.

ipsam habenda sit devotio, multo major tamen est habenda erga Filium, ex quo est ei omnis honor et gloria. Et ideo, quia hoc spectat ad excellentem dignitatem Christi, quod ipse est omnium Redemptor et Salvator, et quod ipse omnibus aperuit januam, et quod ipse[1] *unus pro omnibus mortuus est*, nullatenus ab hac generalitate beata Virgo Maria excludenda est, ne dum matris excellentia ampliatur, filii gloria minuatur; et sic in illo mater provocetur, quæ magis vult filium extolli et honorari, quam seipsam, utpote Creatorem creatura. Huic ergo positioni adhærentes propter honorem Jesu Christi, qui in nullo præjudicat honori matris, dum filius matrem incomparabiliter excellit, teneamus, secundum quod communis opinio tenet, Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem. Unde rationes hoc probantes concedendæ sunt.

1. Ad illud quod opponitur in contrarium, quod virgo purissima fuit, dicendum quod tria attendenda sunt in illa auctoritate. Primo, quia dicit « sub Deo : » et in hoc innuit, quod defuit a puritate Christi : et ideo aliquam maculam habuit, vel originalem, vel actualem : non actualem, ut patebit : ergo originalem. Ideo vult dicere, quod caruit omni macula actuali, non originali. Aliud attendendum est quod dicitur, quod « major nequit intelligi, » scilicet rationabiliter. Illud enim dicitur intelligi rationabiliter, quod rationabiliter cogitatur vel cognoscitur; et illud non rationabiliter cogitatur, quod nata de voluptate viri careat peccato originali. Postremo attendendum est quod dicit, quod de matre purissima facta est illa conceptio : in quo innuit, quod hæc summa puritas est ponenda in ea pro tempore in quo concepit Filium Dei : et tunc omnino purificata et mundissima fuit, sicut patebit infra. Et ideo non sequitur ipsam caruisse originali culpa.

2. Ad illud quod opponitur, quod nulla habenda est quæstio, cum agitur de peccatis, secundum verbum Augustini; dicendum quod Augustinus intelligit de peccato actuali, non originali, sicut patet ex serie litteræ[2].

3. Ad illud quod objicitur, quod honor matris refertur ad filium, dicendum quod verum est; non tamen sequitur quod omnis honor qui attribuitur filio, attribuendus sit matri, quia sic non esset filium honorare, sed potius filio contumeliam facere, dum honorem, sibi soli debitum, quis alii attribueret. Et quia hic honor, scilicet immunem esse ab omni peccato tam originali, quam actuali, solius Filii Dei est, quia solus conceptus est de Spiritu Sancto, et natus de Virgine; ideo Virgini attribuendum non est. Sufficiunt enim Virgini aliæ dignitates, quas sibi Filius communicavit, et dedit; in quibus superexcellit omnes humanas laudes et devotiones : et ideo non oportet novos honores confingere ad honorem Virginis, quæ non indiget nostro mendacio, quæ tantum plena est veritate.

4. Ad illud quod opponitur, quod si est ponere extrema, et medium, dicendum quod verum est si medium illud natum sit confici ex extremis secundum debitum ordinem et congruentiam : non sic autem est in proposito : nam ponere causam sine effectu, vel effectum sine causa, non convenit, neque decens est.

5. Ad illud quod opponitur, quod sanctificatio beatæ Virginis excellit sanctificationem aliorum Sanctorum quantum ad nativitatem ex utero, et celeritatem, dicendum quod verum est; verumtamen non sequitur ex hoc quod sanctificata fuerit in primo instanti creationis animæ, quia non excellit nisi quantum decet.

6. Ad illud quod opponitur, « Possibile fuit in primo instanti gratiam infundi, » dicendum quod absque dubio[3] *non erat impossibile apud Deum omne verbum*, nec illud, scilicet quod posset facere Virginem ab omni peccato immunem : non tamen hoc decuit

[1] II *Cor.*, v, 14.— [2] Art. seq., q. III. — [3] *Luc.*, I, 37.

alicui concedere, nisi ei soli per quem omnium facta est salus, videlicet Domino Jesu Christo, ut[1] *non glorietur in conspectu ejus omnis caro :* sed ipsi[2] *soli* sit *honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen.*

QUÆSTIO III.

An beata Virgo sanctificata fuerit ante nativitatem[3].

Fundam. Utrum beata Virgo sanctificata fuerit ante nativitatem ; et quod sic, videtur. Bernardus, *ad Lugdunenses*[4] : « Fuit proculdubio mater Dei ante sancta, quam nata. »

Item Bernardus[5] : « Quod paucis mortalium in ortu congruit esse collatum, fas certe non est credere tantæ Virgini fuisse negatum : » sed Joannes et Jeremias sanctificati fuerunt in utero, secundum quod habetur in Jeremia[6] : *Antequam exires,* etc. Et[7] : *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ.* Sic ergo videtur multo fortius, quod virgo Maria fuerit in utero sanctificata.

Item Ecclesia celebrat et solemnizat Virginis nativitatem : sed statui in peccato solemnitas non debetur : ergo videtur quod in hora nativitatis fuerit sanctificata.

Item, si aliqua persona de plenitudine gratiæ Filii beatæ Virginis debuit participare, mater ejus maxime particeps debuit fieri : ergo sicut tunc maxime erat idonea ut cum ipsa et in ipsa gratia augmentaretur, cum eum gestabat inter viscera, videtur quod in ipso utero gratia Spiritus sancti fuisset repleta.

Ad opp. Sed contra 1[8] : *Ut sit ipse primogenitus ;* Glossa : « Quia primus sine peccato natus, et primus impassibilis resurgens. » Ergo videtur quod beata Virgo non fuerit nata sine peccato, cum nata fuerit antequam Christus : ergo non fuit sanctificata antequam nata.

2. Item Augustinus, *ad Dardanum*[9] : « Illa gratia qua efficimur templum Dei singulare, nonnisi renatorum est, quia nonnisi nati homines esse possunt. » Ergo cum per sanctificationem beata Virgo sit facta templum Dei, non fuit ante sanctificata, quam nata.

3. Item nulla proprietas perimitur, quamdiu habet continuitatem cum sua causa : sed anima contrahit originale a parentibus : ergo quamdiu proles juncta est matri, non videtur quod ab originali peccato possit mundari : ergo nec sanctificari.

4. Item esse ordinatum supponit esse distinctum : sed gratia sanctificationis ponit esse ordinatum : ergo nulli potest conferri nisi habenti esse distinctum : ergo quamdiu proles conjuncta est matri, non videtur posse sanctificari.

5. Item sanctificatio (*a*) in utero est effectus cognitus soli Deo : ergo de nullo Sancto asserendum est esse sanctificatum in utero, nisi de eo, de quo expresse legitur in Scriptura tradita a sancto Spiritu. Sed hoc non legitur de Virgine : ergo, etc. Juxta hoc quæritur : Quare potius in Scriptura sanctificatio Joannis Baptistæ et Jeremiæ exprimitur, quam alterius Sancti? Et si tu dicas, quod illi fuerunt soli sanctificati ; tunc est quæstio, unde hoc sit ; multi fuerunt Sancti tam in novo, quam veteri Testamento, et sanctitatis valde eminentis.

CONCLUSIO.

Gloriosa Virgo in utero et ante nativitatem fuit sanctificata, quamquam sanctificationis dies et hora ignoretur : probabile tamen est, quod cito post animæ infusionem, etiam gratiæ fuerit facta infusio.

Resp. ad arg. Dicendum quod pro indubitanti habet hoc Ecclesia, videlicet quod beata Virgo fuerit in utero sanctificata : et illud ex hoc patet, quod ejus nativitatem tota Eccle-

[1] I *Cor.*, I, 29. — [2] I *Timoth.*, I, 17. — [3] *Cf.* Alexand. Alensis, p. III, q. IX, memb. 2, art. 2 et 3; S. Thom., p. III, q. XXVII, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. III, q. II, art. 1 ; et Quolib. VI, q. VI, art. 1 ; Ægidius Rom. III *Sent.*, dist. III, q. III ; Richard., III *Sent.*, dist. III, q. III. — [4] Bern., *Epist.* CLXXIV. — [5] *Ibid.* — [6] *Jerem.*, I, 5. — [7] *Luc*, I, 15. — [8] *Rom.*, VIII, 29. — [9] Aug., *Epist.* LVII, c. IX, al. CLXXXVII, n. 31. — (*a*) *Edit. Ven.* sanctificati.

sia celebrat : quod non faceret, nisi sanctificata esset. Si autem quæratur qua die vel hora sanctificata fuerit, hoc ignoratur; tamen probabiliter creditur, quod cito post infusionem animæ fuerit facta infusio gratiæ. Quidquid tamen de hora sit, pro certo habendum est quod ante nativitatem sanctificata fuerit. Licet enim hoc expresse non habeatur in Scriptura, haberi tamen potest ex his quæ in Scriptura leguntur. In Scriptura namque non legitur, quia cum Evangelia inchoentur a Joanne, qui fuit consummatio prophetarum, et initium legis novæ, et beata Virgo nata et concepta fuit ante Joannem; ideo nihil legitur de ejus nativitate vel sanctificatione in Evangeliis. Habetur tamen in novo, sive in veteri Testamento, unde sanctificatio ejus potest elici. In novo habetur de sanctificatione Joannis; in veteri de sanctificatione Jeremiæ : quorum uterque legitur in utero sanctificatus fuisse. Et ex hoc, quasi a minori, colligitur hoc beatæ Virgini fuisse concessum, quia, sicut dicit Bernardus, « quod aliis legitur fuisse collatum, non est credendum Virgini fuisse negatum, » maxime cum sanctitas Virginis excedat Jeremiæ et Joannis puritatem et virginitatem. In aliis fuit virginitas; in hac cum virginitate fœcunditas. Et si illi sanctificati fuerunt in utero, quia ad *Sanctum sanctorum* secundum expressionem Prophetæ[1] accesserunt, quanto magis in utero illa sanctificari debuit, quæ Deum in utero portavit ! Joannes namque inter cæteros expressius de Domino prophetavit, quia in matris utero de adventu Domini exultavit[2], et postmodum suo digito ostendit[3]. Jeremias etiam prius Joanne expressius prophetavit, cum dixit[4] : *Novum faciet Dominus super terram, mulier*, etc. In hoc namque quod dicit : *Novum faciet Dominus super terram*, datur intelligi quod non ex virili semine, et quod ille, quem *circumdabit,* non erat purus homo, quia neutrum esset novum. Et in hoc totum comprehendit, quod dicit Isaias[5] : *Ecce Virgo concipiet*, etc. In hoc autem quod subjungit : *Et circumdabit virum,* dat intelligere Christum ab instanti conceptionis fuisse perfectum gratia et sapientia. Prophetavit nihilominus facto : quasi enim omnia gesta sua, signa fuerint Dominicæ passionis. Et propterea de his duobus legitur specialiter, quod fuerunt sanctificati. Et per hos duos datur manifeste intelligi sanctificatio beatæ Virginis. Si quis autem velit dicere, quod aliis Sanctis convenit sanctificatio in utero, ut Job qui dicit[6] : *Ab infantia crevit mecum miseratio, et ex utero egressa est mecum;* et sicut volunt quidam dicere de Jacob[7] : dicendum quod hoc nec certitudinem habet, nec auctoritatem apertam, nisi quis velit facere Scripturæ violentiam. Et ideo eadem facilitate contemnitur, qua probatur : et nec aliis videtur fuisse nisi virginibus hæc gratia sanctificationis concessa. Concedendum est ergo Reginam virginum in utero fuisse sanctificatam ; et rationes quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1 et 2. Ad illud quod opponitur in contrarium de Glossa et Augustino, dicendum quod est duplex nativitas, nativitas in utero, et nativitas ex utero. Nativitas in utero est ex conjunctione animæ cum carne; nativitas ex utero est egressus prolis de ventre. Verbum ergo de Glossa et auctoritate Augustini intelligitur de nativitate in utero, non de nativitate ex utero. In illa enim nativitate in utero fit originalis contractio, et post illam potest esse sanctificatio. Posset tamen dici quod illud verbum Augustini intelligitur de gratia regenerante secundum legem communem. Et hoc melius patet in libro quarto.

3. Ad illud quod opponitur, quod non perimitur proprietas, quamdiu conjuncta est cum sua origine; dicendum quod verum est de illa proprietate, quæ habet conservari cum continua influentia cum sua causa : talis autem non potest esse in proposito : et ideo non habet hic locum.

[1] *Dan.*, IX, 24. — [2] *Luc.*, I, 41. — [3] *Joan.*, I, 29. — [4] *Jerem.*, XXXI, 26. — [5] *Isai.*, VII, 14. — [6] *Job*, XXXI, 18. — [7] *Gen.*, XXV.

4. Ad illud quod opponitur, quod esse ordinatum præsupponit esse distinctum, dicendum quod verum est : sed ex hoc non sequitur gratiam sanctificantem sequi nativitatem carnalem, pro eo quod ante nativitatem carnalem proles distinguitur, et quantum ad animam, et quantum ad corpus : licet illa distinctio ante nativitatem ex utero oculis corporeis non propaletur.

5 et 6. Ad illa duo ultima, quæ objiciuntur, jam patet responsio per ea quæ dicta sunt, etc.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur quantum ad secundum de virtutis efficacia; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur, si per sanctificationis gratiam immunis fuerit ab omni culpa actuali; secundo quæritur utrum per primam sanctificationem extincta fuerit fomitis concupiscentia; tertio quæritur utrum per secundam sanctificationem ablata fuerit peccandi potentia.

QUÆSTIO I.

An beata Virgo per sanctificationis gratiam immunis fuerit ab omni actuali peccato [1].

Fundam. Utrum per sanctificationis gratiam munda fuerit ab omni actuali peccato; et quod sic, probatur primo per Augustinum, *de Natura et Gratia*[2] : « De sancta Maria Virgine nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quæstionem. Inde enim scimus, quod ei plus gratiæ sit collatum ad vincendum ex omni parte peccatum, quod promeruit parere eum, quem constat nullum habuisse peccatum. » Si ergo vicit ex omni parte peccatum, videtur quod immunis fuerit ab omni culpa.

Item Bernardus *ad Lugdunenses*[3] : « Puto quod copiosius munus gratiæ in eam descenderit, quæ ejus non solum sanctificaret ortum, sed eam deinceps ab omni peccato custodiret immunem. » Ergo videtur quod nunquam peccavit actualiter.

Item sanctificatio Virginis merito eminentior fuit, quam sanctificatio sancti Joannis Baptistæ : sed de beato Joanne Baptista legitur[4] :

Ne levi saltem maculare vitam famine posses.

Si ergo beatus Joannes vitavit venialia, videtur quod beata virgo Maria omnia vitaverit peccata per gratiam sibi datam.

Item de nulla anima potest dici[5] : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te,* congruentius, quam de beata Virgine Maria : ubi autem est macula vel culpa actualis, vel venialis, vel mortalis, de eo non potest recte dici : ergo videtur, quod in Virgine nulla fuerit culpa per gratiam sibi datam.

1. Sed contra, super illud[6] : *Spiritus sanctus superveniet in te ;* Glossa : « Superveniens Spiritus sanctus in Virginem, eam ab omni sorde vitiorum castificavit. » Sed hoc fuit in conceptione Filii : ergo non erat immunis ab omni culpa. Ad opp.

2. Item Augustinus, in libro *de Perfectione justitiæ*[7] : « Hominem esse sine peccato in hac vita de solo Unigenito dictum est. » Ergo videtur quod hoc non conveniat beatæ Virgini.

3. Item Magister in littera[8] : « Mariam totam Spiritus sanctus præveniens a peccato prorsus purgavit : » et hoc intelligitur pro tempore conceptionis Filii Dei : sed nullus purgatur a peccato, nisi qui habet peccatum : ergo, etc.

4. Item beata Virgo bona conscientia dicere poterat[9] : *Dimitte nobis debita nostra*, etc., cum sit communis forma orandi omnibus Sanctis collata : ergo non fuit immunis ab omni culpa : ergo, etc.

[1] Alex. Alensis, p. III, q. IX, memb. 3, art. 2; S. Thom., p. III, q. XXVII, art 4; Ægid. Rom., II *Sent.*, dist. III, q. III; Marsilius Inguen., III *Sent.*, q. IV, art. 1; Gabr. Biel, III *Sent.*, dist. III, q. 1, art. 3. — [2] Aug., *de Nat. et Grat.*, c. XXXVI, n. 42. — [3] Bernard., *Epist.* CLXXIV. — [4] In hymn. Eccles. ad Noct. festi S. Joan. Bapt. — [5] *Cant cant.*, IV, 7. — [6] *Luc.*, I, 35. — [7] Aug., *de Perfectione just.*, c. XII, n. 29. — [8] Ex Damasc., *de Fide Orth.*, lib. IV, c. XV. — [9] *Matth.*, VI, 12.

CONCLUSIO.

In gloriosa Virgine nullum peccatum actuale locum habuit; quod plurimis rationibus decuit, cum sit Dei sponsa et mater, atque peccatorum advocata.

Resp. ad arg. Dicendum quod beata virgo Maria per sanctificationis gratiam copiosam immunis fuit ab omni culpa actuali, tam mortali, quam veniali, sicut aperte dicit auctoritas Augustini[1]. Et hoc congruebat advocatam generis humani, ut nullum haberet peccatum, quod suam conscientiam remorderet. Unde audivi narrari, quod ipsa cuidam personæ revelavit, quod non reprehendebat eam cor suum in omni vita sua. Congruum erat ut beata Virgo Maria, per quam aufertur nobis opprobrium, vinceret diabolum, ut nec ei succumberet ad modicum. Unde de ipsa exponit tam Bernardus, quam Augustinus, illud[2]: *Ipsa conteret caput tuum :* si ergo suggestio est caput diaboli, nulla suggestio ingressum vel locum habuit in mentem Virginis; et ita tam a mortali immunis fuit, quam a veniali. Congruum etiam fuit ut illa, quæ placuit Altissimo, adeo ut fieret ejus sponsa, et mater Filii Dei unigeniti, sic esset immaculata mente, sicut intemerata carne. Quoniam ergo beata virgo Maria advocata est peccatorum, gloria et corona justorum, sponsa Dei, et totius Trinitatis triclinium, et specialissimum Filii reclinatorium; hinc est quod speciali gratia Dei nullum in ea peccatum habuit locum. Unde concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

Peccatum et vitium quomodo differant.

1. Ad illud ergo, quod primo opponitur in contrarium, quod virgo Maria fuit castificata ab omni sorde vitiorum, dicendum quod differt dicere *peccatum*, et *vitium*. Nam peccatum dicit culpam; vitium dicit culpæ sequelam. Glossa ergo illa non vult dicere, quod in secunda sanctificatione indiguerit gratia ad culpam delendam, sed ad culpæ sequelam ex originali relictam.

2. Ad illud quod opponitur de Augustino, quod « esse sine peccato in hac vita, pertinet ad solum Unigenitum, » dicendum quod dupliciter est loqui de hac vita : aut secundum omne tempus et statum, aut post usum liberi arbitrii : si secundum tempus omne, hoc convenit soli Filio Dei, quia iste solus caruit originali peccato; si post usum liberi arbitrii, sic convenit beatæ Virgini gratia speciali, per quam immunis fuit non solum a mortali, verum etiam a veniali.

3. Ad illud quod opponitur de auctoritate Magistri, quod Spiritus sanctus Virginem purgavit, dicendum quod peccatum dicitur tripliciter : aliquando dicitur culpa, sicut communiter consuevit accipi; aliquando pœna peccati, sicut ad Romanos[3] : *De peccato damnavit peccatum;* aliquando dicitur causa peccati, sicut[4] : *Si autem quod nolo, malum facio, non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* Dico ergo quod virgo Maria post secundam sanctificationem non fuit a peccato munda ratione alicujus maculæ, sed solum ratione alicujus pœnæ, sicut melius infra[5] manifestabitur.

4. Ad illud quod opponitur de petitione illa : *Dimitte nobis*, etc., dicendum quod in petitione ista virgo Maria poterat petere remissionem debiti, quod debebat non ratione sui, sed ratione aliorum membrorum Christi, quibus poterat petere ut debita dimitterentur, et bona conscientia illam formare orationem, non pro se, quia, sicut dicit Augustinus, illa non continetur sub illa generalitate qua dicitur[6] : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est.* Unde Augustinus vult[7] quod ad alios Sanctos pertineat illa oratio pro se, ad beatam Virginem non pro se : et ideo non comprehenditur sub generalitate prædicta.

[1] Vid. *Conc. Trid.*, sess. VI, can. 23. — [2] *Gen.*, III, 15. — [3] *Rom.*, VIII, 3. — [4] *Rom.* VII, 17. — [5] Quæst. III huj. art. — [6] *Joan.*, I, 8. — [7] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. IX, n. 2.

QUÆSTIO II.

An in Virgine in prima sanctificatione fuerit extincta fomitis concupiscentia [1].

Ad opp. Utrum in prima sanctificatione in Virgine fuerit fomitis concupiscentia extincta; et quod sic, videtur. Dicitur ab Angelo ei [2]: *Ave, gratia plena*: ergo ante adventum Filii Dei fuit repleta gratia, et plena amore divino: sed ubi est aliquo modo concupiscentia, ibi non potest esse gratia Dei plena: videtur ergo quod in prima Virginis sanctificatione, fomitis concupiscentia omnino fuerit extincta.

2. Item ubicumque est fomes, est necessitas ad aliquod peccatum veniale: ergo cum in ea nulla fuerit peccandi necessitas, quia in ea nulla culpa; ergo videtur quod fomitis concupiscentia in ea fuerit omnino extincta.

3. Item fomes reddit illum difficilem ad bonum, in quo est: sed in beata Virgine nulla fuit difficultas ad bonum: ergo videtur quod post primam sanctificationem non remanserit in ea concupiscentiæ vitium.

4. Item, si tanta gratia fomitem minuit, et major gratia magis minuit, et perfecta totaliter extinguit: sed gloriosæ Virgini in ipsa sui sanctificatione prima collata fuit gratia perfecta: ergo omnino fuit extincta in ea concupiscentia.

Fundam. Sed contra: Damascenus dicit, et habetur in littera: « Post consensum Virginis prævenit Spiritus sanctus in ipsam, secundum verbum quod dixit Angelus ad eam purgans eam. » Sed non purgavit a culpa: ergo purgavit ab originali sequela: hæc autem est fomitis concupiscentia: ergo, etc.

Item Magister in littera: « Mariam quoque totam Spiritus sanctus præveniens purgavit, et a fomite peccati liberavit, vel fomitem ipsum penitus extinguendo, vel extenuando: » hoc dicit de sanctificatione secunda: ergo ante ipsam non fuit fomes extinctus.

Item Bernardus, in homilia tertia *super Missus est* [3]: « In proposito Virginis erat omnium hominum frequentiam fugere, ne perturbaretur orantis silentium, aut virginalis castitas tentaretur. » Ergo videtur, quod occasione accepta ab extrinseco, excitari poterat in ea fomitis concupiscentia prava: ergo omnino non fuit extinctus.

Item, si omnino fuisset in ea extinctus fomes concupiscentiæ, ergo secunda sanctificatio non fuisset opportuna: si ergo opportuna fuit, videtur quod aliquid remanserit in ea fomitis concupiscentiæ.

CONCLUSIO.

Gloriosæ Virginis fomes in prima sanctificatione in utero facta consopitus fuit; in secunda vero per Spiritus sancti obumbrationem extirpatus est.

Resp. ad arg. Dicendum quod circa hanc quæstionem est triplex modus dicendi. Quidam dicere volunt, quod nec in prima, nec in secunda sanctificatione extinctus erat in ea fomes concupiscentiæ, sed solum consopitus secundum plus et minus; quia fomes habet causam in carne: unde non directam habet oppositionem ad gratiam secundum essentiam, sed secundum inclinationem: ideo si gratia magna est, fomes minus inclinat, quamvis per gratiam non deleatur ejus essentia. Quoniam ergo in Virgine magna fuit gratia in prima sanctificatione, et valde magna in secunda; hinc est, quod in prima fuit consopitus, et in secunda magis consopitus, quamvis non omnino fuerit extinctus, vel evacuatus. Sed quoniam caro Christi sumpta est de carne Virginis, in Christo etiam nulla fuit concupiscentia fomitis, cum caro Christi debeat carni Virginis assimilari post Virginis sanctificationem, sicut caro

Opin. I. Improb.

[1] *Cf.* Alexander Alensis, part. II, q. CVI, memb. 7, art 7; S. Thomas, p. III, q. XXVII, art. 3; et III *Sent.*, dist. III, q. I, art. 2; et *Opusc.* III, cap. CXXXI; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. III, q. III; Richardus, III *Sent.*, dist. III, q. IV; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. III, q. I, art. 3. — [2] *Luc.*, I, 28. — [3] Bern., *super Missus est*, hom. II.

aliorum assimilatur carni aliorum parentum, videtur quod Spiritus sanctus secundo super eam adveniens prorsus extinxerit fomitem. Opin. 2. Et ita prædicta opinio non videtur habere probabilitatem. Secundus modus dicendi est, quod tam in prima, quam in secunda sanctificatione fuerit in ea extinctus fomes, sed aliter, et aliter. In prima namque extinctus fuit in quantum respicit personam; in secunda, in quantum respicit naturam. In prima ergo sanctificatione mundata fuit, ut nunquam peccaret; in secunda vero sanctificata fuit, ut germen piæ prolis emitteret sine peccato, non solum actuali, sed etiam veniali. In prima etiam sanctificatione extinctus fuit fomes in quantum reddit pronum ad malum; in secunda, in quantum difficilem ad bonum. Improb. Sed illud difficile est intelligere, quia cum hoc ipso quod proni sumus ad malum, difficiles sumus ad bonum; quomodo extingui potest quantum ad pronitatem ad malum, ipso remanente quantum ad difficultatem ad bonum? Rursus qualiter potest intelligi, quod fomes possit extingui in quantum respicit personam, et non sit extinctus in quantum respicit naturam, cum ibi sit unus fomes, sic diversimode comparatus, et extinctio dicat ipsius fomitis eradicationem? Non videtur usquequaque intelligibile quomodo fomes extinguatur in prima sanctificatione, et tamen nihilominus remaneat respectu prolis propagandæ. Si enim extinguitur, non ergo remanet aliquo modo; nisi quis forte accipiat extinctionem largo modo pro ablatione inclinationis ad malum respectu personæ in qua est: et ita fortassis intelligitur prædicta positio, quam satis probabilem et rationabilem credo. Tertius autem est modus dicendi, videlicet quod in prima sanctificatione fuit fomes in Virgine consopitus; in secunda extinctus et eradicatus. Fomes enim radicatur in carne, et ascendit usque ad mentem. In prima sanctificatione Virgini collata est tanta gratia perfectionis, quod redundaret in ejus sensualitatem in tanta redundantia, ut fomitem adeo reprimeret, quod nullum effectum ad incitandum aliquando haberet. In secunda autem sanctificatione, in qua Spiritus sanctus non tantum descendit in mentem, sed etiam in carnem, et de carne operatus est de ea mirabiliter carnem sine macula fabricando, reliquit ipsius carnem immaculatam, extirpando ex ea et fomitem, et omnem concupiscentiam: et hoc sonant verba Bernardi et Magistri, et Damasceni, sicut patet in auctoritatibus in opponendo habitis. Unde rationes probantes, quod in prima sanctificatione non fuit fomes omnino extinctus, concedendæ sunt.

1. Ad illud quod opponitur, quod virgo Maria fuit gratia plena in prima sanctificatione, dicendum quod aliter fuit plena in prima, sed et aliter in secunda. In prima fuit plena secundum quod expediebat ad meritum; in secunda, secundum quod expediebat ad concipiendum Filium Dei. Et ideo prima sanctificatio respiciebat Virginem secundum animam; secunda autem respiciebat Virginem totam, secundum quod dicit Magister: « Mariam quoque totam Spiritu sancto præveniens, » etc.

2 et 3. Ad illud quod opponitur: « Fomes impellit ad necessitatem ad peccandum venialiter, et ad difficultatem ad bonum, » dicendum quod illud est verum ubi est fomes in vigore suo, ubi scilicet non reprimitur a gratia movente ad contrarium: et ideo non habuit locum in Virgine, ubi fuit gratia perfecta tranquillans ejus animam et potentias. Et sic patet responsio ad illa duo.

4. Ad illud quod objicitur de perfectione gratiæ, dicendum quod gratia quæ directe respicit animam, minuit fomitem quantum ad inclinationem, sed non oportet ut minuat quantum ad radicem: et ideo non sequitur quod per perfectionem illius gratiæ fomitis concupiscentia evellatur, sed solum ut ejus inclinatio consopiatur: et hoc quidem concedendum est tanquam verum.

QUÆSTIO III.

An Mariæ in secunda sanctificatione (a) ablata fuerit peccandi potentia [1].

Fundam. Utrum in secunda (a) sanctificatione ablata fuerit ab ea peccandi potentia; et videtur quod sic : primo per Ambrosium, in libro *de Virginitate beatæ Virginis* [2] *:* « Impossibile fuit uterum Virginis, quem Filius Dei inhabitando consecravit, alienæ copulæ coitu incestari. » Sed similis ratio fuit de aliis generibus peccatorum : ergo videtur quod nullo alio peccati genere potuit maculari post conceptionem Filii Dei.

Item vituperium esset Christo, si haberet matrem peccatricem : si ergo Christo in nullo potest fieri contumelia, videtur quod post ipsius conceptionem in beata Virgine non potuerit esse culpa.

Item, si beata Virgo potuit peccare, potuit in peccato perseverare : ergo potuit damnari : si ergo Matrem Dei, et Reginam cœlorum in inferno damnari omnino est impossibile, ergo et illud ex quo sequitur, scilicet hoc quod ponitur ipsam posse peccare : ergo, etc.

Item dignior fuit Mater Christi ex hoc quod Mater Dei effecta est, quam sit aliquis angelus in cœlo : si ergo angeli boni in gratia sunt confirmati, multo magis et Mater Dei : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra 1 [3] : *Tuam ipsius animam pertransibit gladius;* hoc verbum tractans Damascenus dicit [4] : « Dolores, quos Virgo effugit pariens, hos in Christi passione sustinuit, ita quod gladius animam ejus pertransivit. » Ergo ipsius anima fuit in Christi passione turbata, et ita perturbata : si ergo potuit perturbari, videtur quod potuit ad veniale pertrahi.

2. Item Augustinus [5], *in Quæstionibus Novi et Veteris Testamenti*, tractans illud : *Tuam ipsius animam pertransibit gladius :* « Animam, ait, sic hic utique signavit, quod Maria, per quam gestum est mysterium incarnationis, dubitaret, non tamen in dubitatione permaneret. » Si ergo postquam genuit Filium Dei, potuit dubitare in fide, potuit peccare.

3. Item potentia moriendi consequitur potentiam peccandi : sed beata Virgo Maria post conceptionem mori potuit : ergo videtur quod peccare potuit.

4. Item impotentia peccandi spectat ad statum comprehensoris : sed beata Virgo, ex hoc quod Filium Dei genuit, non est posita extra statum viatoris : ergo videtur quod non sit ei ablata peccandi potentia.

CONCLUSIO.

Gloriosa Virgo post Filii Dei conceptionem peccare non potuit, non propter alicujus potentiæ amissionem, sed propter potentiæ in bono confirmationem, et defectus ablationem.

Resp. ad arg. Dicendum quod in secunda sanctificatione non tantum fuit data Virgini gratia sanctificans, sed etiam gratia in bono confirmans : et hoc, quia filio suo adeo fuit conjuncta, ut nullo modo permitteret eam a seipso sequestrari. Propter quod notandi sunt gradus divinorum beneficiorum. Christus enim, qui fuit Sanctus Sanctorum, facultatem habuit vitandi omne peccatum, et impossibilitatem committendi aliquod peccatum. Alii vero filii hominum difficultatem habent ad vitandum peccatum, et necessitatem ad committendum; et hoc quidem competit omnibus generatis de massa peccati. Ab hac ergo massa liberata fuit Virgo Maria in prima sanctificatione, liberata etiam fuit in secunda : sed in prima fuit conformis aliis sanctificatis, in secunda vero facta est con-

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. IX, memb. 3, art. 1; S. Thom., p. III, q. XXVI, art. 6; et Quol. 5. V. VI, art. 1; et III *Sent.*, dist. III, q. 1, art. 2, ad 4; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. III, q. IV; Richardus, III *Sent.*, dist. III, q. IV; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. III, q. I, art. 4. — [2] Ambr., *de Instit. Virg. et Virginit. Mariæ*, c. VI, n. 44. — [3] *Luc.*, II, 25. — [4] Damasc., *de Fide Orthod.*, lib. IV, c. XV. — [5] Imo auctor, quisquis ille sit, *Quæst. vet. et nov., Test.*, q. LXXIII, inter operas. Augustini. — (a) Edit. Ven. *significatione*.

formis Filio, quem genuit. In prima namque sanctificatione data est ei potestas et facultas vitandi omne peccatum mortale, data est etiam facultas vitandi frequentiam venialium, data est etiam nihilominus facultas vitandi omne peccatum, non tantum particulariter, sed etiam universaliter. Et in his tribus gradibus patent tres gradus sanctificationum, videlicet Joannis Baptistæ, Jeremiæ, et Mariæ. Nam prima conditio fuit Jeremiæ; secunda vero Joannis; sed ista tertia virginis Mariæ, quæ plus ad Filii accessit puritatem per vitæ meritum. Sed cum Sanctum Sanctorum gestavit in utero suo, tunc sanctificata fuit conformiter Filio suo, non tantum quantum ad impotentiam ad peccatum, sed etiam quantum ad impossibilitatem labendi in aliquod peccatum. Unde sicut impossibile fuit propter honorem Filii sui, ut alium haberet filium; sic impossibile fuit, ut unquam ulterius haberet peccatum. Sicut etiam impossibile fuit, ut carnis virginitas violaretur, in qua Filius Dei habitaverat; sic impossibile fuit, ut mentis sanctitas aliqua culpa macularetur. Ad cujus testimonium valet, quod quidam Judæi asserunt, hoc mirum fuisse in Virgine Maria, quod cum esset pulcherrima, tamen a nullo unquam viro fuerit concupita. Nec vilipendendum est illud infidelium testimonium : oportet enim [1] *testimonium habere ab his, qui foris sunt.* Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod beata Virgo Maria post Filii Dei conceptionem peccare non potuit, non propter alicujus potentiæ amissionem, sed propter potentiæ confirmationem et defectus ablationem.

1. Ad illud ergo quod primo opponitur, quod beata Virgo fuit perturbata, dicendum quod immensitas illa doloris non refertur ad partem animæ rationalem, sed sensibilem. Unde anima stat ibi pro illa parte, secundum quam convertitur ad corpus : unde non fuit perturbata secundum quod perturbatio dicit deordinationem in parte rationali.

(a) *Cæt. edit.*, Jeremias, mendose.

2. Ad illud quod opponitur de auctoritate *Quæstionum Novi et Veteris Testamenti*, quod beata Virgo dubitavit, dicendum quod non constat librum illum esse Augustini, propter hoc quod ibi multa sunt quæ non videntur esse verba Augustini : verumtamen ne fugam petere videamur, dici potest, quod est dubitatio proveniens ex fidei debilitate, et est quædam dubitatio proveniens ex admirationis immensitate, qua dicitur homo dubitare cum stupescit, et quasi fit totus extra se ex intuitu rei admirabilis : et hoc modo intelligendum est Virginem dubitasse, non propter defectum fidei. Indubitanter enim credendum est, quod Virgo Maria semper in fide stetit : unde in ea fides sibi invenit solidum fundamentum. Unde discipulis non credentibus et dubitantibus, ipsa fuit in qua fides Ecclesiæ remanserat solida et inconcussa : et ideo diem sabbati solemnizat in honorem ejus omnis Ecclesia.

Dubitatio pro admiratione.

Sabbatum cur in honorem beatæ Virginis celebretur.

3. Ad illud quod opponitur, quod potuit mori, dicendum quod non est simile, pro eo quod non fuit decens Filium Dei habere matrem immortalem, cum ipse esset mortalis; sed valde indecens esset, si haberet matrem peccatricem : quamvis Hieronymus dicat [2], quod solum peccatrices numerantur in genealogia Salvatoris : hoc enim non est propter peccatum, sed propter aliquod speciale factum, propter quod illæ mulieres exprimuntur in Scriptura, et completur in eis illa prophetia [3] : *Emitte agnum, Domine, dominatorem*, etc., quod de Ruth exponit Hieronymus (a). Unde per *petram deserti* intelligitur Ruth, ut dicit Hieronymus. Quidquid tamen sit de parentibus remotis, nulli tamen dubium est de Matre Dei, quin talis debuerit esse, quæ non potuerit redargui de peccato, quia fuisset ad improperium Christi.

4. Ad illud quod opponitur de impossibilitate peccandi, dicendum quod verum est, quantum est de lege communi : sed nihil impedit quin de gratia spirituali possit alicui

[1] I *Tim.*, III, 7. — [2] Hieron., *Comment. in Matth.*, c. I. — [3] *Isai.*, XVI, 1.

concedi in via, quod aliis communiter datur in patria, et illi personæ præcipue, quæ in terris degens regina erat eorum, qui exultant in cœlis.

PARS II

UTRUM CARO CHRISTI IN ABRAHAM FUERIT DECIMATA.

EXPOSITIO TEXTUS.

Cum autem illa caro, cujus excellentia, etc.

Supra ostendit Magister qualiter beata Virgo fuerit sanctificata, ex qua caro Christi est assumpta; in hac vero parte, ad majorem intellectum, inquirit utrum caro Christi in Abraham fuerit decimata. Dividitur autem ista pars in tres partes, in quarum prima inquirit Magister utrum caro Christi potuerit decimari, vel debuerit in Abraham; in secunda, post hujus determinationem, elicit quamdam conclusionem, quod caro Christi non fuit caro peccati, ibi: *Quocirca primitivam nostræ massæ,* etc. in tertia vero et ultima dissolvit quamdam dubitationem de formatione corporis dominici, ibi: *Illi autem sententiæ,* etc. Subdivisiones autem partium manifestæ sunt in littera.

DUB. I.

Illa caro, etc.

Contra: Videtur hoc falsum, quia non est peccatum nisi in anima, vel ratione animæ: sed caro illa non fuit ante nata, quam Verbo unita: ergo non fuit peccato obnoxia. Item beata Virgo ante conceptionem Filii Dei fuit sanctificata: ergo caro ejus non fuit peccato obnoxia.

Resp. Dicendum quod, sicut tactum fuit in præcedentibus[1], aliquando peccatum dicitur ipsa pœna, vel sequela: dico ergo quod caro non dicitur obnoxia peccato ratione culpæ, sed ratione fœditatis quæ est culpæ sequela (*a*), et ratione passibilitatis, quæ est culpæ pœna: et utroque modo fuit peccato obnoxia Maria ante sanctificationem; secundo modo, postea. Et sic patent illa duo.

DUB. II.

Primitivam nostræ massæ, etc.

Contra: Videtur hoc esse falsum, quia cum incarnatus sit in fine sæculorum, potius videtur assumpsisse reliquias nostræ massæ, quam primitiva.

Resp. Dicendum, quod primitiva nostræ massæ dicitur Christus assumpsisse triplici ratione. Nam *primitivus* dicitur ab eo, quod est primum: *primum* autem dicitur aliquid secundum ordinem dignitatis: et sic non est dubium quin Christus assumpserit (*b*) nostræ carnis primitiva, pro eo quod ejus caro excedit omnem dignitatem carnis humanæ. Secundum autem quod *primitivus* dicitur a prioritate secundum tempus, dicitur Christus assumpsisse primitivum nostræ massæ non per prioritatem, sed per conformitatem et similitudinem. Duplex est autem ratio conformitatis ibi: una quantum ad qualitatem, alia quantum ad virtutem: quantum ad qualitatem, quia sicut caro quæ in principio fuit creata, caruit omnis vitii corruptione; sic etiam et caro a Verbo assumpta. Quantum vero ad virtutem est similitudo, quia in his quæ a principio nascuntur, intensior est naturæ vigor, ut ad maturitatem pertingat: et talia dicuntur *primitiva*, id est, primi fructus, qui debebant offerri Domino: talis autem fuit caro Christi. Et sic patet pro quanto dicatur primitiva: tum propter dignitatem, tum propter munditiæ qualitatem, tum propter virtutis vigorem, propter quam cæteras præcellit, prius pertingens ad maturitatem perfectionis et dulcedinis gloriam; et pro tanto dicitur assumpsisse primitiva nostræ massæ: et per hoc patet determinatio rationis, procedit enim secundum quod dicitur a prioritate originis.

[1] Art. 1, q. 1, in resolutione argumenti.

(*a*) *Edit. Ven.* causa. — (*b*) *Cæt. edit.* assumpsit.

DUB. III.

Sola illius non est caro, etc.

Contra: Si concupiscentia est vitium et defectus, non ergo est generationis principium. Nihil ergo est dictu: *Non eum mater concupiscentia concepit.*

Resp. Dicendum, quod littera illa potest intelligi uno modo, quod concupiscentia sit nominativi casus, et sit constructio appositiva: et tunc negat Magister, quod Christum non concepit concupiscentia, sed gratia tamquam mater, pro eo quod concupiscentia locum tenet matris in generatione filiorum peccati, secundum illud *Ezechielis*[1] *: Pater tuus Amorrhæus, et mater tua Cethæa*, ut per Amorrhæum intelligamus diabolum, et per Cethæam concupiscentiam. Sic ergo e contra gratia est mater in generatione spirituali: et quia Christus non habuit peccatum in generatione, sed gratiam, ideo potius dicitur mater gratia, quam concupiscentia. Sed licet isto modo posset intelligi, tamen est alius modus magis consonus veritati, ut hoc quod est *concupiscentia* et *gratia* sit ablativi casus, et construatur cum hoc verbo *concepit*, non secundum habitudinem causæ, sed secundum habitudinem concomitantiæ: et hoc quod dicitur *Mater* supponat pro Virgine Maria, et est sensus: Mater, id est virgo Maria non concepit concupiscentia concomitante, sed concomitante gratia: et tunc non notatur quod concupiscentia sit alicujus conceptionis principium, sed vitium concomitans. Et sic patet responsio ad objecta.

DUB. IV.

Totum incarnatum, etc.

Contra: Si enim totum est quod habet partem et partem, et Verbum simplicissimum est, male dicitur quod totum incarnatum est.

Resp. Dicendum, quod totum potest accipi privative, vel positive. Si privative, tunc dicitur Verbum incarnatum totum, quia non habet partes, secundum quas incarnari habeat. Alio modo dicitur positive; et tunc dicitur dupliciter: quia *totum* uno modo est idem, quod ex suis partibus constitutum; alio modo est idem, quod perfectum. Et secundum quod *totum* dicit integritatem, non dicitur de Verbo; sed secundum quod dicit totalitatem perfectionis, et secundum quod dicit privationem partis et partis: et sic patet quod illa objectio non procedit recte, propter diversam acceptionem hujus vocabuli, quod est *totum*. Sed hoc melius in primo libro, distinctione XXIX[2], invenitur determinatum.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, juxta tria quæ Magister determinat, incidit hic quæstio: primo quæritur de Christi decimatione; secundo quæritur de carnis Christi traductione; tertio de dominici corporis formatione. Circa primum quæruntur duo: primo quæritur utrum aliquis possit decimari in parentibus; secundo quæritur utrum Christus in Abraham fuerit decimatus.

QUÆSTIO I.

An aliquis possit decimari in parentibus[3].

Utrum aliquis decimari habeat in parentibus; et probatur, quod sic, per illud Apostoli[4]: *Per Abraham, et Levi, qui decimas accepit, decimatus est.* Fundam.

Item hoc ipsum videtur per Augustinum, *super Genesim ad litteram*, et habetur in Glossa[5]: « Sicut, Adam peccante, peccaverunt qui erant in lumbis ejus; sic Abraham dante decimas, qui in lumbis ejus erant, decimati sunt. » Sed constat, quod proles potuit peccare in Adam: ergo et decimari in Abraham.

[1] *Ezech.*, XVI, 45. — [2] Quæst. I. — [3] *Cf.* Richardus, III *Sent.*, dist. III, art. III, q. II; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. III, q. III. — [4] *Hebr.*, VII, 9. — [5] Aug., *de Gen. ad litt.*, lib. X, c. XIX et XX.

Item hoc ipsum videtur ratione : quia proles in parentibus potest liberari, et in servitutem redigi, quia servus natus est servilis conditionis: ergo pari ratione videtur, quod in parentibus dantibus decimas filii habeant decimari.

Item decimatio actus est figuralis : sed figura non tantum est respectu præsentis, sed præteriti et futuri : ergo videtur quod non tantum possit decimari in propria persona filius, sed etiam in parente tamquam in causa et materia.

Ad opp. Sed contra : 1. Augustinus, *super Genesim ad litteram :* « In lumbis Abrahæ illud decimabatur, quod curabatur. » Sed filii Abraham non sunt curati ab originali, imo nati sunt cum peccato originali: ergo non videtur quod in Abraham fuerint decimati.

2. Item, cum decima datur de frumento, non propter hoc datur decima de illo frumento, quod debet nasci de grano : ergo pari ratione, cum datur decima pro homine, non videtur quod ille, qui nasciturus est ex eo, decimetur in eo. Sicut enim homo est in homine seminaliter, sic granum in grano : ergo ratio ista bona non videtur.

3. Item, sicut circumcisio remedium est contra originale in lege figuræ, et baptismus in lege gratiæ, sic decimatio in lege naturæ, ut dicit Hugo de sancto Victore[1]. Si ergo nullus in ventre matris poterit baptizari, nec circumcidi, ergo nec decimari.

4. Item aut decimari est per decimam curari, aut decimari est ad decimam obligari, aut decimari est de aliquo partem decimam dare, aut decimari est per decimam præfigurari : sed nullo istorum modorum fuit in Abraham Levi decimatus : quia non per decimam curatus; nec ad dandum decimas obligatus, cum potius reciperet; nec decimam dedit, nec per decimam figuratus fuit : ergo nullo modo videtur decimatus fuisse in Abraham : et si ille non fuit decimatus, pari ratione nec aliqui alii.

[1] Hug. de S. Vict., lib. I, part. XI, c. III et deinceps, et lib. II, part. XI, c. V.—[2] Aug., *de Gen. ad litt.*, c. XX.

CONCLUSIO.

Proles aliquo modo potest in parentibus decimari, secundum eum modum, quo decimatio nihil ponit in actu circa decimatos, sed secundum significationem præsentium et futurorum.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod decimatio fuit actus moralis, sacramentalis et figuralis. Secundum quod fuit actus moralis, sic decimatio dicitur alicujus certæ partis donatio ad sustentationem eorum, qui serviunt Domino, et deputati sunt cultui divino : et hoc modo decimatio perseverat usque modo. Secundum quod decimatio est actus sacramentalis, sic decimatio est alicujus partis donatio ad curationem morbi originalis. Secundum autem quod decimatio est actus figuralis, sic decimatio est decimæ partis donatio ad præfigurationem curationis universalis, quæ futura erat per oblationem Christi. Duobus primis modis accepta decimatio respicit tantum tempus præsens, quia non datur nisi de hoc quod habetur, et non curatur nisi quod jam habet morbum. Tertio autem modo decimatio accepta non tantum est præsentis, sed etiam futuri, pro eo quod figuratio est signatio : et signatio non tantum extendit se ad præsentia, sed etiam ad futura : et hoc modo dicuntur filii Abrahæ decimati in Abraham : quia per illam decimationem præfigurati sunt omnes filii Abraham curandi esse per eum, qui figurabatur per Melchisedech, id est per verum sacerdotem Christum. Et hoc est quod dicit Augustinus, *super Genesim ad litteram*[2] : « Cum ipsa decimatio ad præfigurandam medicinam pertinuerit, ille in Abraham decimabatur, qui curabatur, non quando præfigurabatur, sed quando illius figuræ veritas implebatur. » Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod aliquo modo potest decimari proles in parente, secundum eum modum quo decimatio nihil ponit in actu circa decimatos, sed solum secundum signi-

ficationem, quæ non tantum est præsentium, sed etiam futurorum.

1. Ad illud quod opponitur de auctoritate Augustini, dicendum quod, sicut patet ex verbo præcedenti, « Decimabatur quod curabatur, » non dicit concomitantiam secundum idem tempus ad hoc quod est decimari; imo potius se extendit ad omne tempus : et pro illo tempore reddit locutionem veram, in quo implebatur veritas figuræ.

2. Ad illud quod opponitur, quod non datur decima de grano quod non est in re, sed solum in ratione seminali, dicendum quod non est simile, quia decimatio, prout est actus figuralis, non se extendit ad significandum aliquid circa granum, sed ad significandum aliquid circa genus humanum. Unde granum respicit ut materiam, circa quam habet exerceri, non circa illud quod per ipsum habet significari : et quia exercitium requirit materiam præsentem, signatio se extendit ad futura, ideo non est simile.

3. Ad illud quod opponitur de baptismo et circumcisione, dicendum quod non est simile, nisi in quantum decimatio est actus sacramentalis legis naturæ ad remedium originalis peccati : hoc modo non est nisi circa præsens, sicut circumcisio et baptismus. Secundum autem quod est actus figuralis, sic non est simile. Si autem quæratur quare circumcisio et baptismus non potest esse actus figuralis, sicut et decimatio, dicendum quod ratio hujus est : quia circumcisio et baptismus est actus in persona; decimatio autem, cum sit decimæ partis oblatio, est actus pro persona. Et quia oblatio potest fieri pro eo quod est, et quod futurum est; et circumcidi et baptizari nonnisi in eo, quod jam est : hinc est, quod actus decimandi potuit se extendi ad futuros, et non actus circumcidendi vel baptizandi.

4. Ad illud quod quæritur, quomodo proles dicitur decimari in parente; dicendum quod decimatio idem est quod præfiguratio curationis. Unde nullo istorum modorum accipitur, qui in opponendo assignantur; et ideo insufficienter procedebat illa objectio.

QUÆSTIO II.

An Christus in Abraham fuerit decimatus [1].

Utrum Christus in Abraham fuerit decimatus; et quod sic, videtur auctoritate Apostoli [2] : *Per Abraham, et Levi decimatus est : adhuc enim in lumbis patris erat, quando obviavit ei Melchisedech.* Sed Christus fuit in lumbis Abrahæ, quando decimas illas dedit : ergo fuit decimatus, sicut et Levi. **Ad opp.**

2. Item, sicut dicit Hugo de Sancto Victore [3] : « Per decimas signatur ipse Christus. » Ergo videtur quod ipsa decimatio, in quantum est actus figuralis, principalius respiciat Christum, quam alios filios Abrahæ : ergo magis videtur quod debeat dici decimatus, quam alii.

3. Item nihil plus requiritur ad decimationem, nisi quod illud realiter impleat in prole, quod signatum fuit in decimatione Abrahæ : sed hoc fuit maxime impletum in Christo, qui seipsum obtulit hostiam Deo et Patri per oblationem corporis et sanguinis sui.

4. Item tota caro Christi fuit in carne beatæ Virginis : sed caro Virginis habuit decimari in Abraham : ergo et caro Christi.

Sed contra : Augustinus, in libro decimo *super Genesim ad litteram* [4] : « Ille non est decimatus, cujus caro non fervorem libidinis, seu vulneris, sed naturam (*a*) medicaminis traxit. » Christus autem fuit hujusmodi : ergo, etc. **Fundam.**

Item, sicut se habet Adam peccans ad posteros, ita Abraham in dando decimas : sed quamvis Christus esset in Adam pec-

[1] Alex. Alens., p. III, q. IX, memb. 3, art. 4; S. Th., p. III, q. XXXI, art. 8; et III *Sent.*, dist. III, q. IV, art. 3; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. III, dub. III, q. II; Richard., III *Sent.*, dist. III, art. 3, q. III; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. III, q. II; Marsil. Inguen., III *Sent.*, q. IV, art. 2; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. III, q. II. — [2] *Hebr.*, VII, 9-10 — [3] Hug. de S. Vict., lib II, part. I, c. V. — [4] Aug., *de Genes. ad litt.*, c. XX, n. 36.

(*a*) *Edit. Bened.*, fervorem vulneris, sed materiam.

cante, non dicitur Christus peccasse in Adam: ergo pari ratione in Abraham dante decimas non arguitur decimatus.

Item decimatio vel erat curatio, vel curationis præfiguratio : sed Christus nec ibi curabatur, nec curari præfigurabatur : ergo videtur quod ibi decimatus non fuerit, scilicet in lumbis Abrahæ, sicut et Levi.

Item, si Christus decimatus fuit in lumbis Abrahæ sicut et Levi, ergo nulla est argumentatio Apostoli [1], qua probatur majus esse sacerdotium Melchisedech sacerdotio levitico, per hoc quod Levi decimatus fuit in Abraham. Quod si ratiocinatio Apostoli recta est, restat ergo quod Christus non decimatus fuit in Abraham.

Est ergo quæstio juxta hoc, unde tenet illa consequentia, qua probat Apostolus majus esse sacerdotium Melchisedech sacerdotio levitico, pro eo quod Levi obtulit decimas Melchisedech : videtur quod non cogat, quia secundum illam rationem posset argui, quod major est dignitas unius sacerdotis pauperis, quam Papæ, esto quod pater Papæ dederit decimas simplici sacerdoti.

CONCLUSIO.

Christus non fuit decimatus, cum decimatio futuram curationem figuraret : Christus autem in lumbis Abrahæ fuit ibi sicut medicina.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut dicit Magister in littera, immo Augustinus, *super Genesim ad litteram* [2], Christus in lumbis Abrahæ non fuit decimatus. Et ratio hujus est, quia decimatio præfigurabat futuram curationem. Quia ergo Christus in lumbis Abrahæ non erat sicut curatione indigens, sed potius sicut medicina; hinc est quod decimatio ad ipsum non pertinebat. Sicut etiam in Adam illi soli peccaverunt, qui secundum carnalem generationem, et concupiscentiam seminalem, ab ipso procedunt vel processerunt : ita illi soli in Abraham decimati sunt, qui ab ipso secundum rationem seminalem prodierunt. Et ideo ab illa generalitate excluditur Christus, qua dicitur [3] : *Omnes in Adam peccaverunt ;* quia non processit ab ipso secundum libidinis ardorem, sed secundum Spiritus sancti operationem : sic est in proposito intelligendum de decimatione.

1. Et per hoc patet responsio ad illud quod primo opponitur in contrarium, quoniam Christus in lumbis Abrahæ fuit, et Levi; sed non eodem modo : et propterea non sequitur, quod sicut uni competit decimari, ita conveniat alteri. Decimatio enim non tantum respicit esse in lumbis, sed etiam modum essendi secundum traductionem originalis peccati.

2. Ad illud quod opponitur, quod Christus figuratur per decimam oblatam; respondeo dicendum : Decima oblata non decimabatur; sed decimatio potius respicit illud quod remanet in alio, sicut dicit Hugo : quia remanet imperfectio, ablata unitate, quæ est perfectio denarii, per quod signatur futura curatio. Unde sicut alii figurantur in illa decimatione curari, sic Christus figuratur ratio esse medicamenti.

3. Ad illud quod opponitur, quod in illa decimatione signatur oblatio Christi, dicendum quod verum est : sed non signatur Christi oblatio tanquam pro quo fieret oblatio, sed tanquam quæ offertur pro aliis. Et quoniam decimari dicitur ille, pro quo offertur oblatio decimæ, hinc est quod actus decimationis non debet Christo attribui; aliter enim ibi præfigurabatur Christus, aliter alii.

4. Ad illud quod opponitur, quod caro Christi fuit in beata Virgine, et caro Virginis in Abraham, dicendum quod ibi est sophisma secundum accidens, quia variatur modus essendi hinc et inde. Alio enim modo fuit caro beatæ Virginis in Abraham, aliter caro Christi in matre sua, quia beata Virgo processit secundum legem concupiscentiæ, Christus vero minime.

5. Ad illud quod quærebatur de auctori-

[1] *Hebr.*, VII.— [2] Aug., loco cit. — [3] *Rom.*, V, 12.

tate Apostoli et ratione, dici potest quod ratio Apostoli bona est ad illos contra quos arguit, scilicet Judæos, qui supponebant Abraham digniorem esse in suo genere : si ergo Abraham benedictus fuit a Melchisedech, et ei decimas obtulit tanquam superiori, sequitur ex hoc quod non tantum major fuit Melchisedech Abraham, sed etiam major omnibus qui processerunt secundum legem carnis ab eo ; et ideo dignior fuit Levi et Aaron. Sed quoniam illud non videtur esse verum, quod excellentior fuerit Melchisedech quam Moyses, et David, et beata Virgo, qui processerunt ex Abraham, et Apostolus non procedit ex falsis suppositionibus ; ideo oportet aliter dicere, videlicet quod Apostolus arguit ex veritate, et ex significatione, et illius figuræ necessaria argumentatione, quod decimatio pro illo tempore signabat curationem. Cum ergo Abraham obtulit decimas Melchisedech, et ab eo benedictus est, significavit se indigere curatione et benedictione per illum sacerdotem, qui figurabatur per Melchisedech. Sed ille qui curat et benedicit, major est absque ulla contradictione. Cum ergo sacerdotium Christi fuerit illud, quod præfigurabatur per illud Melchisedech, sicut in Psalmo legitur[1] : *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech ;* restat igitur, quod majus fuit sacerdotium Christi, quam Levi : et hæc est ratio Apostoli, quam impossibile est dissolvi. Nec est simile de sacerdote simplici, et de patre Papæ, quia ibi nulla est ratio figuræ. Hæc autem tota ratio fundatur super decimatione, secundum quod est actus figuralis ; nam secundum quod est actus moralis, nihil facit ad propositum, quia nec Abraham nec ejus posteri obligati fuerunt ad dandas decimas Melchisedech ; maxime illi, qui fuerunt de stirpe Levi, ad nullas decimas dandas fuerunt adstricti.

Resp. ad ult. arg. pro fundam.

[1] *Psalm.* CIX, 4. — [2] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XXXI, art. 6 ; et III *Sent.*, dist. III, q. IV, art. 2 ; Ægidius Rom., III *Sent.*, p. IV, q. I ; Richard., III *Sent.*, dist. III, art. III. q. I. — [3] *Sap.*, VII, 25. — [4] I *Cor.*, I, 24. — [5] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. X, c. XIX et XX.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de carnis Christi traductione ; et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur utrum Christi caro fuerit in primis parentibus secundum qualitatem impuritatis, vel inquinationis ; secundo quæritur utrum aliter fuerit, quam caro aliorum hominum secundum legem propagationis.

QUÆSTIO I.

An Christi caro fuerit in primis parentibus secundum qualitatem impuritatis [2].

Utrum caro Christi in Abraham et aliis patribus distincta fuerit secundum qualitatem a carne aliorum filiorum ; et quod sic, videtur secundum illud[3] : *Nihil inquinatum in illam incurrit :* ergo si caro Christi unita est Filio Dei, qui est[4] *Dei virtus et Dei sapientia,* videtur quod nunquam fuerit inquinata : sed caro aliorum in parentibus inquinata fuit : ergo videtur quod aliter fuerit caro Christi in Abraham, quam aliorum. Ad opp.

2. Item in Christo debuit esse maxima puritas : sed magis purum est quod nunquam fuit inquinatum, quam illud quod aliquando inquinatum fuit : ergo videtur quod caro Christi nec in se, nec in parentibus subjacuerit fœditati corruptionis, vel carnis : ergo a carne aliorum hominum distincta fuit qualitative.

3. Item alterius qualitatis est medicina, et illud quod curatur per medicinam : sed caro Christi fuit in lumbis patrum sicut medicina, sicut dicit Augustinus in libro decimo *super Genesim ad litteram*[5] ; caro vero aliorum hominum, sicut indigens medicina : ergo videtur quod habuerit qualitatem aliam et aliam.

4. Item quod totaliter corruptum est, non est possibile ad curationem : si ergo Adam fuit possibilis ad curationem, aliqua particula remansit in eo incorrupta : sed de illa particula, quæ remansit sine corruptione,

maxime decebat generari carnem, quæ esset sine originali macula : ergo videtur, etc.

Fundam. Sed contra : Augustinus, in libro decimo *super Genesim ad litteram*[1] *:* « Eadem caro non Abrahæ tantum, sed ipsius primi terrenique hominis simul habuit vulnus prævaricationis, et medicamentum vulneris. » Ergo si medicamentum vulneris spectat ad Christum, vulnus prævaricationis spectat ad alios : eadem ergo fuit caro Christi in primis parentibus cum carne aliorum : ergo non fuit distincta ab aliis.

Item Magister in principio hujus distinctionis loquens de carne Christi : « Credi, inquit, oportet juxta sanctorum Doctorum convenientiam, ipsam prius fuisse peccato obnoxiam, sicut fuit reliqua Virginis caro. » Restat ergo idem quod prius, quod non fuit distincta ab aliis.

Item quidquid lege corruptionis traducitur, corruptum est : sed tota caro Isaac, quæ fuit traducta ab Abraham, fuit corrupta : ergo simul caro Christi non fuit traducta ab Abraham in Isaac ; aut, si traducta fuit, ab aliis hominibus distincta non fuit.

Item, aut caro Christi fuit similis carni Abrahæ reliquæ, aut non : si similis, habeo propositum ; si dissimilis, ergo non videtur quod talis caro competeret ad redemptionem humani generis : si ergo hoc est falsum et inconveniens, restat quod caro Christi a carne aliorum hominum non fuit distincta.

Item distinctio secundum oppositas qualitates præsupponit distinctionem secundum substantiam, quia oppositæ qualitates non possunt esse in eodem et secundum idem : sed caro aliorum filiorum in primis parentibus non potuit habere distinctionem secundum substantiam, quia non esset tot atomos invenire in corpore Adæ, quot inde filii procreati sunt : ergo si caro Christi in primis parentibus non potuit distingui a carne aliorum secundum substantiam, videtur, etc.

Item, si transfundebatur caro munda, aut corruptibilis, aut incorruptibilis : si incorruptibilis, ergo corpus Christi debuit esse impassibile, quod falsum est ; si corruptibilis, ergo videtur quod poterat transmutari in carnem reliquam, et assumi vel augeri ab alia : ergo aut caro illa fuit consumpta antequam perveniret ad Christum, aut fuit adeo multiplicata, ut possent inde mille corpora formari : sed hoc est falsum : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Christi caro in lumbis Abrahæ et cæterorum patrum, in quibus fuit materialiter, non fuit distincta qualitate, licet post assumptionem a Verbo distincta fuerit : non enim fuit caro peccati, sed similis carni peccati.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hanc quæstionem fuit quædam positio erronea quorumdam dicentium, quod caro Christi non tantum distinctionem habuit a carne aliorum hominum, cum fuit unita animæ Christi ; sed etiam cum fuit in lumbis primi hominis, scilicet Adæ ; dicebant enim quod quia Adam reparabiliter peccavit, in peccato non permisit Deus totum corrumpi, et ideo remansit in ejus semine aliqua portio incorrupta, ut per illam fieret medicamentum carni reliquæ : et ex illa portiuncula dicunt carnem Christi formatam, quam dicunt esse generis humani medicinam. Hanc autem portiunculam transmisit Adam ad Noe, et Noe ad Abraham, et Abraham ad David, et David usque ad Virginem, de qua natus est Christus. Hæc autem positio, etsi videatur habere probabilitatem in superficie, intrinsecus tamen falsum et errorem continet, pro eo quod non solum eset contra Sanctorum dicta, sed etiam contra veræ fidei documenta. Sanctorum auctoritatibus repugnat, quia Damascenus doctor græcus, et Augustinus præcipuus doctor latinus in hoc consentiunt, quod caro Christi ante unionem cum Verbo indistincta erat a reliqua Virginis carne. Damascenus dicit[2], quod

Opin. erronea.

[1] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. X, c. XIX et XX, n. 36.

[2] Damasc., *de Fid. Orth.*, lib. III, c. II, III et VI.

de purissimis Virginis sanguinibus fuerit formata. Augustinus dicit, quod assumpserit primitiva nostræ massæ. Et hoc quidem necessarium est ponere, quia alias non fuisset necessaria Virginis sanctificatio ad hoc, quod formaretur caro Christi sine omni peccato. Non esset etiam Christus vere de semine David et Abrahæ, sed solum Adæ : quoniam si prædicto modo ab illa particula descendisset, ad nullum aliorum pertineret, nisi sicut ad deferens, quemadmodum aqua comparatur ad canale. Non esset etiam in tali carne veræ passibilitatis assumptio, nec nostræ infirmitatis vera reparatio, quia non de natura lapsa fabricasset sibi carnem, sed potius de instituta : quæ omnino inconvenientia sunt, et fidei sanæ adversantia. Et ideo prædicta positio tanquam erronea est respuenda, sicut Magister bene notavit in littera, et magister Hugo in libro *de Sacramentis*[1]. Planum est ergo, secundum doctrinam catholicam, carnem Christi in lumbis parentum, in quibus fuit materialiter, a carne aliorum hominum non fuisse distinctam qualitative, vel formaliter, quamvis postquam unita est Verbo, distinctionem habeat, pro eo quod non est caro peccati, sed similis peccatrici : et pro tanto dicit Augustinus[2], quod caro Christi venerit de altitudine humanæ naturæ, non quod in primis parentibus sine pollutione fuerit, sed quod sic purificata fuerit et mundata in sua assumptione, quod similis fuerit carni in statu innocentiæ. Propterea dicitur a Boetio[3], de omni statu aliquid accepisse, sicut infra melius manifestabitur. Unde rationes, quæ ad hanc partem inducuntur, sunt concedendæ.

1. Ad illud vero quod opponitur primo in contrarium, quod nihil inquinatum in illam incidit, dicendum quod verum est : hoc enim intelligitur de sapientia divina secundum divinam naturam, quæ nullo modo fœdatur ex aliqua creatura : verumtamen si etiam intelligatur secundum humanam naturam, adhuc hoc non habet instantiam, quia caro Christi, ex quo unita fuit Verbo Dei, sancta fuit, et fuit immaculata : sed ex hoc non sequitur, quod immaculata fuisset in primis parentibus, pro eo quod, quamvis in lumbis parentum esset unibilis, erat tamen in dispositione remota.

2. Ad illud quod opponitur, quod maxima puritas debet esse in carne Christi, dicendum quod verum est secundum quod competit ad reparationem humani generis : sic autem intelligendo non potest major puritas cogitari, quam cum de massa peccatrice formatur caro omnino immunis a peccato, et sic factum est in carne unita Verbo, operante Spiritu sancto. Quod si intelligatur caro illa nunquam in se, vel in parentibus fuisse obnoxia, non sic cogitatur qualis nostræ redemptioni fuerit apta : et ideo non cogitatur qualiter et sicut debet, sed potius assignatur qualiter non debet.

3. Ad illud quod opponitur, quod caro Christi est medicina, dicendum quod verum est pro tempore quo medicina est : medicina autem est pro eo tempore, quo a Verbo assumpta est : et sic alterius qualitatis est, quam aliorum hominum. Pro eo autem tempore quo fuit ante assumptionem, non erat medicina nisi materialiter loquendo. Et secundum illud tempus non oportet formaliter distingui ab alia carne, eo quod ex eodem principio materiali potest formari sanum et ægrum : cibus enim ejusdem generis convertitur in sano in carnem sanam, in leproso in carnem corruptam.

4. Ad illud quod opponitur, quod si totus esset corruptus, jam non esset medicabilis ejus morbus, dicendum quod illud argumentum dupliciter deficit : primo, quia si homo totus corruptus esset, non sequitur quod incurabilis esset, nisi illa corruptio ei inseparabiliter adhæreret. Præterea, etsi totus homo corruptus esset quantum ad ea quæ erant in se, non tamen corruptum esset genus humanum totum, quod fabricatum

[1] Hug., *de Sacram.*, lib. II, p. I, c. V. — [2] Imo Fulg., *de Fid. ad Petr.*, c. II. — [3] Boet., *de Duab. Nat. et una pers. Christi*, c. VII.

est ex illa hominis carne; sed illud solum, quod processit secundum legem concupiscentiæ. Et quoniam caro Christi in Virgine fabricata est præter legem concupiscentiæ a Spiritu sancto, hinc est quod caruit corruptione, et rationem tenuit medicinæ a sua primaria formatione.

QUÆSTIO II.

An Christi caro fuerit in parentibus aliter quam caro aliorum hominum secundum legem propagationis [1].

Fundam. Utrum caro Christi fuerit in parentibus aliter, quam caro aliorum hominum secundum legem propagationis: et quod aliter, videtur auctoritate Augustini, in libro decimo *super Genesim ad litteram,* tractantis illud Apostoli[2] : *Adhuc erat in lumbis patris*[3]*:* « Secundum aliquem modum erat ibi Christus, quo non erat ibi Levi. Secundum rationem quippe seminalem fuit ibi Levi, qua ratione non fuit ibi caro Christi. »

Item hoc ipsum ostenditur ratione: Mediatum principium reducitur ad immediatum: sed Christus secundum alium modum propagandi exivit de utero Virginis, quam alii filii de ventre matrum suarum, pro eo quod non est de virili semine. Si ergo mediante beata Virgine dicitur fuisse in parentibus præcedentibus, videtur quod alio modo fuerit caro ejus in parentibus secundum legem propagationis, quam aliorum hominum.

Item si eodem modo fuisset caro Christi in parentibus sicut alii homines, vel caro aliorum hominum, ita peccasset, Adam peccante, sicut alii homines: sed hoc est falsum: ergo, etc.

Item eodem modo habet res educi in esse, per quem modum habet in suo principio existere: sed Christus non fuit genitus vel conceptus secundum legem naturæ, sed potius mirabiliter; alii autem homines educuntur naturaliter: aliter ergo fuit caro ejus quantum ad legem propagationis in lumbis parentum, quam aliorum hominum.

Sed contra : 1. Dicit Magister in littera: « Caro illa, antequam Verbo fuerit unita, peccato fuit obnoxia in Maria, sicut reliqua Virginis caro : » sed caro quæ consimilis est secundum traductionem originalis, consimilis est secundum legem propagationis : ergo si caro Christi in lumbis parentum fuit obnoxia peccato, ergo et eadem lege cum aliis a primis parentibus est traducta. Ad opp.

2. Item omne quod descendit ab Adam in Seth, descendit secundum corpulentam substantiam, et secundum seminalem rationem : ergo si caro Christi descendit ab Adam in Seth, et a Seth in alios parentes, videtur quod secundum legem propagationis fuit in lumbis parentum eodem modo, sicut caro aliorum hominum.

3. Item semen unde formatum est corpus Seth in totis parentibus habebat rationem seminalem: ergo nihil inde futurum erat, quod non esset ibi etiam secundum corpulentam substantiam et rationem seminalem : sed si caro Christi exinde facta est, videtur quod ibi fuerit ad modum alterius carnis humanæ.

4. Item tota caro Virginis fuit in lumbis parentum, secundum legem propagationis, sicut caro aliorum hominum : sed caro Christi fuit ex aliqua parte carnis Virginis : ergo secundum legem propagationis sic fuit in lumbis parentum, sicut caro totius humani generis.

CONCLUSIO.

Christi caro aliter fuit in parentibus quam aliorum hominum; caro enim aliorum fuit ibi secundum rationem seminalem, Christi autem tantum secundum corpulentam substantiam.

Resp. ad arg. Dicendum quod dupliciter est loqui de carne Christi : aut quantum ad materiam unde sumpta est, aut quantum ad

[1] S. Thom., p. III, q. XXXI, art. 7; et III *Sent*, dist. III, q. IV, art. 1; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. III, p. IV, q. II. — [2] *Hebr.*, VII, 10 — [3] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. X, c. XX, n. 35.

formam secundum quam animæ Christi conjuncta est, et a Verbo in unitatem personæ assumpta. Si loquamur de carne Christi secundum materiam, hoc est de eo unde facta est caro Christi, sic conceditur quod peccato fuerit obnoxia : quia ante conceptionem Christi tota massa humani generis corrupta erat, sicut in præcedenti problemate monstratum est. Si autem loquamur de carne Christi secundum formam, sic dicendum est ipsam carnem nunquam peccato fuisse obnoxiam, quia nunquam habuit illam formam, quin esset munda et immaculata. Secundum autem quod caro dicitur dupliciter, sic et de propagatione dupliciter contingit loqui : aut ratione materialis, aut ratione formalis. Si ratione materialis, sic propagata fuit ab Adam usque ad Virginem in tota illa genealogia, et tota illa propagatio fuit secundum legem naturæ et concupiscentiæ. Si quantum ad esse actuale et formale, sic concepta fuit a Virgine præter omnem legem naturæ et concupiscentiæ. Et sic patet quod uno modo dicendi concedi potest quod caro Christi, materialiter loquendo, sic fuit in lumbis parentum secundum propagationem, sicut caro aliorum hominum. Sed quoniam caro, quantum est de ratione sui nominis, non nominat materiam ipsam tantum, sed materiam sub tali forma, et hoc totum quod dicitur propagatio et lex propagationis, additum ei quod est caro Christi, respicit ejus eductionem secundum esse actuale; hinc est, quod hæc est impropria : « Caro Christi fuit peccato obnoxia ; » et hæc : « Caro Christi fuit ex parentibus seminaliter traducta; » et hæc : « Caro Christi in parentibus fuit decimata : » pro eo quod in omnibus, quantum est de vi sermonis, prædicatum non attribuitur subjecto ratione materiæ tantum, sed ratione materiæ sub tali forma. Caro enim est terminus substantialis : et ideo quamvis supponat verbo de præterito, oportet tamen ad idem tempus referri formam prædicati cum subjecto : et ideo omnes prædictæ locutiones tanquam falsæ et impropriæ sunt negandæ, nisi proferantur cum determinatione, scilicet ratione materialis principii. Si autem alicubi absolute proferantur, sunt exponendæ. Nota tamen quod hæc est impropria : « Caro Christi fuit peccato obnoxia ; » sed hæc magis impropria : « Caro Christi fuit seminaliter traducta : » hæc autem magis impropria adhuc et falsa : « Caro Christi fuit decimata, » secundum quod magis et magis in prædictis locutionibus caro accipitur ratione formæ. Concedendum est ergo quod aliter fuit caro Christi secundum propagationis legem in parentibus, quam aliorum hominum. Nam caro aliorum hominum ortum habuit a parentibus secundum seminalem rationem, et secundum legem concupiscentiæ : illud autem dicitur procedere secundum rationem seminalem, quod quidem exit in esse secundum virtutem et operationem naturæ, sicut sunt illa, in quorum productione natura non solum se habet per modum obedientis et suscipientis, imo etiam per modum naturæ agentis, et dantis speciem sive completionem : et hoc importat hoc, quod dico *seminalis ratio,* proprie loquendo, sicut ostensum fuit in secundo libro, quamvis contingat extensiori modo uti prædicto vocabulo. Illud autem intelligitur traduci secundum legem concupiscentiæ, in cujus procreatione concurrit fœditas delectationis carnis ex parte viri generantis, et mulieris concipientis. Neutrum autem horum in generatione Christi fuit : nam conceptio ejus mirabilis fuit, et supra virtutem naturæ. Non fuit enim ex virili semine, pro eo quod caro ejus concepta fuit ex sola matre ; neque secundum legem concupiscentiæ, quia non intervenit delectatio ex commixtione sexus : conceptus enim fuit ex castissimis Virginis visceribus. Ideo concedendæ sunt rationes, quæ ad hanc partem inducuntur.

1. Ad illud quod opponitur de auctoritate Magistri, dicendum quod locutio ista est impropria, videlicet quod peccato fuit obnoxia : et hoc intelligendum est materialiter : et hoc Magister insinuat cum dicit : « Quia

peccato fuerit obnoxia non simpliciter, sed in matre, in qua materialiter erat. » Unde non est simpliciter concedenda, sed exponenda tanquam impropria : et ex impropriis secundum earum improprietatem acceptis non licet arguere, sicut manifestum est : et ideo ratio non valet.

2. Ad illud quod opponitur : « Quidquid descendit ab Adam in Seth, descendit secundum seminalem rationem, » dicendum quod seminalis ratio non dicit quid absolutum, sed quid respectivum : dicit enim respectum ejus, quod propagatur ad illud, de quo producitur : cum ergo dicit, quod quidquid descendit ab Adam in Seth, descendit secundum seminalem rationem, dicendum quod verum est per comparationem ad Seth, et ad eos qui producendi erant secundum propagationem naturæ, respectu quorum omnium semen decisum a lumbis Adæ habuit virtutem sufficientem ad rationem seminalem : respectu autem Christi non habet veritatem, pro eo quod totum illud quod secundum legem naturæ ex illo semine producendum erat, respectu carnis Christi se habebat in ratione passibilis et materialis, quod non poterat reduci ad actum nisi per virtutem Spiritus sancti. Cum ergo dicit, quod quidquid fuit in Seth, fuit secundum seminalem rationem, verum est si comparetur ad Adam : sed si comparetur ad Christum, non habet veritatem.

3. Ad illud quod opponitur, quod totum semen decisum ab Adam habuit seminalem rationem, dicendum quod verum est respectu eorum, qui producendi erant secundum legem naturæ; respectu Christi non habet veritatem. Quamvis enim in aliquo semine sit ratio seminalis secundum quamlibet ejus partem saltem formalem, ut ex eo aliquid posset fieri ; tamen si Deus aliquid faciat ex illo semine, ad quod non habebat ordinationem secundum naturam, dicitur fuisse in illo semine secundum corpulentam substantiam, non secundum rationem seminalem : quia semen illud, respectu illius quod Deus educit, non habet vim sufficienter activam, sed passivam, secundum quam subministrat corporalem substantiam. Esto etiam quod illa seminalis ratio comparetur ad administrationem materiæ illius rei faciendæ ; ut si plantaretur unum semen parvum, ita quod de illo produceretur arbor magna, cujus magnitudo materia esset ad productionem magni corporis alterius speciei : sic et in proposito intelligendum est, cum dicitur Christum fuisse in lumbis parentum secundum corpulentam substantiam, non secundum seminalem rationem : non quod substantia corporis Christi ibi tota fuit, sed quia erat aliquanta materia, quæ per vim seminalem poterat augeri et crescere apposito sibi alimento aliquo, ita ut corpora omnium hominum inde possent fabricari : et per illam vim sunt corpora omnium hominum fabricata, excepto solo corpore Christi, quod fabricatum fuit per virtutem supernam, sicut melius manifestabitur infra. Et sic patet pro quanto Christus dicitur fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam ; et quod non sequitur, si fuit in semine Adæ, quod fuerit in illo secundum seminalem rationem. Ad hoc autem intelligendum valent illa, quæ determinata sunt in secundo libro [1].

4. Ad illud ergo quod opponitur, quod caro tota beatæ Virginis fuit ibi secundum seminalem rationem, sicut caro aliorum hominum, dicendum quod in illo argumento est sophisma secundum accidens, sicut dictum fuit supra de decimatione.

ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de perfectione corporis dominici ; et circa hoc quæruntur duo : primo quæritur de perfectione corporis dominici quantum ad molem ; secundo quæritur de ejus perfectione quantum ad membrorum distinctionem.

[1] Dist. xxx.

QUÆSTIO I.

An Christi corpus perductum fuerit ad perfectam molem subito, vel successive [1].

Fundam. Utrum corpus Christi perductum fuerit ad perfectam molem subito, aut successive; et quod successive, ostenditur primo [2]: *Puer iste crescebat ætate:* sed crementum ætatis sequitur crementum molis: ergo, etc.

Item, sicut patet ex historia evangelica, Christus habuit necessitates infantiles, unde et lactatus fuit a matre: hoc autem non esset, nisi parvulus fuisset in quantitate: ergo videtur quod prius tempore fuerit in quantitate modica, quam perfecta.

Item augmentum sequitur nutrimentum: sed corpus Christi alebatur, sicut corpus alterius hominis, successive: ergo similiter videtur quod augebatur paulatim et successive.

Item Christus assumpsit naturam passibilem et mortalem: sed talis est natura mortalis, quod aut decrescit, aut crescit, aut proficit, aut deficit: vix enim, aut [3] *nunquam in eodem statu permanet*, ut dicitur in *Job:* ergo si non competebat Christo decrescere, videtur quod talem naturam assumpsit, quod semper in hac vita quantum ad corpus profecerit: ergo per successionem temporum ad perfectam quantitatem pervenit.

Ad opp. Sed contra: 1. [4] *Mulier circumdabit virum:* hoc intelligitur de Christo, et de beata Virgine: sed virum circumdari in utero, est in utero contineri: ad virum autem spectat corpus perfectæ quantitatis habere: ergo videtur quod corpus Christi in utero Virginis fuerit secundum perfectam quantitatem molis: non ergo ad perfectionem venit per successionem temporis.

2. Item hoc ipsum videtur per hoc, quod sequitur in eadem auctoritate: *Novum faciet Dominus super terram:* sed novum est illud, cujus simile non præcessit: sed quod mulier in utero habeat puerum parvæ quantitatis, hoc non est novum: ergo videtur quod Christus statim fuit ad perfectionem quantitatis perductus, ex quo de Virgine est conceptus.

3. Item divina virtus summa est et perfecta: quia summa, nata est operari subito et in instanti; quia perfecta, nata est educere operationem perfectam. Si ergo formatio corporis Christi fuit a virtute increata, videtur quod in instanti conceptionis corpus illud eductum fuerit in quantitate perfecta.

4. Item, sicut anima conjuncta est Verbo in unitate personæ immediate, ita et corpus: sed anima, statim quando unita fuit Verbo Dei, perfecta fuit in virtute et scientia: ergo et pari ratione corpus in quantitate et figura: non ergo videtur quod per successionem temporis quantitas corporis Christi quantum ad quantitatem molis ad perfectionem sit deducta.

CONCLUSIO.

Corpus Christi ad perfectam quantitatis molem congrue per temporis successionem deductum fuit.

Resp. ad Arg. Dicendum quod corpus Christi quantum ad quantitatem molis ad perfectionem deductum est per successionem temporis. Et ratio hujus est, quia perfectio quantitatis illius corporis fuit operatione naturæ, cujus est operari secundum successionem temporis. Si autem quæratur, unde est quod Deus corpus illud ad perfectionem voluit deduci mediante naturæ operatione, dicendum quod hoc fecit Deus valde congrue. Hoc enim quamvis alio modo facere posset, sic tamen fecit ad confirmandam fidei veritatem et ad commendandam humilitatis virtutem, et ad conservandam universitatis legem. In hoc enim fidei veritas confirmatur, dum manifeste ostenditur per conservationem diutinam, et similem mo- Congruentia triplex.

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. IX, memb. 4; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. III, q. IV; Guglielmus Voril., III *Sent.*, dist. III, q. III. — [2] *Luc.*, II, 40, 52. — [3] *Job*, XIV, 2. — [4] *Jerem.*, XXXI, 22.

Congruentia 1 dum proficiendi in ætate, quod Christus non phantasticam, sed veram carnem assumpsit : et hoc quidem valde fuit opportunum, quia sine fidei veritate nullus est incarnationis fructus. Humilitatis etiam virtus in hoc commendatur, dum Dei Filius, qui est Rex regum, et Dominus dominantium, factus est parvulus; et qui prius nullo indigebat, lacte materno, sicut alii parvuli, pascebatur, pannis involvebatur, et alia plura gessit, quibus humilitatis utilitas commendatur : et hoc valde opportunum fuit, quia propter hoc potissime Deus descendit de cœlo, ut superbiam extirparet. Universitatis etiam lex et ordo conservatur, quia Deus unicuique naturæ concessit propriam operationem, nec utitur miraculis, ubi natura per se sufficienter potest operari. Et quia natura in Christo satis sufficienter poterat corpus Christi ad perfectam quantitatem deducere, ita quod in nullo derogabatur ejus dignitati : ideo noluit Deus tempus anticipare, ut tanquam universitatis justus administrator, unumquodque juxta virtutem sibi competentem operari sineret. Et hoc quidem conveniebat, quia naturam nolebat perimere, sed reparare. Et in hoc insinuat, quod major potestas usum inferioris potestatis non debet absque causa privare. Et sic patet, quod valde rationabiliter Deus corpus Christi ad perfectam quantitatem molis deduxerit per temporis successionem. Unde et rationes hoc probantes concedendæ sunt.

Congruentia 2.

Congruentia 3.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium de auctoritate Jeremiæ, dicendum quod vir dicitur ibi Christus, scilicet a vigore animi, quia plenus fuit virtutibus et scientia ab instanti conceptionis.

2. Ad illud quod opponitur, quod novum fuit, dicendum quod novitas attenditur in hoc quod ipse erat Deus et homo, cujus simile nunquam præcesserat; et in hoc etiam, quia ab instanti conceptionis Virginis fuerat adeo perfectus, quod proficere nunquam potuit, et hujus simile nunquam fuit. Et sic patet quod non oportuit quod esset quantitatis perfectæ, ad hoc quod novum quid esset. Unde ratio illa peccat secundum consequens.

3. Ad illud quod objicitur, quod virtus infinita operatur in instanti, dicendum quod verum est, quando virtus infinita operatur secundum totalitatem suæ potentiæ, et operatur per se : in perfectione autem dominici corporis non tantum operatur virtus divina, sed etiam creata, cujus est operari successive, sicut ostensum est supra : et illius est operari successive, cum sit virtus finita.

4. Ad illud quod objicitur, quod ab instanti conceptionis fuit perfectus virtute et scientia, dicendum quod non est simile : quia quamvis diceret Deum assumere aliquas pœnalitates ad redemptionem nostram, non tamen decebat assumere culpam vel ignorantiam : ideo magis habuit horum opposita in conceptione, scilicet virtutem et scientiam, quam in instanti perduci ad corporis quantitatem perfectam.

QUÆSTIO II.

An in corpore dominico distinctio membrorum facta fuerit subito, vel successive [1].

Utrum membrorum formatio et distinctio facta sit subito, an successive in corpore dominico; quia non subito, videtur : Augustinus, *de Trinitate*, tractans illud verbum [2] : *Solvite templum hoc. Dixerunt Judæi : Quadraginta sex annis*, etc., ibi Augustinus [3] : « Hic numerus perfectioni dominici corporis congruit, quia, ut dicunt physici, tot diebus forma humani corporis perficitur. » Ergo non videtur quod corpus Christi ab instanti conceptionis organizatum fuerit et formatum. Si tu dicas, sicut dicit Magister in littera, quod hoc dictum fuit propter incrementum molis, tunc non videtur quod qua- Ad opp.

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XXXIII, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. III, q. V, art. 2 et IV *contra Gent.*, c. XLIV ; Richardus, III *Sent.*, dist. III, art. 2, q. III — [2] *Joan.*, II, 19, 20. — [3] Aug., *de Trinit.*, lib IV, c. V, n. 9 ; *de div. Quæst. LXXXIII*, quoad sensum.

draginta sex diebus perfectum sit, quia ad perfectionem hanc non pervenit usque ad annos viginti.

2. Item[1] : *Per omnia debuit fratribus assimilari* (*a*) *:* ergo videtur quod in modo formationis corporis sequitur aliorum hominum corpora : sed corpora aliorum hominum successive formantur : ergo videtur quod similiter corpus Christi.

3. Item corpus Christi nutritum et augmentatum fuit successive, sicut corpora aliorum hominum : ergo videtur pari ratione, quod fuerit successive formatum.

4. Item formationem veri corporis antecedit consolidatio, et consolidationem antecedit conversio, et conversionem seminis decisio : si ergo quælibet illarum operationum non potest fieri in minori quam in instanti, et una est ordinata ad aliam, ergo videtur quod formatio corporis non potuerit esse instantanea.

Sed contra : 1. Augustinus[2], in libro *de Fide ad Petrum :* « Firmissime tene, et nullatenus dubites, non carnem Christi sine divinitate in utero Virginis conceptam, priusquam susciperetur a Verbo, fuisse (*b*). » Sed Verbum non suscepit, nisi carnem formatam conceptam perfecte, et in instanti suscepit eam : ergo videtur quod in instanti corpus Christi fuerit ad perfectionis organizationem deductum.

Fundam. Item Augustinus, in libro *de Trinitate :* « Non ex utero Virginis prius caro concepta est, et postea divinitas venit in carnem : sed mox ut Dei Verbum in uterum venit, factum est caro, servata proprietate naturæ, et perfectus homo in veritate carnis et animæ. »

Item Virgo beata dicitur concepisse Filium Dei ratione carnis assumptæ ex ipsa : sed non est ibi communicatio idiomatum, nisi propter unionem : non est autem unio nisi ad naturam perfectam : cum ergo in instanti conceptionis verum sit dicere Filium Dei conceptum ex Virgine, necesse fuit etiam corpus ad perfectam organizationem esse deductum.

Item conceptio Christi fuit virtute mirabili, et mirabiliter operante : sed virtus mirabiliter operans est infinita, et operans infinite : ergo videtur quod ejus operatio debebat esse instantanea : et si hoc, corpus dominicum in instanti in perfecta organizatione fuit constitutum.

CONCLUSIO.

Corpus Christi ab instanti suæ conceptionis subito fuit formatum, et membrorum habuit distinctionem.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio, sicut dicit Augustinus, corpus Christi ab instanti conceptionis habuit perfectionem organizationis. Et ratio hujus sumi potest ex parte Verbi assumentis, et ex parte virtutis efficientis, et ex parte Virginis concipientis. Ex parte Verbi assumentis, quia non decebat Verbum assumere partem humanæ naturæ, et esse hominem secundum quid ; sed totam humanam naturam, et ita carnem, et animam, maxime cum anima det carni congruentiam, ut uniatur cum divina natura, sicut ostensum est supra[3]. Et quoniam anima non est nata uniri, nisi carni formatæ et organizatæ ; ideo in primo instanti conceptionis necesse fuit corpus Christi ad perfectionem organizationis perduci. Ratio etiam est ex parte virtutis operantis, quia ibi virtus divina operabatur mirabiliter. Hoc enim est miraculum miraculorum, quod femina concipiat Deum. Et ideo ad suæ mirabilis potentiæ ostensionem subito formativa illud corpus, quod natura non potest formare, nisi successive. Ratio vero nihilominus est ex parte Virginis concipientis, quæ, statim ut consensit, repleta fuit Spiritu sancto, et Mater Dei effecta, juxta illud quod

(*a*) *Vulg.* similari.—(*b*) *Edit. Bened. add.* Sed ipsum Verbum Deum suæ carnis acceptione conceptum, ipsamque carnem Verbi incarnatione conceptam.

[1] *Hebr.*, II, 17. — [2] Imo Fulgent, *de Fid. ad Petr.*, c. XVIII, n. 61. — [3] Dist. I, art. 2, q. II.

Angelus annuntiabat. Et quoniam mater Dei non esset, nisi Deus unitus esset carni quam conceperat; et caro nec Deo, nec animæ congrueret, nisi haberet membrorum distinctionem convenientem : hinc est, quod ab instanti conceptionis corpus Christi debuit in membrorum distinctione perfectum esse. Unde concedendæ sunt rationes ad istam partem inductæ.

1. Ad illud quod opponitur, quod numerus quadraginta sex dierum convenit perfectioni corporis dominici, dicendum quod in Scriptura frequenter res tunc dicitur fieri, cum innotescit : et per hunc quidem modum verbum Augustini est intelligendum : quia etsi corpus dominicum ab instanti conceptionis fuit formatum, non tamen apparuit, nec percipi potuit præ parvitate quantitatis molis; sed post quadraginta sex dies ad tantam quantitatem perfectionis deductum est, quod aspectibus hominum patere potuit. Unde corpus Christi in cremento cum aliis corporibus similitudinem habuit, quamvis non haberet similitudinem in formatione primaria : non enim naturaliter, sed mirabiliter formatum fuit. Et sic intelligenda sunt verba Augustini in libro quarto (a) *de Trinitate*, et in libro LXXXIII *Quæstionum*, quæ ad præsens omittuntur ad vitandam prolixitatem.

2. Ad illud autem quod opponitur de verbo Apostoli : *Quia per omnia debuit fratribus assimilari;* dicendum quod verum est quantum ad ea quæ faciebant ad reparationem generis humani, sicut hoc quod est tentari, conversari cum hominibus, et pati : sed in modo conceptionis, quia in nobis annexam habet traductionem originalis peccati, non debuit assimilari, quia non competebat hoc homini mediatori et reparatori.

3. Ad illud quod objicitur, quod similiter fuit nutritum et augmentatum, dicendum quod non est simile, quia nostra augmentatio et nutritio culpam non habet annexam, sicut nostra generatio, et ita non sic debuit assimilari in generationis primordio, sicut in augmento et nutrimento.

4. Ad illud quod objicitur, quod formationem veri corporis præcedit consolidatio, et consolidationem conversio, etc.; dicendum quod duplex est ordo, videlicet secundum tempus et naturam, vel secundum naturam tantum. Isti autem tres actus ordinem habent in nostra generatione utroque modo, quia nostra generatio est a virtute finita, quæ operatur in tempore. In generatione autem Christi non habent ordinem nisi secundum naturam : et quoniam habentia ordinem secundum naturam simul esse possunt tempore absque aliqua incompossibilitate; hinc est, quod nihil impedit illos actus esse in generatione dominica, quamvis non sint simul in nostra generatione. Unde ratio illa non cogit, quia aut procedit ab ordine secundum naturam ad ordinem secundum tempus; aut procedit ab operatione naturæ ad operationem virtutis divinæ : et nullo istorum modorum est ibi necessitas consequentiæ.

(a) *Cæt. edit.* 3.

DISTINCTIO IV

QUALITER CARO CHRISTI FUERIT PER SPIRITUM SANCTUM CONCEPTA.

Quare in Scriptura sæpius tribuatur incarnatio, quæ est opus Trinitatis, Spiritui sancto, et de ipso Christus conceptus et natus dicatur.

Cum vero incarnatio Verbi, sicut in superioribus [1] tractatum est, operatio vere sit Patris, et Filii, et Spiritus sancti, investigatione dignum nobis videtur, quare in Scriptura Spiritui sancto hoc opus sæpius tribuatur, et de ipso Christus conceptus et natus memoretur. Non enim ideo operatio incarnationis Spiritui sancto sæpius tribuitur, quod eam ipse solus sine Patre ac Filio fecerit; sed quia Spiritus sanctus est charitas et donum Patris et Filii, et ineffabili Dei charitate *Verbum caro factum est* [2], et ineffabili Dei dono Filius Dei sibi univit *formam servi* [3]. Non ergo frequens denominatio Spiritus sancti ab illo opere Patrem vel Filium secludit, sed potius uno nominato tres intelliguntur, sicut fit sæpe in aliis operibus. Unde Augustinus super hoc movens quæstionem, in hunc modum eamdem determinat in *Enchiridio* ita inquiens [4] : « Cum illam creaturam, quam Virgo concepit et peperit, quamvis ad solam personam Filii pertinentem tota Trinitas fecerit, neque enim separabilia sunt opera Trinitatis, cur in ea facienda Spiritus sanctus solus nominatus est? An etiam quando unus trium in aliquo opere nominatur, universa operari Trinitas intelligitur? Ita vere (*b*) est, et exemplis doceri potest. » Audistis propositam quæstionem, ejusdemque solutionem vel expositionem.

Quo sensu dicatur conceptus et natus de Spiritu sancto.

« Sed [5] non est in hoc diutius immorandum. Illud enim movet, quomodo dictus est Christus natus (*c*) de Spiritu sancto, cum filius nullo modo sit Spiritus sancti. » Numquid dicturi sumus patrem hominis Christi esse Spiritum sanctum, ut Deus Pater Verbum genuerit, Spiritus sanctus hominem, ex qua utraque substantia Christus unus esset, et Dei Patris Filius secundum Verbum, et Spiritus sancti filius secundum hominem, quod eum Spiritus sanctus, tanquam Pater ejus, de matre Virgine genuisset? Quis hoc dicere audebit, cum hoc ita sit absurdum, ut nullæ fidelium aures id valeant sustinere? Proinde « cum fateamur (*d*) Christum natum de Spiritu sancto ex (*e*) Maria Virgine, quomodo non sit filius Spiritus sancti, et sit filius Virginis, cum et de illo et de illa sit natus, explicare difficile est. Procul dubio non sic de illo ut de patre, sic autem de illa ut de matre natus est. [7] Non est autem concedendum quidquid de aliqua re nascitur, continuo ejusdem rei filium nuncupandum. Ut enim omittam aliter de homine nasci filium, aliter capillum, aliter pediculum, et lumbricum, quorum nihil est filius; ut ergo (*f*) omittam, quoniam tantæ rei deformiter comparantur, certe qui nascuntur *ex aqua et Spiritu sancto* [8], non aquæ filios eos recte quispiam dixerit, sed dicuntur filii Dei Patris, et matris Ecclesiæ. Sic ergo de Spiritu sancto natus est Christus, nec tamen filius est Spiritus sancti. Sicut e converso non omnes qui dicuntur alicujus filii, consequens est ut de illo etiam nati esse dicantur, ut illi qui adoptantur. Dicuntur etiam *filii gehennæ* [9],

[1] Dist. I. — [2] *Joan.*, I, 14. — [3] *Phil.*, II, 7. — [4] Aug., *Enchir.*, c. XXXVIII, n. 12. — [5] *Ibid.* — [6] *Ibid.* — [7] *Ibid.*, c. XXXIX. — [8] *Joan.*, III, 5. — [9] *Matth.*, XXIII, 15.

(*a*) *Suppl.* Christus. — (*b*) *Edit. Bened. Oper. S. Aug.*, vero. — (*c*) *Ibid.*, dictum sit. Natus. — (*d*) *Ibid.*, confiteamur. — (*e*) *Ibid.* et. — (*f*) *Ibid. add.* hæc.

non ex illa nati, sed in illam præparati. [1] Cum itaque de aliquo nascatur aliquid, et non ita ut sit filius, nec rursus omnis qui dicitur filius, de illo sit natus cujus dicitur filius; profecto modus iste, quo natus est Christus de Maria sicut filius, et de Spiritu sancto non sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis meritis præcedentibus, in ipso exordio naturæ suæ quo esse cœpit, Verbo Dei copularetur in tantam personæ unitatem, ut idem esset Filius Dei qui filius hominis, et filius hominis qui Filius Dei : et sic in naturæ humanæ susceptione fieret quodam modo ipsa gratia illi homini naturalis, qua (*a*) nullum possit (*b*) admittere peccatum. Quæ gratia ideo per Spiritum sanctum est significata, quia ipse proprie sic est Deus, ut sit etiam Dei donum. [2] Per (*c*) hoc ergo quod de Spiritu sancto esse nativitas Christi dicitur (*d*), quid aliud quam ipsa gratia Dei demonstratur, » qua homo « mirabili [3] et ineffabili modo Verbo Dei est adjunctus atque connexus (*e*), » et divina gratia corporaliter repletus?

Alia ratio qua dicitur natus de Spiritu sancto.

Potest etiam dici Christus secundum hominem ideo natus de Spiritu sancto, « quia eum fecit [4]. In quantum enim homo est, et ipse *factus* est, ut ait Apostolus [5]. » Conceptus ergo et natus de Spiritu sancto esse dicitur, non quod Spiritus sanctus fuerit Virgini pro semine, non enim de substantia Spiritus sancti semen partus accepit, sed quia per gratiam Dei et operationem Spiritus sancti de carne Virginis est assumptum, quod Verbo est unitum . Et in Evangelio secundum hanc intelligentiam legitur de Maria, quod [6] *inventa est in utero habens de Spiritu sancto.* [7] Cujus dicti rationem Ambrosius insinuans, in secundo libro *de Spiritu sancto*, ait [8] : « Quod ex aliquo est, aut ex substantia, aut ex potestate ejus est : ex substantia, sicut Filius qui a Patre vel ex Patre, et Spiritus sanctus, qui a Patre et Filio procedit; ex potestate autem, sicut ex Deo omnia. Quomodo ergo in utero habuit Maria ex Spiritu sancto? Si quasi ex substantia, ergo spiritus in carnem et ossa conversus est? Non utique. Si vero quasi ex operatione et potestate ejus Virgo concepit, quis neget Spiritum sanctum dominicæ incarnationis auctorem? »

Quare Apostolus dicat Christum factum, cum nos eum esse fateamur natum.

Sed quæri potest, cum nos Salvatorem natum profiteamur, cur Apostolus eum *factum* dicat [9] *ex semine David*, alio loco [10] *factum ex muliere*, cum aliud sit fieri, aliud nasci. Aliquid ergo significavit hoc dicto. Quia enim non humano semine concreata est caro Domini in utero Virginis, et corpus effecta, sed effectu et virtute Spiritus sancti; ideo Apostolus dicit *factum*, non *natum*. Aliud est enim semine admixto, et sanguine coagulato generare ; aliud est non permixtione, sed virtute procreare. Possunt enim homines generare filios, sed non facere. Ecce quare dicit Apostolus *factum* et non *natum*, ne ejus scilicet nativitas, quæ fuit sine virili semine, nostræ similis putaretur, quæ conficitur seminum commixtione. Ideo autem cum factum diceret Apostolus, addit *ex semine David*, quia etsi non intercessit semen hominis in conceptione Virginis; tamen, quia ex ea carne Christus formatus est, quæ constat ex semine, recte dicitur quia factus est.

[1] *Enchir.*, c. XL. — [2] *Ibid.*, c. XXXVII, n. 11 — [3] *Ibid.*, c. XLI, n. 13. — [4] *Ibid.*, c. XXXVIII, n. 12. — [5] *Rom.*, I, 3. — [6] Hieron., ad Damasc., *de explanat. Symbol.*, c. V. — [7] *Matth.*, I, 18. — [8] Ambr., *de Spir. S.*, lib. II, c. V, n, 42, 43. — [9] *Rom.*, I, 3. — [10] *Gal.*, IV, 4. Vide etiam Gloss. ord. in *Epist. ad Rom.*, c. I.

(*a*) Edit. Bened. *Op. S. August.*, quam. — (*b*) *Ibid.*, possit. — (*c*) *Ibid.* Ex. — (*d*) *Ibid.*, est secundum hominem nativitas Christi. — (*e*) *Ibid.*, concretus.

EXPOSITIO TEXTUS.

Cum vero incarnatio Verbi, etc.

Supra determinavit Magister de sanctificatione Virginis, quæ fuit præambula ad conceptionem Christi. In hac parte determinat de ipsa conceptione Domini. Et quoniam conceptio Christi habet comparationem ad Spiritum sanctum fœcundantem, et ad Virginem concipientem, ideo pars ista dividitur in duas partes, in quarum prima determinat de conceptione Christi in comparatione ad Spiritum sanctum; in secunda determinat de ea in comparatione ad Virginem, ibi : *Sed quæri potest, cum nos Salvatorem natum profiteamur.* Prima pars in partes tres dividitur, in quarum prima ponit vel exponit veritatem, assignans quare incarnationis mysterium sit Spiritui sancto attribuendum; in secunda vero movet dubitationem ex his, quæ dicta sunt, habentem ortum, ibi : *Sed non est diutius immorandum.* In tertia vero subjungit majorem explanationem prædictorum, ibi : *Profecto modus iste, quo natus est Christus de Maria,* etc. Prima Divisio. pars habet duas : in prima exprimit veritatem; in secunda confirmat eam per auctoritatem, ibi : *Unde Augustinus super hoc movens quæstionem.* Similiter secunda pars, in qua movet dubitationem, dividitur in duas : in prima parte ponit quæstionem; in secunda solutionem, ibi : *Non est autem concedendum eodem modo.* Tertia pars, ubi ponit explanationem, dividitur in duas, in quarum prima ponit unum explanandi modum secundum Augustinum; in secunda alium, ibi : *Potest etiam dici Christus secundum hominem,* etc.

DUB. I.

Sed potius uno nominato, tres intelliguntur.

Objicitur. Nominata essentia, non de necessitate intelligitur persona : ergo nominata una persona, multo minus intelligitur alia. Item, si nominata una persona intelligitur alia, ergo dicto quod Pater generet, videtur quod Filius generet.

Resp. Dicendum quod Pater potest nominari respectu actus substantialis, vel personalis. Si respectu essentialis actus, quia una essentia est in tribus, et quidquid essentiale convenit uni, convenit et alteri; una persona nominata, nominatur et altera per necessitatem consequentiæ, maxime cum actus ille est respectu effectus creati, in quo relucent appropriata tribus personis. Et sic patet responsio ad utramque objectionem : utraque enim currit secundum prædicationem aliquam, quod ita contingit uni, quod alio modo est extranea alteri.

DUB. II.

Qui nascuntur ex aqua et Spiritu sancto, non aquæ filios, etc., sed Dei Patris, et matris Ecclesiæ.

Contra : Si non dicitur mater nisi secundum aliquam translationem, et similitudo translativa potest reperiri in aqua, sicut et in Ecclesia, videtur quod possint dici filii aquæ, sicut filii Ecclesiæ. Juxta hoc quæritur, cum lumbricus naturaliter nascatur ex homine, quare non dicitur filius ejus.

Resp. Dicendum quod *Filius* et *Pater* non solum dicuntur ab originis habitudine, sed debent habere expressam similitudinem. Quoniam ergo aqua non habet expressam similitudinem ad eum qui renascitur, sed potius ad gratiam, per quam renascitur; Ecclesia autem expressam habet similitudinem ad eum qui in ea nascitur, quia nihil aliud est quam congregatio fidelium : ideo renati ex aqua dicuntur filii Ecclesiæ, non filii aquæ. Per hanc eamdem rationem lumbricus non debet dici filius hominis, quamvis ex ipso nascatur, per hoc quod non habet ad eum similitudinem. Et ideo recte Augustinus[1] infringit illud argumentum Filiatio et nativitas, quo modo differant per illa exempla : « Hoc nascitur ex illo : ergo est filius ejus, » quia filiatio plus dicit,

[1] Aug., *Enchirid.*, c. XXXIX. n. 12.

quam nativitas. Nam filiatio dicit originem cum assimilatione.

DUB. III.

Dicuntur etiam filii gehennæ non ex illa nati, sed in illam præparati.

Contra : Ex hoc quod aliquid præparatur ad aliquid post suum esse, videtur potius rationem patris, quam filii in se habere : ergo videtur quod potius deberent vocari patres gehennæ, quam filii.

Resp. Dicendum quod duplicem habet proprietatem filius respectu patris. Una attenditur quantum ad emanationem, et altera quantum ad possessionis hæreditatem : et prima antecedit, et secunda subsequitur. Et filii gehennæ dicuntur non ratione primæ proprietatis, sed ratione secundæ, ad quam præparantur per aliquam assimilationem in perversis actibus, in quibus imitantur diabolum, cujus habitatio est gehenna.

DUB. IV.

Divina gratia corporaliter repletus.

Contra : Si enim gratia non fuit in corpore, sed spiritu, non videtur quod fuerit repletus corporaliter, sed spiritualiter.

Resp. Dicendum quod hoc verbum, quo Christus dicitur repletus corporaliter gratia, tripliciter exponitur. Uno modo dicitur repletio corporalis per oppositionem ad umbram figuræ : veritas enim se habet ad figuram, sicut corpus ad umbram. Unde repletus corporaliter dicitur, id est vere, non tantum figurative. Alio modo potest exponi, ut dicatur corporaliter repleri, quia ipsum corpus fuit in unitatem personæ assumptum. Unde per corporalem repletionem intelligimus perfectam et gratuitam corporis et animæ unionem. Tertio modo potest exponi ut dicatur corporaliter repletus per similitudinem ad triplicem dimensionem : quia deitas fuit in Christo per essentiam, sicut in omnibus creaturis, et ita per modum longitudinis ; et per gratiam, sicut in omnibus Sanctis, et sic per modum latitudinis ; et per unionem, et ad modum profunditatis. Et istud tactum fuit plenius in primo libro[1].

DUB. V.

Natus de Spiritu sancto, quia eum fecit.

Contra : Hoc enim non habetur in Symbolo, sed : *conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine*. Quæritur ergo quare magis attribuitur conceptio Spiritui sancto, quam nativitas.

Resp. Dicendum quod utrumque potest attribui utrique ; in Symbolo tamen magis attribuitur ipsa conceptio Spiritui sancto, quam nativitas, propter sanctificationem quæ fuit in ipsa conceptione ; et quia nomen nativitatis plus appropinquat ad actum generationis, et ipsa conceptio ad fabricationem corporis : unde magis proprie dicitur conceptus de Spiritu sancto. Hæc enim præpositio, *de*, tenetur ibi non materialiter, nec substantialiter, sed potestative. Et ipsa conceptio potissime sancto Spiritui habet attribui, etc.

DUB. VI.

Conceptus ergo et natus, etc.

Innuit Magister quod Christus conceptus est de Spiritu sancto, quia per gratiam Dei et operationem, etc. Si enim hæc est ratio, videtur pari ratione quod Spiritus sanctus eum genuit : et hoc probatur per Glossam super[2] : *Potens est Deus de lapidibus*, etc. In hujus rei testimonium Deus genuit de Sara filium : ergo videtur quod multo fortius possit dici, quod generavit filium de Virgine Maria, si concepit de Spiritu sancto.

Resp. Dicendum est ad hoc, quod, sicut in sequenti capite habetur, differt *generare*, et *facere*, quia *facere* dicit operationem virtutis effectivæ, sive causæ efficientis, maxime

[1] Dist. XXXVII, p. I. art. 2 per totum.—[2] *Matth.*, III, 9.

per voluntatem; *generare* vero dicit productionem alicujus per modum naturæ, maxime cum attenditur quantum ad deductionem rei in esse, et ideo non conceditur aliquo modo, quod ipsum genuit, quia ipsum formavit ex Virgine per voluntatem et gratiam, non per naturam. Quod vero objicitur de Glossa, debet exponi causaliter : « Deus genuit filium de Sara, » id est fecit ut Sara filium gigneret : locutiones autem impropriæ non sunt extendendæ.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam autem hujus partis incidit hic quæstio de conceptione Christi quantum ad tria. Primo enim quæritur de ipsa conceptione in comparatione ad Spiritum sanctum efficientem; secundo de ipsa quantum ad gratiam intervenientem; tertio de ipsa quantum ad Virginem concipientem : hæc enim tria tangit Magister in littera. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur utrum Filii Dei incarnatio, vel conceptio, appropriari debeat personæ Spiritus sancti; secundo quæritur utrum Spiritus sancti filius debeat Chirstus appellari; tertio quæritur utrum Christus possit dici filius Trinitatis.

QUÆSTIO I.

***An incarnatio Filii Dei debeat appropriari Patri, vel Spiritui sancto* [1].**

Ad opp. Utrum Filii Dei incarnatio debeat appropriari Patri, an Spiritui sancto; et quod Patri, videtur. Christi incarnatio, vel conceptio, non est aliud quam Filii missio : sed Filii missio magis competit Patri, quam Spiritui sancto : ergo pari ratione et incarnatio et conceptio.

Item Filii incarnatio non est aliud, quam ejus donatio; unde in ejus Nativitate cantamus[2] : *Filius datus est nobis*[3] : sed donatio maxime competit Patri, juxta illud[4] : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret :* ergo videtur quod conceptio debet appropriari Patri, non Spiritui sancto.

Item annuntiatio conceptionis Filii Dei facta est per angelum Gabrielem, qui est fortitudo Dei : sed fortitudo, sive potentia, appropriatur Patri, non Spiritui sancto : ergo pari ratione et incarnatio.

Item potentia divina maxime manifestatur in operatione illa, cujus extrema distant distantia maxima, sive infinita : sed Filii Dei, et creaturæ, est infinite distantium unio : ergo in operatione illa est potissime divinæ potentiæ manifestatio : sed hujusmodi opus appropriatur Patri, non Spiritui sancto : ergo et conceptio.

Sed contra, quod debeat appropriari Filio, videtur. Opus conceptionis pertinet ad opus reparationis : sed opus reparationis pertinet ad Verbum : ergo et ipsa conceptio.

Item ei proprie formatio carnis attribuitur, cui attribuitur assumptio : sed carnis assumptio attribuitur soli Verbo : ergo videtur quod soli ei debeat appropriari ipsa conceptio.

Item ei personæ potissime debet appropriari carnis conceptio ex tempore, cui potissime convenit conceptio ex æternitate : sed hæc est persona Filii, secundum quod dicitur[5] : *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram.*

Item opus quod est maxime divinæ sapientiæ manifestativum, personæ Filii Dei est appropriandum : sed tale est incarnationis mysterium, quia, sicut dicitur in *Job*[6] : *Prudentia ejus percussit superbum :* videtur ergo quod conceptionis sacramentum Filio Dei sit appropriandum.

Sed contra hoc est auctoritas in Symbolo : *Conceptus est de Spiritu sancto :* non dicitur *de Patre,* vel *Filio.* Fundam.

[1] *Cf.* Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. IV, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. IV, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. IV, q. II; Guil. Voril., III *Sent.*, dist. IV, q. I — [2] Introit. missæ de Nativ. Dom. — [3] *Isai.*, IX, 6. — [4] *Joan.*, III, 16. — [5] *Prov.*, VIII, 23. — [6] *Job*, XXVI, 12.

Item[1]: *Spiritus sanctus superveniet in te.*

Item[2]: *Qud enim in ea natum est, de Spiritu sancto est.*

Item ratione, eo quod opus incarnationis manifestativum est divinæ bonitatis et charitatis : sed hoc appropriatur Spiritui sancto : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Incarnatio Filii Dei tum propter erroris evitationem, tum propter veritatis manifestationem, Spiritui sancto debet appropriari.

Resp. ad arg. Dicendum quod opus incarnationis manifestativum est divinæ potentiæ, sapientiæ et bonitatis, secundum diversas conditiones in ipso repertas. Contingit enim loqui de ipso quantum ad ipsa unibilia, et quantum ad unionis modum, et quantum ad unionis fructum. In comparatione ad unibilia, inter quæ est infinita distantia, manifestatur divina potentia; in comparatione vero ad unionis modum congruentissimum, prout competebat ad humanum remedium, manifestatur Dei sapientia; in comparatione vero ad fructum, sive effectum consequentem, quo se obtulit Deo et Patri[3] *in odorem suavitatis*, manifestatur divina bonitas, misericordia et charitas. Et hoc est quod dicit Damascenus in libro tertio, capite primo. Monstratur simul in incarnatione bonitas, justitia et sapientia Dei : bonitas quidem, quia non despexit proprii plasmatis infirmitatem, sed viscera ejus commota sunt ipso cadente, et manum porrexit; justitia, quoniam homine victo, per illum, et non alium, fecit vincere tyrannum; sapientia, quoniam invenit aporiæ (*a*), id est vulneris difficilis curam, vel solutionem decentissimam. Quoniam ergo in incarnationis opere secundum considerationes diversas convenit invenire appropriata tribus personis valde excellenter et præcipue; hinc est quod conceptio, cum sit opus trium personarum, appropriari potest tribus personis secundum diversas considerationes, sicut ostendunt rationes, quæ prius inductæ sunt. Scriptura tamen magis appropriat Spiritui sancto, quam alicui trium personarum; et hoc duplici ratione, videlicet propter erroris exclusionem, et propter veritatis manifestationem : propter erroris exclusionem, quia in conceptione humana consuevit se immiscere fœditatis concupiscentia, ac per hoc originalis culpa. Ne illud ergo dicatur fuisse in conceptione Christi, dicitur conceptus fuisse de Spiritu sancto : ad excludendum enim carnalem commixtionem, dicitur conceptus fuisse de spiritu : ad excludendum vero concupiscentiæ fœditatem, dicitur non solum conceptus fuisse de spiritu, sed de Spiritu sancto. Alia vera ratio, propter veritatis manifestationem : illud enim quod maxime præparavit Virginem ad Filii Dei conceptionem, fuit amor divinus; unde quemadmodum mulier concipit per viri dilectionem, vel delectationem, et ipsius adhæsionem, quæ est cum desiderio et amore virtutis generativæ; sic beata Virgo, propter amoris singularitatem, singulariter concepit Deum ex Deo : et ideo concepisse dicitur de Spiritu sancto. Et hanc rationem assignat Hugo de Sancto Victore in quodam suo libro, ubi sic dicit : « Concepit Virgo Maria de Spiritu sancto, non quod de Spiritus sancti substantia semen partus acceperit, sed quia per amorem et operationem Spiritus sancti ex carne Virginis divino partui substantiam ministravit. Nam quia Dei amor singulariter in corde Virginis ardebat, ideo in carne ejus mirabilia faciebat, cujus dilectio quia in corde non suscepit socium, operatio in carne illius non habebat exemplum. Et sic patet quod propter erroris exclusionem, et veritatis manifestationem, incarnatio Filii Dei potissime appropriari debet Spiritui sancto. Et propter has rationes duas frequenter in Scriptura fit appropriatio, sicut ostensum fuit in libro primo[4].

Ex his autem manifesta est responsio ad

[1] *Luc.*, I, 35. — [2] *Matth.*, I, 20. — [3] *Ephes.*, V, 2. — [4] Dist. XIX, per totum. — (a *Edit. Ven.* aporiam.

objecta, quia verum concludunt secundum diversas vias, quod incarnationis mysterium diversis de causis potest appropriari cuilibet trium personarum. Si quis autem ex his velit arguere, quod incarnationis opus magis debet appropriari Patri, vel Filio, quam Spiritui sancto, ad omnia est una responsio : quia procedunt ex insufficienti, et peccant secundum consequens : quia una sola ratio non sufficit appropriari uni soli personæ, ubi respectu alterius personæ reperitur ratio majoris congruentiæ : et sic est in proposito. Illæ tamen duæ rationes, quæ fundantur super hoc, quod Filii Dei incarnatio non est aliud quam missio, et conceptio non est aliud quam carnis assumptio, non valent : quia tam missio quam assumptio important relationem, quæ proprie potest respicere personam Patris et Filii : sed conceptio dicit effectum et operationem, quæ communis est tribus personis : et appropriatur Spiritui sancto ex causis prædictis, quamvis et aliæ rationes congruentiæ possint assignari : sive quia nominato Spiritu sancto intelliguntur aliæ personæ, quia est amborum unitas et communio, sicut Augustinus explanat in littera, sive quia in incarnatione fuit copiosissima divinæ bonitatis effusio, et sic Spiritui sancto appropriatur conceptio Christi : tum ratione proprii, quia est amborum unitas; tum ratione appropriati, quia est amborum bonitas. Ex his autem satis patere potest responsio ad objecta.

QUÆSTIO II.

An Christus possit dici filius Spiritus sancti [1].

Opp. Utrum Christus possit dici filius Spiritus sancti; et quod sic, videtur : quia Damascenus dicit [2] : « Descendit in Virginem Verbum tanquam θεῖος σπόρος, id est divinum semen : sed quod operatur ad alicujus generationem mediante semine, habet rationem Patris : si ergo hoc modo operatus est Spiritus sanctus, ut dicit Damascenus, ergo est Pater ejus.

2. Item pater est, vel dicitur, qui deducit rem ad esse : ergo si magis deducit rem ad esse, magis debet dici pater : ergo si Spiritus sanctus magis operatus est ad hoc, quod caro Christi produceretur in esse, quam aliquis pater respectu prolis procreandæ, videtur quod Christus sit filius Spiritus sancti, loquendo proprie.

3. Item Spiritus sanctus cum Virgine operatus est Filii Christi conceptionem, nec minus operatus est Spiritus sanctus, quam Virgo, sed multo amplius : si ergo Christus dicitur filius Virginis, et Virgo dicitur ejus mater, videtur quod multo fortius debeat Spiritus sanctus dici ejus pater.

4. Item omne quod est de aliquo per actum conceptionis habens similitudinem substantiæ cum illo, dicitur ejus pater : sed Christus conceptus est de Spiritu sancto, et similis est in substantia cum illo : ergo Christus est filius Spiritus sancti.

5. Item quicumque habet gratiam Spiritus sancti, hoc ipso est filius ejus : sed Christus ab instanti conceptionis habuit gratiam excellentissimam Spiritus sancti : ergo videtur quod filiatio conveniat Christo respectu Spiritus sancti.

Sed contra : Christus nullius est filius nisi Fundam. natura : sed solius Patris, vel matris est filius per naturam : non ergo Spiritus sancti.

Item filiatio respicit hypostasim : sed hypostasis Filii Dei nullo modo habet comparari ad Spiritum sanctum in habitudine filiationis, imo potius in habitudine principii : ergo similiter falsum est dicere quod Christus sit filius Spiritus sancti.

Item, si Christus est filius Spiritus sancti, ergo Spiritus sanctus est pater Christi, et Deus Pater est pater Christi : ergo duo patres in Trinitate.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. VIII, memb. 3, art. 4; S. Thomas, p. III, q. XXXII, art. 2; et III *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 2; et IV *contra Gent.*, c. XLVII; Ægidius Rom., III *Sent.*, dist. IV, q. II; Richardus, III *Sent.*, dist. IV, q. II; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 4. — [2] Damasc., *de Fide Orth.*, lib. III, c. 2.

Item, si Christus est filius Spiritus sancti, quia operatus est ejus conceptionem, ergo pari ratione Christus est filius suus : sed hoc nec ratio, nec fides admittit, quod eadem res seipsam gignat, quod idem sit pater et filius sibi : ergo, si Christus non est filius suus, pari ratione nec Spiritus sanctus pater ejus.

Item ad hoc est auctoritas Augustini, quam ponit Magister in littera : « Quis dicere audebit Christum esse filium Spiritus sancti, cum hoc ita sit absurdum, ut nullæ fidelium aures hoc valeant sustinere ? » Videtur ergo tanquam hæreticum dicere Spiritum sanctum esse patrem Christi.

CONCLUSIO.

Licet Christus sit conceptus de Spiritu sancto, non tamen est admittendum, quod Christus possit dici filius Spiritus sancti, propter vitandum errorem tam circa generationem temporalem, quam æternam.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio ista locutio non admittitur, nec est admittenda, propter vitandum errorem tum circa generationem temporalem, tum circa generationem æternam : ad vitandum errorem circa generationem temporalem, quia, cum secundum illam dicitur Christus conceptus de Virgine et Spiritu sancto, si diceretur Spiritus sanctus ejus Pater, sicut Virgo ejus mater, jam videretur ex hoc Christus natus esse de Maria et Spiritu sancto, sicut nascitur proles de muliere et viro : quod si hoc falsum est, quia proles partem accipit a patre, et partem a matre accipit, in qua assimilatur patri et matri in eadem forma et natura, et hoc non est reperire in Christo quantum ad ejus conceptionem, imo soli matri assimilatur in natura assumpta : ideo non debet admitti Christum esse filium Spiritus sancti, sed solius Virginis matris ad manifestandam et servandam veritatem et proprietatem temporalis generationis. Sumitur etiam ratio ex parte generationis æternæ, quare catholici talem sermonem non admittant, ne scilicet confusio fiat æternarum relationum et proprietatum. Unde cum proprium sit personæ Patris generare respectu personæ Filii, nullatenus admittitur Christum esse filium Spiritus sancti, in quo Christo non est alia persona, vel hypostasis, quam illa quam Pater ab æterno genuit : ideo propter vitandos errores tam circa generationem temporalem, quam circa æternam, non recipiunt theologi prædictam locutionem. Unde concedendæ sunt rationes ad prædictam partem.

1. Ad illud quod objicitur primo de Damasceno, quod Verbum Dei descendit in Virginem ad modum seminis, dicendum quod semen in se habet duplicem proprietatem : unam in hoc quod habet in se vim activam; alteram in hoc quod agit producendo simile in forma et natura. Damascenus ergo assumit similitudinem seminis ad operationem Spiritus sancti ratione primæ proprietatis, non secundæ. Cum vero assumitur in ratione, quod operatio ad modum seminis facit productivum principium habere habitudinem vel similitudinem patris, hoc intelligitur ratione secundæ proprietatis.

2. Ad illud quod objicitur, quod pater est qui perducit rem ad esse, dicendum quod ista non est tota ratio patris, quia necesse est quod conveniat in natura et forma : sed Spiritus sanctus non convenit cum Christo in natura et forma secundum quam perducit ipsum ad esse.

3 et 4. Ad duo objecta sequentia patet responsio per jam dicta. Quod enim opponitur, quod Virgo dicitur mater, ergo et Spiritus sanctus pater, dicendum quod non est simile, quia Virgo conformatur Christo in natura, secundum quam conceptus est ex tempore : Spiritus autem sanctus, quamvis Christo sit similis in natura, non tamen ejus est principium secundum illam : et ideo non cogit ratio tertia, nec quarta.

5. Ad illud autem quod opponitur de gratia, dicendum quod, quamvis de aliis

hominibus concedi possit quod sint filii Spiritus sancti propter gratiam, quam ipsi suscipiunt immediate, qua in filiorum Dei adoptionem assumuntur; tamen circa Christum non habet locum, propter unionem quæ non tantum facit illum hominem esse filium Dei per gratiam, sed filium Dei per naturam. Et ideo non sic conceditur de ipso, quod sit Spiritus sancti filius, sicut conceditur de aliis hominibus.

QUÆSTIO III.

An Christus possit dici filius Trinitatis[1].

Ad opp. Utrum Christus possit dici filius Trinitatis; et quod sic, videtur per hoc quod in Cantico Moysis habetur, ubi dicitur[2]: *Numquid non ipse est pater tuus, qui possedit te, et fecit*, etc.? Sed hoc totum potest dici de Christo, ratione naturæ assumptæ; et secundum illa tria dicitur esse filius totius Trinitatis, cujus est possidere, facere, et creare : ergo videtur quod hoc Christo satis catholice possit attribui.

2. Item[3]: *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus;* Glossa : « Secundum illud quod Deus est, non habet fratres; secundum illud quod primogenitus est, fratres dignatus est vocare omnes. » Si ergo fratres sunt ejusdem patris, et sunt filii totius Trinitatis, videtur quod et hoc Christo convenienter possit attribui.

3. Item, quandocumque aliqua se habent per indifferentiam ad aliquam operationem, secundum illam operationem communem et uniformem recipiunt denominationem : sed tota Trinitas operata est incarnationis mysterium : ergo si persona Patris dicitur esse pater Christi non solum quantum ad deitatem vel divinitatem, sed etiam quantum ad humanitatem; videtur similiter quod tota Trinitas possit dici pater.

4. Item, quamvis in Trinitate unus solus sit Pater propter æternam generationem, tamen ex tempore propter effectus temporales tota Trinitas dicitur esse pater, et persona Patris dicitur non solum pater Filii, sed etiam aliarum rerum, ita quod in nullo præjudicatur proprietati Filii : ergo cum Filius ex tempore naturam assumpserit et æqualem et uniformem, habet comparationem ad totam Trinitatem : videtur igitur quod, sicut quantum ad divinam naturam dicitur esse filius Patris, ita secundum humanitatem sit filius totius Trinitatis.

5. Item in Christo triplex est substantia, scilicet suprema, media et infima : suprema, scilicet divina; media, scilicet anima; et infima, scilicet corpus. Sed Christus ratione naturæ supremæ est filius alicujus, scilicet Patris Dei; ratione naturæ infimæ filius alicujus est, scilicet matris, ex qua traxit carnem : ergo et ratione mediæ filius alicujus erit : sed media, scilicet anima, est a tota Trinitate æqualiter : ergo videtur quod filius totius Trinitatis dici possit.

6. Item non est major confusio in proprietatibus ex comparatione alicujus proprietatis ad plura, quam si de eodem dicantur duo opposita, imo multo minor : sed de Christo vere et catholice dicuntur duo opposita ratione duplicis naturæ, mortalis et immortalis, passibilis et impassibilis : ergo multo fortius ratione naturæ assumentis potest dici filius Patris, et ratione naturæ assumptæ filius totius Trinitatis.

Sed contra : Augustinus, *de Trinitate*[4] : « Jesus neque suus, neque Trinitatis filius dici (*a*) potest. » Ergo non potest dici filius Trinitatis. Fundam.

Item filiatio est proprietas personalis; unde respicit hypostasim : sed in Christo est

[1] *Cf.* S. Thomas, part. III, q. XXXII, art. 4; et q. XXXIII, art. 4, ad 2; et III *Sent.*, dist. IV, q. II, art. 1; Scotus, III *Sent.*, dist. IV, q. I; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. IV, p. II, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. IV, art. 2, q. I; Durandus, III *Sent.*, dist. IV, q. II; Joan Bacc., II *Sent.*, dist. IV, q. I; Thom. Arg., III *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 3; Gabriel Biel., III *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 3. — [2] *Deuter.*, XXXII, 6. — [3] *Rom.*, VIII, 29. — [4] August., *de Trin.*, lib. II, c. X, n. 18.

(*a*) *Edit. Bened.* Neque enim Jesus etiam Spiritus sancti filius, aut etiam suus filius credi aut intelligi.

una sola persona et hypostasis, quæ non potest distingui a tota Trinitate secundum illius relationis habitudinem : ergo non videtur quod dici possit filius Trinitatis.

Item Christus non tantum est filius, sed filius unigenitus, secundum quod dicitur [1] : *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre*. Sed Trinitas non habet aliquem filium unigenitum, cum æqualiter comparetur ad omnes : ergo non videtur quod Christus possit dici Trinitatis filius.

Item filiatio præsupponit generationem : generatio autem dicit convenientiam in natura, et distinctionem in supposito : sed hoc impossibile est reperire in Christo, nec secundum divinam naturam, nec secundum humanam, respectu totius Trinitatis : ergo nullatenus est concedenda locutio prædicta.

CONCLUSIO.

Non est concedendum quod Christus sit filius Trinitatis; et hoc non simpliciter, quia appropinquat errori Sabellii; nec per creationem, quia talis locutio appropinquat errori Arii; nec etiam per gratiam, quia appropinquat errori Nestorii.

Resp. ad arg. Dicendum quod apud Theologos secundum communem usum non admittitur ista locutio : « Christus est Trinitatis filius : » sed hujus rationem assignant di-
Opinio 1. versi diversimode. Quidam enim dicere voluerunt, quod hoc est propter proprietatem filiationis, quæ respicit personam et hypostasim : et quoniam hypostasis Filii Dei, sive persona æterna est, nec habet originem a tota Trinitate, sed solum a persona Patris, hinc est quod quamvis in Christo sit reperire humanam naturam a tota Trinitate creatam, non est tamen concedendum Christum esse filium totius Trinitatis propter repugnantiam, quæ reperta est in hypostasi, hoc
Improb. est in persona quæ est æterna. Sed si ratio ista interius consideretur, non videtur magnæ efficaciæ, quia quamvis hypostasis Christi sit æterna, nihil tamen impedit ipsum dici filium Virginis ratione naturæ assumptæ. Si ergo illi hypostasi innasci potest filiationis habitudo in comparatione ad matrem, ex qua natura illa facta vel tracta est, quare non potest innasci respectu totius Trinitatis, a qua facta est, et ideo ex parte proprietatis filiationis, et æternitatis hypostasis, non videtur efficax ratio posse sumi ad repudiationem prædictæ locutionis : et ideo est alius modus dicendi, quod prædictus sermo non recipitur, quia appropinquat errori. Nam Christus, cum sit filius Opinio 2.
unigenitus Dei Patris, non recipitur quod sit filius Trinitatis simpliciter, propter hoc quod talis locutio appropinquat errori Sabellii, qui posuit proprietatem Patris cuilibet trium personarum convenienter posse attribui. Non recipitur etiam quod sit filius totius Trinitatis per creationem, quia talis locutio appropinquat errori Arii, qui posuit Christum esse puram creaturam. Non recipitur etiam quod sit filius totius Trinitatis per gratiam, quia talis locutio appropinquat errori Nestorii, qui posuit in Christo duas naturas et duas personas, divinam scilicet et humanam. Et quantum ad humanam personam, dixit Christum filium Dei per gratiam. Ergo sermo prædictus omnino errori impietatis appropinquat : et ideo respuitur ab his, qui periti sunt in sacra Scriptura. Unde rationes ad hanc partem concedendæ sunt, quamvis non multum cogant.

1. Ad illud quod opponitur, quod tota Trinitas possedit, et fecit (*a*), et creavit secundum humanam naturam, dicendum quod aliquos homines simpliciter fecit Trinitas secundum omnem sui naturam : Christum autem non simpliciter secundum omnem naturam fecit, quia secundum divinam naturam eum solus Pater genuit : et ideo non est simile de Christo, et aliis hominibus. Quamvis enim alii homines possint dici creaturæ Dei, hoc tamen de Christo non recipitur, sicut infra melius videbitur.

2. Ad illud quod opponitur, quod nos sumus fratres Christi, dicendum quod ex hoc

[1] *Joan.*, I, 14. — (*a*) *Edit. Ven.* facit.

non sequitur quod Christus sit filius totius Trinitatis, sed quod non dicamur filii Dei Patris per eum, quamvis nos per gratiam, ipse vero per naturam, sicut dicit Gregorius[1] super illud[2]: *Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum.*

3. Ad illud quod opponitur, quod tres personæ se habent ad naturam assumptam per indifferentiam, dicendum quod verum est : sed non sic se habent per indifferentiam respectu personæ assumentis, quia aliam habitudinem habent ad personam Patris, aliam ad personam Spiritus sancti. Cum autem dicitur : « Christus est filius Dei Patris, » hoc magis dicitur respectu naturæ assumentis, quam assumptæ : quod patet, quia dicitur filius Patris unigenitus et naturalis : et ideo ratio illa non cogit, quia ab in sufficienti procedit.

4. Ad illud quod opponitur, quod Pater non dicitur Pater tantum respectu Filii, sed etiam respectu aliorum, quorum est causa et principium ex tempore, dicendum quod, sicut Pater, ex hoc quod temporaliter aliquos adoptat, dicitur eorum Pater ex tempore, sic etiam Christus per generationem temporalem potest dici filius virginis : non tamen potest concludi quod sit filius totius Trinitatis : non enim est simile. Nulla enim confusio proprietatum incurritur, nec aliquod veritati fit præjudicium, aut errori in aliquo appropinquatur, si dicatur Pater esse pater filii solum per generationem, et aliorum per creationem. Non sic autem Christus dicitur filius esse totius Trinitatis : nam si intelligatur per generationem, incurrimus in errorem Sabellii ; si per creationem, appropinquamus errori Arii ; si solum per adoptionis gratificationem, errori Nestorii.

5. Ad illud quod opponitur de natura suprema, media, et infima, jam patet responsio per prædicta : quia cum illa sit creata, non recipitur circa Christum filiatio aliqua ratione illa. Potest tamen dici quod non est simile de substantiis extremis, et media : quia tum ratione divinæ substantiæ, tum ratione carnis genitus est, et assimilatur suo principio producenti, scilicet patri et matri, patri in divinitate, et matri in humanitate : non sic autem est de ratione animæ : et ideo non est simile.

6. Ad illud quod ultimo objicitur de proprietatibus absolutis, quod non faciunt confusionem, dicendum quod non est simile : quia illæ proprietates principaliter respiciunt naturam, utpote esse passibilem et immortalem : sed filiatio respicit ipsam hypostasim, circa quam multi fuerunt errores, quibus prædicta locutio videtur appropinquare : et ideo quamvis illæ recipiantur a viris theologis tanquam catholicæ, hæc tamen respuitur tanquam adversaria fidei christianæ.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de conceptione Christi in comparatione ad gratiam intervenientem : et circa hoc quæruntur tria. Primo quæritur de gratia illa in comparatione ad merita Ecclesiæ ; secundo, in comparatione ad meritum virginis Mariæ ; tertio in comparatione ad dignitatem naturæ assumptæ.

QUÆSTIO I.

An Christi incarnatio fuerit ex mera gratia, vel eam impetrarunt merita sanctorum Patrum [3].

Utrum Christi conceptio, vel incarnatio, fuerit ex mera gratia, an hoc impetraverunt plura Patrum sanctorum merita ; et quod fuerit ex mera gratia, videtur : Apostolus *ad Titum*[4] : *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri non ex operibus justitiæ :* sed apparitio illa benignitatis et humanitatis est Filii Dei humanatio, sicut in Fundam

[1] Greg., *in Evang.*, hom. XXV. — [2] *Joan.*, XX, 17. — [3] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. VII, memb. 2, art. 1 ; S. Thom., III p., q. II, art. 11 ; et III *Sent.*, dist. IV, q. III, art. 1 ; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. IV, III p., q. I ; R chardus, III *Sent.*, dist. IV, art. 3, q. I ; Marsil. Ingue . III *Sent.*, q. V, art. 1. — [4] *Tit.*, III, 4.

Glossa dicitur : « Cum benignus et humanatus Deus noster apparuerit. » Ergo videtur quod Filii Dei humanatio non fuerit mediantibus nostris meritis.

Item super illud Psalmi[1] : *Respice in testamentum tuum;* Glossa : « Meminerunt promissionis, quia merita defecerunt : » et loquitur de promissione incarnationis : ergo, etc.

Item pro eo quod per merita acquiritur, non tantum tenemur ad gratiarum actiones, sicut pro eo quod gratis datur : sed de Christi donatione tenemur ad omnimodas gratiarum actiones : ergo videtur quod illam non impetraverunt merita Ecclesiæ.

Item, quod est fundamentum totius meriti Ecclesiæ, meritis ejus non potest reddi : sed Christi incarnatio est fundamentum totius meriti Ecclesiæ, quia per ipsum, quotquot sunt, reconciliati sunt Deo et Patri, nec aliquis salvatur nisi per eum : ergo non videtur quod incarnatio Christi per merita patrum, sive ipsius Ecclesiæ potuerit impetrari.

Ad opp. Sed contra : super illud Psalmi[2] : *Propter miseriam inopum et gemitum pauperum;* Glossa, ibi : « *Exurgam,* id est, mittam Filium meum propter gemitum pauperum, qui pro malis gemunt, et peccatis conteruntur : nam aliter non essent digni auxilio. » Ergo si propter gemitum facti sunt digni missione Filii Dei, videtur quod incarnatio, sive Filii Dei conceptio eorum meritis impetrata fuerit.

2. Item, qui meretur principale, meretur et accessorium : sed incarnatio Filii Dei fuit ordinata ad nostram glorificationem : sed nostram glorificationem potuerunt Sancti mereri : ergo et conceptionem Christi.

3. Item, qui meretur quod majus est, mereri potest etiam quod minus est : sed majus est nostra beatificatio, quam sit Filii Dei incarnatio, quia illud est finis istius : ergo cum meruerunt sancti Patres suam beatitudinem, meruerunt ergo et Filii Dei conceptionem.

4. Item, qui petit aliquid in oratione ex charitate perseveranter, pie, et ad salutem, meretur illud quod petit, maxime cum talis rei petitio Deo placeat : sed antiqui patres maximo desiderio petebant Filii Dei incarnationem, et hoc perseveranter, pie, et ad salutem, et Deo placebat quod tale quid peterent : ergo videtur quod meruerunt Filii Dei incarnationem.

CONCLUSIO.

Incarnatio Christi quantum ad essentiam non cadit sub merito, sed est ex mera gratia, licet quoad circumstantiam temporis cadat sub merito; sed quoad efficaciam mediam quodam modo sic, quodam modo non.

Resp. ad arg. Dicendum quod de beneficio incarnationis, sicut de aliis beneficiis divinis loqui est tripliciter, videlicet quantum ad substantiam, vel essentiam, et quantum ad efficaciam, et quantum ad circumstantiam temporis. Si loquamur de ipso quantum ad essentiam, sic dicendum quod illud beneficium erat supra sanctorum Patrum merita, propterea quia non est justæ retributionis, sed dignationis eminentissimæ, et non sequitur merita hominis lapsi, sed potius est fundamentum omnis meriti : quia nullus Deo placere potuit post lapsum absque fide istius beneficii, vel in generali, vel in speciali : et secundum hanc viam procedunt rationes et auctoritates ad primam partem adductæ. Si vero loquamur de beneficio incarnationis quantum ad efficaciam, sic cum ejus efficacia esset duplex, videlicet quod ordinabatur ad liberationem a servitute culpæ, et a reatu carentiæ visionis Dei, quodam modo cadit sub merito, quodam modo non. Nam quantum ad liberationem a reatu carentiæ divinæ visionis, et captivationis diaboli, hoc meruerunt sancti patres, et cadit sub merito; quantum vero ad ereptionem de statu culpæ, non cadit sub merito, nisi quis large sumat meritum ad meritum congrui et con-

[1] *Psal.* LXXIII, 20. — [2] *Psal.* XI, 6.

digni. Si vero loquamur de beneficio incarnationis quantum ad temporis circumstantiam, potest concedi absque calumnia, quod cadit sub merito præcedentis Ecclesiæ : sancti enim patres flagrantissimis desideriis meruerunt incarnationis accelerationem, in quorum persona dicit Isaias[1] : *Utinam dirumperes cœlos, et descenderes*, etc. Et sic patet, quod incarnationis beneficium quantum ad essentiam non cadit sub merito; quantum vero ad temporis circumstantiam cadit sub merito sanctorum patrum; quantum vero ad efficaciam mediam, quodam modo cadit sub merito, quodam modo non. Et quoniam rationes inductæ ad primam partem currunt, quantum ad illud quod est, sive quantum ad excellentiam sui in se, ostendunt ipsum non cadere sub merito præcedentis Ecclesiæ, ideo sunt concedendæ.

1. Ad illud quod primo objicitur in contrarium de Glossa Psalmi : *Propter miseriam inopum, et gemitum pauperum;* dicendum quod illa intelligitur de beneficio incarnationis quantum ad efficaciam nostræ liberationis a pœna, sicut patet ex ipsa Glossa; vel quantum ad accelerationem temporis, sicut colligitur ex ipsa littera. Si tu objicias quod Deus non citius incarnatus est, quam disposuerat ab æterno propter merita patrum, dicendum quod propter merita patrum Deus præviderat se acceleraturum : et sic fecit, sicut præviderat.

2. Ad illud quod opponitur, quod qui meretur principale, meretur et accessorium, dicendum quod illud habet instantiam quando illud accessorium non solummodo præparat ad præmium, sed etiam præparat ad meritum. Et quoniam ipsius incarnatio præbebat sanctis patribus viam merendi per fidem ipsius, hinc est quod illa propositio non habet veritatem in proposito. Potest etiam alio modo prædictæ locutioni instari. Non enim habet veritatem, quando illud accessorium non necessario adhæret principali : et talis est incarnatio Filii Dei. Potuit enim Deus alio modo genus humanum glorificare et salvare, quam per Filii incarnationem : propter hoc non sequitur, quod si sancti patres meruerunt sui glorificationem, quod meruerint Christi incarnationem. Posset tamen concedi, quod quantum ad efficaciam liberationis potuerunt sancti patres mereri beneficium incarnationis; non tamen simpliciter, sicut prius ostensum est.

3. Ad illud quod objicitur, quod qui meretur quod majus, meretur et quod minus, dicendum quod prædicta propositio instantiam habet in gloria et gratia; quia gloria cadit sub merito, gratia vero non : sic et instantiam potest habere in proposito. Posset etiam responderi per interemptionem assumptionis : cum enim assumit quod major est glorificatio, quam incarnatio, dicendum quod falsum est, nisi glorificatio intelligatur cum præsuppositione incarnationis, vel nisi intelligatur respectu alicujus personæ specialis, utpote respectu Petri vel Pauli : melius enim est Petro videre Deum in gloria, quam humanam naturam a Verbo esse assumptam : simpliciter tamen loquendo melius est Filium Dei incarnari, quam Petrum glorificari, quia Filii Dei incarnatio valet toti generi humano, Petri glorificatio autem sibi soli. Et ideo non sequitur quod si aliquis potest sibi mereri suam glorificationem, quod mereatur Christi conceptionem.

4. Ad illud quod opponitur, quod qui petit perseveranter, pie et ad salutem, meretur; dicendum quod verum est, si petat pro se : sed nullus petiit quod Filius Dei assumeret se, et ideo nullus hoc meruit : petendo tamen aliis, merebantur vitam æternam sibi : et ideo non infructuose orabant. Posset etiam dici quod adhuc habet illud instantiam, quando quis quæreret a Deo excellentiam gloriæ Petri : qui esset parvæ charitatis, non hoc meretur, quia hoc, quod petit, merita sua excedit : per hunc modum in proposito potest instantia inferri.

[1] *Isai.*, LXIV, 1.

QUÆSTIO II.

An Maria meruerit Christum concipere, vel conceptio illa fuerit ex munere gratiæ [1].

Fundam. Utrum meruerit beata virgo Maria Christum concipere, an fuerit conceptio illa solum ex munere gratiæ divinæ; et quod beata Virgo meruerit Christum concipere, ostenditur per illud quod dicitur[2] : *Beata, quæ credidisti, quoniam perficientur in te, quæ dicta sunt tibi a Domino.* Sed annuntiata erat conceptio a Domino : ergo ideo concepit, quia credidit : sed constat quod fides, sive credulitas, non fuit causa efficiens conceptionis : ergo fuit causa meritoria.

Item in collecta, quæ dicitur communiter ab Ecclesia[3] : *Omnipotens sempiterne Deus, qui gloriosæ Virginis Mariæ corpus et animam, ut dignum Filii tui habitaculum effici mereretur, Spiritu sancto cooperante,* etc. Ex hoc colligitur quod beata Maria meruit, et quod digna fuit : ergo meruit merito digni concipere.

Item Bernardus, *de Consideratione ad Eugenium,* tangens illud[4] : *Simile est regnum cælorum,* etc., dicit quod mulier fuit sapientia, quæ frumento fidei beatæ Virginis incarnatione tria sata miscuit, novum, antiquum, æternum : novum in animæ creatione de nihilo; antiquum in assumptione corporis de natura Adæ; æternum in unione divinitatis : ergo fides beatæ Virginis aliquo modo cooperata est in ista commixtione : sed non quantum ad principium solum effectivum : ergo per modum meriti.

Item beata Virgo aut habuit gratiam sufficientem præparantem ipsam ad conceptionem Filii Dei, aut non : si sic, sed gratia sufficienter præparans facit mereri illud, ad quod præparat merito condigni : ergo videtur quod beata Virgo ex illa gratia meruit conceptionem Filii Dei, cum ea bene usa fuerit. Si non, aut ergo caruit illa gratia sufficienter præparante, quia eam non potuit recipere, aut quia eam noluit Deus, vel non potuit dare : sed non quia non potuit Deus, vel noluit dare, cum sit omnipotens, et vellet sine dubio sibi idoneum habitaculum præparare. Si autem quia Virgo non potuit recipere, ergo multo minus potuit Filium Dei concipere, ad cujus conceptionem gratia illa præparabat. Quod si omnia ista sunt inconvenientia, relinquitur primum, videlicet quod beata Virgo meruit conceptionem per gratiam sibi datam.

Sed contra : 1. Augustinus in *Enchiridio*[5], et habetur in littera : « Modus, quo natus est Christus de Maria sicut filius, et de Spiritu sancto non sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo, nullis præcedentibus meritis, in ipso exordio naturæ suæ, quo cœpit esse, Verbo Dei copularetur. » Ergo videtur quod nulla merita præcesserunt conceptionem Christi, vel incarnationem. Ad opp.

2. Item majus est meritum totius Ecclesiæ, quam singularis personæ : ergo si incarnatio non cadit sub merito totius Ecclesiæ, ergo nec sub merito virginis Mariæ.

3. Item, quod cadit sub merito, non tenet plene rationem gratuiti; nam[6] *si gratia est ex meritis, jam non est gratia*, sicut dicit Apostolus *ad Romanos :* sed Filii Dei incarnatio ad maximam pertinuit gratiam, secundum quod dicit Augustinus[7] : ergo videtur quod ejus conceptionem non meruerit beata virgo Maria.

4. Item hoc est inæstimabilis dignationis, quod Filius Dei æterni efficiatur filius unius pauperis mulieris : ergo non fuit ex æquitate, vel justitia retributionis : ergo nec ex merito Virginis.

[1] *Cf.* Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. IV, q. III; Marsilius Inguen., III *Sent.*, q. V, art. 2; Gab. Biel, III *Sent.*, dist. IV, q. I, dub. III. — [2] *Luc.*, I, 45. — [3] In oratione post Antiphonam *Salve Regina*. — [4] *Matth.*, XIII, 33. — [5] Aug., *Enchirid.*, c. XL, n. 12. — [6] *Rom.*, XI, 6. — [7] Aug. *de Trinit.*, lib. XIII, c. XIX, n. 24; *in Joan.*, tract. XIX, n. 13, quoad sensum.

CONCLUSIO.

Maria merito condigni non potuit mereri concipere Christum, licet merito congrui, et ex dignitate meruerit.

Meriti triplex distinctio

Resp. ad arg. Dicendum quod est loqui de merito secundum triplicem gradum et differentiam. Est enim meritum congrui, in quo peccator dicitur gratiam sibi mereri, cum ad gratiam se disponit; et est meritum digni, quo scilicet vir justus orat pro alio, et meretur exaudiri; et est meritum condigni, quo quis ex tanta charitate meretur tantam gloriam. Dico ergo quod beata Virgo Maria concipere Filium Dei ante annuntiationem meruerit merito congrui, quoniam præ nimia sua puritate, humilitate et benignitate idonea erat ut efficeretur Dei mater. Post annuntiationem vero postquam consensit, et Spiritus sanctus in copiositate gratiæ in eam descendit, non solum habuit congruitatem, sed et dignitatem et ex tunc meruit non solum merito congruitatis, sed dignitatis obumbrari, et imprægnari virtute Altissimi. Sed merito condigni non potuit mereri concipere Filium Dei, pro eo quod hoc excedit omne meritum, et etiam quia erat ipsius meriti gloriosæ Virginis fundamentum. Sive enim dicamus Deum fieri hominem, sive dicamus mulierem fieri matrem Dei, utrumque est supra statum, qui debetur creaturæ : et ideo tam hoc, quam illud, fuit benignitatis et gratiæ. Et propterea, sicut dixi quod gratiam primam potest mereri justus peccatori merito dignitatis, non tantum merito congrui, licet justus non possit ipsam primam gratiam mereri peccatori merito condigni, ne gratia perdat rationem gratiæ; sic potest concedi quod beata Virgo non tantum merito congrui, sed merito dignitatis meruit conceptionem Filii Dei, quia per copiosam gratiam Spiritus sancti ad conceptionem illam non solum congrua, sed et digna fuit : quamvis eamdem conceptionem Verbi divini numquam meruerit merito condigni, ne tantum beneficium incarnationis Filii Dei perderet rationem gratiæ benignitatis et misericordiæ. Ex his patere possunt rationes et auctoritates, quæ ad utramque partem adducuntur. Nam rationes quæ ad primam partem adducuntur, currunt de merito secundum primam vel secundam acceptionem; rationes quæ ad secundam partem adducuntur, currunt de merito tertio modo accepto.

1. Ad illud tamen verbum quod adducitur in littera, dicendum quod non privantur simpliciter merita, sed præcedentia merita, et hoc non in quocumque, sed in natura assumpta, quia non habuit merita ad unionem præcedentia : quia simul concepta, et assumpta fuit, et formata, sicut ostensum fuit supra.

2. Ad illud quod objicitur, quod majus est meritum totius Ecclesiæ, quam virginis Mariæ, dici potest quod ratio illa non cogit, quia majus est meritum Patrum, quam Virginis extensive; nec tamen oportet quod intensive, quia beata Virgo postquam, annuntiatione audita ab Angelo, sanctificata fuit a Spiritu sancto, tanto munere gratiæ est impleta, ut aliquid digne posset mereri quod non possent omnes alii Sancti, si essent congregati simul.

3 et 4. Ad alia non oportet respondere, quoniam procedunt secundum tertiam viam, sicut apparet. Nam dignitas nihil aufert liberalitatis gratiæ, nec benignitatis misericordiæ : imo simul cum illis manet, sicut intuenti apparet.

QUÆSTIO III.

An gratia in conceptione teneat rationem proprietatis naturalis, vel gratuitæ [1].

Tertio quæritur de gratia illa, quæ fuit in conceptione in comparatione ad dignitatem Ad opp.

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. II, art. 12; et III *Sent.*, dist. IV, q. III, art. 2; Ægidius Rom., III *Sent.*, dist. III, p. III, q. II; Richardus, III *Sent.*, dist. IV, art. 3, q. II.

naturæ assumptæ; et est quæstio, utrum illa gratia teneat rationem proprietatis naturalis, vel gratuitæ : et quod teneat rationem proprietatis naturalis, videtur primo per auctoritatem Augustini quæ ponitur in littera : « In naturæ humanæ susceptione fiebat quodam modo in homine gratia naturalis, ut nullum posset admittere peccatum. »

Item ratione videtur. Quod inest rei a sua prima origine, inest ei naturaliter : sed anima Christi ab instanti conceptionis habuit gratiam, nec potest, nec potuit ab ea separari gratia illa : ergo videtur quod illa gratia naturaliter fuerit innata.

Item, quod inest rei a principio intrinseco, inest ei naturaliter : sed gratia Christi ortum habebat a persona Verbi, quæ non est alia a persona Christi : ergo inerat ei a suo principio intrinseco : et si hoc, tunc inerat per modum proprietatis naturalis magis, quam gratuitæ.

Item proprietas, per quam res ordinatur ad actum naturalem, est naturalis : sed per gratiam ille homo erat filius Dei naturalis, et est : ergo videtur quod gratia sibi collata fuerit ei ad modum proprietatis naturalis.

Fundam. Sed contra : Gratia et natura dividuntur ex opposito : sed quandocumque duo aliqua opponuntur, unum non denominat alterum : ergo, si naturale dicitur a natura, videtur quod nulla gratia sit naturalis : aut si est naturalis, non est gratia.

Item plus distat naturale a gratuito, in quantum hujusmodi, quam meritorium : sed perfecta gratia Christi non potuit esse ex meritis : ergo multo fortius videtur quod non fuerit naturalis.

Item in naturalibus nec laudamur, nec vituperamur : sed Christus laudabilis erat per gratiam, quam habebat : ergo non videtur quod gratia illa fuerit ei naturalis.

Item excellentior est unio humanæ naturæ ad divinam in unitatem personæ, quam per conformitatem gloriæ : sed natura non elevatur ad gloriam, quantumcumque excellat, nisi mediante gratia, quæ excedit terminum naturæ ; et quanto magis excedit, tanto magis tenet rationem gratiæ : si ergo quod collatum est Christo multo magis excedit terminos naturæ, quam quod collatum est aliis hominibus, videtur quod gratia ejus plus habuit de ratione gratuiti, et minus de ratione naturalis, quam gratia collata ejus membris.

CONCLUSIO.

Gratia illa, quæ fuit in conceptione, quodam modo fuit homini Christo naturalis, quodam modo non, quia ex parte naturæ assumpta erat gratuita, ex parte vero divinitatis, connaturalis.

Resp. ad arg. Dicendum quod gratia unionis, sicut in præcedentibus [1] fuit tactum, tripliciter potest dici : uno modo dicitur gratia unionis disponens de congruo ad unionem ; alio modo dicitur gratia unionis ipsa unio gratis facta ; tertio modo dicitur gratia unionis ipsa gratia faciens unionem. Et quocumque horum modorum dicatur gratia unionis, verum est quod tenet rationem gratuiti : verum est etiam, quod aliquo modo habet proprietatem rei naturalis. Et hoc insinuat ipsa littera Augustini, cum dicit quod quodam modo fieret illi homini gratia naturalis : non dicit : *simpliciter fieret,* sed : « quodam modo. » Si enim dicatur gratia unionis, id est, gratia disponens ad unionem, quodam modo est naturalis, quodam modo non. Nam proprietas naturalis comparatur ad aliquid sicut ad subjectum, et sicut ad causam. Secundum comparationem quam habet ad subjectum, naturaliter dicitur inesse, quod inest a primordio ipsius rei, et inseparabiliter, et ab ea non recedit. Secundum comparationem quam habet ad causam, dicitur naturaliter inesse proprietas, quæ causatur a principiis subjecti, et per quam ipsum subjectum efficit operationem naturalem. Primo modo dicitur gratia Christi fuisse naturalis, per quam ad unio-

[1] Dist. II, art. 3, q. II.

nem disponebatur, quia gratiam habuit a primordio suæ nativitatis, et gratiam perdere non potuit. Secundo vero modo non fuit naturalis, sed potius ordinabatur ad operationem supra naturam : non habebat etiam ortum a principiis naturæ, sed potius a divina voluntate. Et propterea secundum istum modum accipiendi verbum (a), dicitur quod gratia quodam modo fuit Christo naturalis, quodam modo non. Et ista possunt accipi ex his, quæ dicuntur in textu. Similiter, si gratia unionis dicatur ipsa unio gratis facta, quodam modo fuit naturalis, quodam modo non : naturalis, inquam, fuit propter inseparabilitatem, quia natura humana sic fuit unita divinæ a sua prima formatione, quod ab ipsa separari non potuit : quodam modo non fuit naturalis, sed gratuita, in hoc scilicet quod terminos naturæ excedit, et ex mera Dei voluntate processit. Similiter, si tertio modo dicatur gratia ipsa virtus gratis faciens unionem, sicut ipse Spiritus sanctus, sic quodam modo fuit illi homini naturalis, quodam modo non : naturalis fuit per communicationem idiomatum ratione personæ Verbi, cui Spiritus sanctus connaturalis est. Non enim habuit Filius Spiritum sanctum per influentiam, sed potius quia habet in se a Patre vim spirativam. Et propterea dicitur in *Joanne*, quod [1] *non est ei datus spritus ad mensuram*. Per comparationem autem ad naturam assumptam gratia illa non erat illi homini connaturalis, quia Spiritus sanctus non erat in eo per principia naturæ creatæ, sed per gratiam inhabitantem. Et sic patet quod omni modo intelligendi, gratia illa quodam modo fuit illi homini connaturalis, quodam modo non.

Et secundum hoc currunt rationes ad utramque partem, quæ secundum diversas vias verum concludunt. Verum est enim quod gratia illa, sicut dicit Augustinus, *quodam modo naturalis* fuit illi homini : non tamen simpliciter, sicut rationes ostendunt. Illa tamen ratio qua ostenditur, quod gratia illa est naturalis, quia ordinat ad actum naturalem, non valet, quia assumptio est falsa : quoniam etsi per gratiam illam disponatur ut sit filius naturalis, non tamen propter hoc ordinatur ad operationem naturalem : hoc enim non dicitur propter hoc, quod illi naturæ assumptæ conveniat a Patre per gratiam illam æternaliter et naturaliter generari ; sed hoc est quia per gratiam illam disponitur ad unionem, quæ facit idiomatum communicationem, et unio illa supra naturam est. Et ideo non est mirum, si gratia, quæ ad illam unionem reddit naturam congruam, est supra naturam. Similiter alia ratio, quæ dicit quod gratia illa a principio intrinseco est, non cogit : quoniam aliter accipitur intrinsecum in proposito, et aliter cum dicitur quod naturale est quod est a principio intrinseco. Nam intrinsecum, prout cadit in notificationem proprietatis naturalis, dicitur esse illud, quod est de constitutione naturæ : non sic autem persona Verbi est illi intrinseca. Aliæ vero duæ rationes sunt concedendæ, quia non probant quod gratia illa simpliciter fuerit naturalis, sed quod quodam modo conformitatem habuit ad proprietatem naturalem. Et hoc quidem veritatem habet, sicut jam ostensum est.

ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de conceptione Christi in comparatione ad Virginem concipientem ; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum in illa conceptione aliquid Virgo Maria fuerit Spiritui sancto in aliquo cooperata ; secundo quæritur utrum operatio illa, vel cooperatio, fuerit naturalis, vel miraculosa ; tertio quæritur utrum ex illa cooperatione sit virgo Maria Dei genitrix appellanda. Circa primum sic quæritur.

(a) *Cæt. edit.* verum.

[1] *Joan.*, III, 34.

QUÆSTIO I.

An Maria in conceptione fuerit aliquid Spiritui sancto cooperata [1].

Fundam. Utrum in illa conceptione aliquid virgo Maria fuerit Spiritui sancto cooperata in aliquo, mediante aliqua potentia; et quod sic, videtur primo auctoritate Damasceni, quam ponit Magister in littera : « Prævenit Spiritus sanctus in ipsam, secundum verbum quod dixerat Angelus ei, purgans eam, et potentiam deitatis Verbi receptivam præparans simul et generativam. » Ergo si non solum habuit potentiam receptivam, sed etiam generativam, non solum se habuit virgo Maria per modum recipientis, sed et per modum agentis et cooperantis.

Item vera mater cooperatur in filii generatione : sed beata Maria vere fuit mater Christi : ergo vere fuit cooperata in ejus conceptione virtuti Spiritus sancti.

Item hoc conceditur, et cantatur ab Ecclesia tanquam verus et catholicus sermo : *Genuit puerpera regem :* sed *generare* agere est, et actio virtutis generativæ : ergo videtur quod in illa conceptione generativa vis Virginis cooperata fuit divinæ virtuti.

Item aut Virgo Maria cooperata fuit, aut non : si sic, habeo propositum ; si non, ergo habuit se solummodo sicut materia : ergo sicut nulla est affinitas hominis ad limum unde formatus est, sic nec Mariæ ad Christum : sed hoc est falsum : ergo, etc.

Item vir præbuit mulieri materiale principium, quando de ejus costa formata est Eva : sed propter hoc ipsius mulieris non dicitur esse pater aut mater, quia cooperatus non fuit in ejus formatione : sed beata Virgo habitudinem matris habet ad Christum : ergo non solum præparavit materiam, sed cooperata fuit ad inducendam formam.

Item veritas debet respondere figuræ : sed virgo Maria figurata est per virgam Aaron : et virga Aaron fronduit, et floruit, et fructum fecit, sicut habetur in *Numeris* [2] *:* de flore autem pervenitur ad fructum mediante virtute activa reperta in planta quæ floruit : fuit etiam in virga virtus activa ad fructificandum : ergo videtur multo fortius quod in Virgine Maria.

Sed contra 1 [3] : *Misit Deus filium suum factum ex muliere* [4] *: Qui factus est ei ex semine David :* super quem locum dicit Glossa : « Apostolus dicit *factum*, sed non *natum*. Aliud est enim ex semine admixto sanguinis coagulo generare, aliud non commixtione, sed virtute procreare. Possunt enim homines filios generare, sed non facere. » Ergo videtur quod virgo Maria solum se habuit ut materiale principium, ex quo corpus Christi dicitur factum. Ad opp.

Item Damascenus [5] : « Copulavit sibi de purissimis et sanctissimis Virginis sanguinibus, non seminans, sed per Spiritum sanctum creans. » Si ergo creatio est actio solius Dei, in qua non cooperatur creatura, videtur quod in nullo fuerit Virgo cooperatrix.

3. Item Christus eodem modo fuit in parentibus, quo fuit in Virgine : sed in parentibus fuit secundum corpulentam substantiam tantum : ergo nec in Virgine fuit nisi secundum corpulentam substantiam. Si ergo generatio dicit vim activam et cooperativam ad formam producendam, videtur quod virgo Maria in nullo fuerit Spiritui sancto cooperata.

4. Item agens potentiæ finitæ non potest continuari, nec cooperari in agendo cum agente potentiæ infinitæ in ea operatione, in qua operatur virtus illa per modum infiniti : sed conceptio Christi fuit in instanti, sicut ostensum fuit supra. Producere autem rem in instanti, quæ nata est produci suc-

[1] *Cf.* S. Thomas, p. III, q. XXVII, art. 4 ; et III *Sent.*, dist. IV, q. II, art. 1 : Scotus, II *Sent.*, dist. IV, q. 1 ; Richard., III *Sent.*, dist. IV, art. 2, q. II ; Thomas Argent., III *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 2 ; Guil. Voril., III *Sent.*, dist. IV, q. I. — [2] *Num.*, XVII, 8. — [3] *Gal.*, IV, 4. — [4] *Rom.*, I, 3. — [5] Damasc., *de Fide Orthod.*, lib. III, c. II.

cessive, hoc est potentiæ in infinitum excedentis potentiam naturæ : ergo si virgo Maria nullam habuit potentiam, nisi finitam, videtur quod Spiritui sancto non potuit cooperari in conceptione illa.

CONCLUSIO.

Beata Virgo habuit virtutem sibi divinitus datam per quam administraret conceptui, et efficientiam ad prolis productionem.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio, cum virgo Maria sit mater Christi, et vere ipsum concepisse dicatur, vere cooperata fuit Spiritui sancto in filii sui conceptione. Et hoc communiter et generaliter tenent doctores Theologiæ. De modo autem cooperandi diversi sentiunt diversa. Quidam [1] enim dicere voluerunt, quod virgo Maria solum cooperata fuit ministrando principium materiale; alii vero quod cooperata fuit in ultimæ formæ inductione, et in materiæ præparatione, quamvis non in tota operatione; alii vero tenent medium inter utrumque. Primi qui dicunt quod cooperata fuit solum in materialis principii ministratione, moventur hac ratione : quia, sicut dicit Philosophus[2], mater in generatione prolis se habet sicut principium materiale, et semen viri sicut effectivum et operativum. Unde comparatur semen viri ad semen mulieris, sicut artifex ad materiam : mulier vero non facit nisi materiam ministrare, et ulterius fovere : et hoc totum fecit virgo Maria. Et ideo vere mater est appellanda, quia nihil ei defuit, quod spectet ad veram matrem in generatione prolis. Spiritus autem sanctus quod defuit ex parte viri, supplevit. Sed hæc positio nimis parum dicit : primum quia mater in generatione non solum habet potentiam passivam, sed et activam : unde quandoque proles assimilatur magis matri, quam patri. Unde quod dicunt philosophi, intelligendum est per appropriationem. Et iterum dicit Damascenus quod Spiritus sanctus non solum dedit Virgini potentiam receptivam, sed etiam generativam : et sicut prius ostensum est, propter materiam solum non est appellanda mater, sicut patet in formatione mulieris de costa viri. Et quoniam ista positio nimis parum dicit, ideo sunt alii, qui superaddunt, et dicunt quod non solum cooperata fuit Spiritui sancto ministrando principium materiale, sed etiam in ultimæ formæ inductione. Nam in tota operatione cooperari non potuit, quoniam formatio corporis instantanea, prout formatio comprehendit totam transmutationem, fieri non potest, nisi a virtute infinita. In ultimæ autem formæ inductione cooperari potuit, pro eo quod ultima forma in instanti potest induci a natura, vel a virtute creata : et ideo in hoc in quo cooperata fuit Spiritui sancto potentia Virginis generativa, pro tanto dicitur mater, quia operata fuit conceptionem, et quantum ad initium, et quantum ad consummationem. Sed hæc positio nimis dicit : primum, quia ejusdem est factum esse, cujus est fieri : quod si conceptionem efficere non est virtutis creatæ, sed increatæ, similiter nec ipsum conceptum esse. Rursus, inducens ultimam formam nobilius est, quam præparans : non ergo videtur decens quod Spiritus sanctus præparet per se, et ultimam formam inducat cum Virgine. Difficile est nihilominus assignare, quæ sit illa forma ultima, in cujus inductione cooperatur Virginis potentia generativa. Illa enim non potest esse anima, quoniam a sola creatione habet originem; non organizatio corporea, ut videtur, quia illa non inducitur subito, sed per successionem a natura : inducitur enim per motum, non per mutationem. Motus enim est transmutatio successiva, non mutatio instantanea, ut dicit Philosophus[3]. Et quoniam prima opinio parum dicit, et secunda multum excedit, suis obli-

Opin. 1. Opin. 2. Opin. 3. Improb. Opin. 1. Improb. Opin. 2. Opinio propria.

[1] S. Thomas, *Summ. theolog., III,* q. XXXII, art., 4 ; III *Sent.*, q. II, art. 1. — [2] Arist., *de Gener. animal.*, c. XIX. — [3] Id., *Physic.*, lib. V, cont. 7 et tex. 48.

quitatibus dirigunt nos in veritatis viam. Et propterea melius sentire videntur qui dicunt medium, videlicet quod beata Virgo habuit virtutem sibi divinitus datam, per quam administraret materiam illi conceptui : materiam, inquam, quæ non solum habuit rationem materiæ, sive potentiæ passivæ, sed etiam sufficientiam et virtutem ad prolis productionem. Illa tamen virtus per se non poterat prodire ad perfectum actum, nisi per successionem in tempore : sed quoniam non decebat carnem Christi formari successive, sicut in præcedentibus ostensum est, ideo Spiritus sanctus sua infinita virtute perduxit illam materiam ad actum completum : et per hoc in nullo Virgini derogatur, si Deus sua virtute acceleravit, quod in aliis mulieribus successive perducit ad esse. Non enim fuit minor potentia in Virgine, quam in alia muliere; imo multo major, quia potentiam naturalem et supernaturalem habuit, qua subministrare poterat materiam, et ipsa sola adeo, sicut mulier viro commixta : unde tota substantia Christi fuit de matre sua. Et ideo si velimus sentire recte et loqui, veriori modo fuit Virgo mater Christi, quam sit aliqua mater filii sui. Unde et per illam virtutem ipsum in ventre per novem menses confovit. Et sic patet quod virgo Maria aliquo modo fuit in conceptione Filii cooperata, videlicet subministrando sufficientem materiam virtuti activæ, quæ tamen supra suum posse accelerata fuit, et ad complementum perducta per virtutem infinitam. Et in hoc consonat sacra Scriptura, quæ modo dicit Christum natum de Virgine, modo dicit factum. Consonat etiam verbum Damasceni, qui dicit quod virtutem habuit Verbi susceptivam et generativam : generativam, quia potuit seminarium corpori Christi ministrare per virtutem sibi collatam divino munere; susceptivam vero, quia solum Dei Verbum potuit carnem assumptam in instanti formare, quod quidem Verbum susceptum est a Virgine. Rationes ergo ostendentes in Filii Dei conceptione Virginem aliquo modo cooperatam fuisse, sunt concedendæ.

1. Ad illud vero quod objicitur de Glossa, jam patet responsio. Hæc enim non excludit veram potentiam generativam a Virgine, sed ponit ibi aliquam vim esse supra naturam, seu supra vim naturæ. Unde removet viri seminis commixtionem ; et ideo sic dicitur factus, quod nihilominus dicitur natus. Et est simile, si Deus uni virgæ aridæ daret vim germinandi, quam habet una viridis, et præter hoc faceret ipsam in instanti fructificare, virga illa diceretur fructum fecisse et attulisse : et nihilominus fructus ille diceretur esse factus ex illa virga, ita quod simul diceretur factus et ortus : sic et in proposito est intelligendum, talis enim præcessit figura hujus conceptionis in virga Aaron. Exemplum.

2. Ad illud quod opponitur de Damasceno, quod carnem illam fecit creans, non seminans, dicendum quod, sicut per actum creationis non intendit dicere quod caro illa facta fuerit ex nihilo, sed quod ad perfectionem deducta est per virtutem infinitam; sic etiam per hoc, quod dicit *non seminans*, non privat potentiam activam a Virgine, sed removet consuetum modum operandi naturæ, qui est per seminis commixtionem maris et feminæ. Utrum autem Virgo excitata a Spiritu sancto seminaverit, hoc est, ad locum matricis semen emiserit, quamvis aliqui dixerint, non est tamen verbum illud frequenter in ore versandum, tum quia turpitudinem habet annexam, et homo habere debet munda labia in tali materia, tum etiam quia certitudinem non habet ex se, nec verbis Sanctorum videtur multum consonare. Unde stultum est in talibus velle ita curiose singula pertractare. Hoc tamen sufficiat dixisse, videlicet quod Virgo ministravit materiam aptam generationi Filii Dei secundum carnem.

3. Ad illud quod opponitur, quod non fuit in ea secundum rationem seminalem, dicendum quod verum est, si ratio seminalis dicatur illa, secundum quam natura consuevit

operari : sic enim accipit Augustinus ibi : ex hoc tamen non excluditur quin aliqua potentia præter morem solitum divinitus Virgini sit collata. Præterea ratione adhuc potentiæ istius activæ non debet dici fuisse ibi secundum rationem seminalem, pro eo quod ad actum perfectum perducta fuit per virtutem supra naturam : et respectu talis modi operandi fuit ibi solum potentia obedientiæ.

Exemplum. Et est simile, si Deus per commixtionem maris et feminæ in instanti perduceret fœdum ad complementum organizationis perfectæ, talis formatio non diceretur esse facta secundum rationem seminalem, quamvis esset ibi vis activa respectu talis organizationis educendæ in esse per temporis successionem : sic et in proposito intelligendum est.

4. Ad ultimam rationem dicendum, quod ratio illa non cogit quod virgo Maria non fuerit cooperata Spiritui sancto in Filii sui conceptione aliquo modo; sed solum quod non fuerit cooperata in perducendo illam materiam ad esse completum : et hoc est quod primo fuit concessum : et ex hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO II.

An cooperatio beatæ Virginis fuerit naturalis, vel miraculosa [1].

Ad opp. Utrum illa cooperatio beatæ Virginis fuerit naturalis, vel miraculosa; et quod naturalis, videtur. Omnis illa operatio vel generatio est naturalis, ratione cujus genitus dicitur esse filius naturalis : sed Christus est filius naturalis Virginis beatæ : ergo videtur quod beata Virgo in ejus conceptu fuerit naturaliter cooperata.

2. Item quando vir excitat et adjuvat potentiam mulieris, non privatur actu suo naturali : ergo si virtus Spiritus sancti multo perfectius fœcundavit, quam virtus seminis virilis fœcundasset, ergo ipsius virtus generativæ actum non abstulit, sed perfecit. Et si hoc verum est, tunc Virgo naturaliter fuit cooperata.

3. Item, si aliquis operatur secundum potentiam divinitus sibi collatam, operatio illa naturalis dicitur, non miraculosa, pro eo quod licet virtutes naturales omnes collatæ sint ei divinitus, tamen operatio egrediens a potentia intrinseca naturalis est, et exercetur naturaliter, nisi egrediatur voluntarie : sed potentia generativa collata fuit ei, nec cooperabatur ipsi virtuti agenti voluntarie : ergo videtur quod cooperaretur potentiæ naturali, et naturaliter agenti.

4. Item major est inhabilitas in mortuo ad opera, quæ sunt hominis viventis, quam in Virgine respectu mulieris prægnantis. Sed si Deus de mortuo faciat vivum, operationes subsequentes sunt sibi naturales, sicut in Lazaro, qui naturaliter comedebat, et alia faciebat : ergo pari ratione, imo multo fortiori videtur quod illa operatio Virginis naturalis fuerit, postquam collata fuit ei potentia generandi.

Sed contra : Nulla operatio naturalis est mirabilis, quoniam ex opposito dividuntur : sed conceptio Filii Dei a Virgine fuit mirabilis : ergo non videtur quod fuerit naturalis. Fundam.

Item nihil quod naturaliter fit, est novum, pro eo quod omne tale præcessit in suo simili : sed conceptio Christi a Virgine novum quid fuit, ut dicitur [2] : *Novum faciet Dominus super terram.*

Item naturale est illud, quod idem est apud omnes : sed modus concipiendi beatæ Virginis non solum non fuit apud omnes, sed nusquam reperitur nisi in ea sola : ergo videtur quod operatio illa non fuerit naturalis, sed miraculosa.

Item si aliqua virtus operatur illo manente, quod est ei incompossibile per naturam, illius operatio non est naturalis, sed miraculosa : sed virginitas incompossibilis

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XXXIII, art. 4; et III *Sent.*, dist. III, q. II, art. 2; et *Quol.* VI, q. X; Franciscus de Mayr., III *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 4; Marsilius Inguen., III *Sent.*, q. V, art. 2. — [2] *Jerem.*, XXXI, 22.

est generationi prolis per naturam : ergo si virgo Maria concepit permanens virgo, videtur quod illa operatio non sit attribuenda naturæ, sed magis miraculo.

CONCLUSIO.

Cooperatio gloriosæ Virginis ad conceptionem non fuit simpliciter naturalis, sed multum habuit supernaturalitatis.

Resp. ad arg. Dicendum quod generativa potentia in Virgine fuit excitata a Spiritu sancto, et fuit supra posse suum elevata. Excitata fuit ut posset præparare materiam conceptui, secundum quod competit sexui muliebri; sed supra naturam fuit elevata, dum data est ei potentia præparandi materiam, secundum quod tam nobili et tam perfectæ conceptioni competebat. Et ideo Virgo Maria potentiam habuit supra naturam, et potentiam secundum naturam. Et potentia supra naturam fuit ei in sanctificatione collata, et utraque erat in illa conceptionis tempore in complemento suæ operationis constituta. Et ideo operatio, sive cooperatio, partim quodam modo fuit naturalis, et quodam modo supra naturam. Et est simile : si Deus daret mihi potentiam unum intelligere, et multa simul intelligerem, partim esset naturale in hoc, quod unum intelligerem; partim supra naturam in hoc, quod duarum illarum rerum intellectus non possunt simul per naturam stare : sic et in proposito intelligendum est, quia hoc erat naturæ consonum, ut Virgo ministraret humorem sufficientem ad conceptum, quantum ministrat sexus muliebris : sed quod per se sola ministraret quantum ministrat mulier conjuncta viro, hoc erat supra naturam et ideo admirabile et insolitum. Concedendum est ergo quod illa operatio non fuerit naturalis omnino, imo aliquid habuit supra naturam, quia hoc inter omnia mirabilia fuit mirabile præcipuum, virginalem scilicet uterum esse simul integrum et fœcundum. Unde concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

Exemplum.

1. Ad illud ergo quod opponitur primo, quod Christus fuit filius naturalis, dicendum quod operatio supra naturam operationem naturalem non excludit. Unde quamvis ipsum mirabiliter conceperit, potest tamen propter naturalem operationem concurrentem dici filius naturalis, ad ostendendam veritatem generationis.

2. Ad illud quod objicitur, quod quando vir excitat potentiam in semina, non aufert ei potentiam naturalem, dicendum quod est verum : nec Spiritus sanctus abstulit operationem naturalem a Virgine, secundum quod decebat eam habere in conceptione tam nobili. In hoc tamen non est simile, quia vir non dat novam potentiam mulieri concipiendi, nec elevat supra naturam, sed excitat et adjuvat ad exeundum in operationem sibi debitam : non sic est in proposito, quia ipsi Virgini collata fuit virtus supra naturam. Unde aliquid potuit Virgo beata, quod nunquam potuit aliqua femina.

3. Ad illud quod opponitur, quod quando operatur per aliquam potentiam sibi datam, naturaliter operatur, dicendum quod aliquando datur potentia ad actum naturæ consonantem, aliquando datur potentia ad actum excedentem terminos naturæ. Quando datur potentia ad actum naturæ consonantem, tunc etsi collatio illius potentiæ sit mirabilis, operatio tamen est naturalis, sicut si detur potentia videndi cæco. Quando autem datur potentia ad actum excedentem terminos naturæ, tunc non solum potentiæ collatio est mirabilis, sed etiam exitus illius potentiæ in actum est mirabilis, ut si asino detur potentia loquendi, et lapidi potentia videndi. Et quoniam virginem, manentem virginem, concipere, hoc est supra terminos naturæ; hinc est quod, quantacumque conferatur sibi potentia, adhuc tamen est operatio mirabilis. Unde duplex fuit hoc miraculum, videlicet in potentiæ collatione, et in ipsa operatione.

In fœcundatione autem mulierum sterilium, sicut Saræ et Elisabeth, solum fuit miraculum in restitutione potentiæ, in hoc quod est ibi sterilis fœcundata : sed non fuit ibi miraculum in executione, quia non simul mansit sterilitas et fœcunditas : imo fœcunditas abstulit sterilitatem : hoc autem fuit singulariter admirabile, quod fœcunditas virginis Mariæ non abstulit virginitatem : sed nec virginitas exclusit fœcunditatem.

4. Ad illud quod opponitur ultimo, jam patet responsio de mortuo vivificato. Licet enim mortuum vivificari sit supra naturam, tamen ex quo vivificatus est, operationem naturæ exercere non est admirabile, quia hoc in nullo repugnat naturæ : non sic autem est in Virgine concipiente.

QUÆSTIO III.

An beata Virgo sit appellanda genitrix Dei [1].

Fundam. Utrum virgo Maria sit genitrix Dei appellanda; et quod sic, videtur. Damascenus, libro III, c. XII : « Theotocon, id est, Dei genitricem principaliter et vere sanctam Mariam prædicamus Virginem. »

Item : « Juste et vere Theotocon, id est, Dei genitricem nominamus : hoc enim nomen universum mysterium incarnationis ostendit. »

Item hoc ipsum videtur ratione : quia quidquid dicitur de illo homine, dicitur de Filio Dei propter communicationem idiomatum : sed Jesus fuit filius beatæ Mariæ : ergo Deus fuit filius beatæ Mariæ : ergo a relativis beata Maria est mater Dei.

Item, sic se habet Filius Dei ad Virginem Matrem, sicut se habet filius hominis ad Deum Patrem : sed Jesus est Filius Dei Patris : ergo Deus est Mariæ filius : ergo virgo Maria est recte Dei genitrix appellanda.

Sed contra : 1. Damascenus in libro III [2] : Ad opp.
« Christotocon, id est, Christi genitricem non dicimus Virginem. » Ergo si Christus Deus est, videtur quod non debemus eam dicere Dei genitricem.

2. Item secundum hoc virgo Maria est mater, secundum quod est consubstantialis proli : sed non est consubstantialis proli secundum divinam naturam, sed secundum humanam : ergo cum Deus nominet Christum secundum divinam naturam, non videtur quod sit Dei genitrix appellanda, sed Christi genitrix.

3. Item propter assumptionem humanæ naturæ a Filio Deus Pater non dicitur esse hominis genitor : ergo nec e converso Dei genitrix dicenda est virgo Maria.

4. Item juxta hoc quæritur, quare magis Damascenus vult quod dicatur Dei genitrix, quam Christi genitrix. Si enim in Christo intelligitur divinitas et humanitas, imo intelligitur tota Trinitas, secundum Ambrosium [3], in nomine Christi, non videtur quod ulla fiat veritatis, aut virginalis dignitatis immutatio.

CONCLUSIO.

Gloriosa Virgo non debet dici Christotocos, sed Mater Dei, et genitrix Dei vere, juste et devote, contra impium Nestorium.

Resp. ad arg. Dicendum quod verba fidem christianam exprimentia debent esse ab errore longinqua, et devotioni approximantia, maxime illa, in quibus est sermo de virgine Maria : ipsa enim [4] *cunctas hæreses interemit in universo mundo,* veritatem ex seipsa concipiendo et pariendo. Ipsa etiam reconciliationem toti generi humano promeruit : et ideo erga eam debet omnis ardere Christianorum devotio : et propterea quia beata Virgo illum concepit, qui non tantum

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XXXV, art. 4; et III *Sent.* dist. IV, q. II, art. 3; et IV, *contra Gent.*, q. XXXIV, XLIII et XLV; Scotus, III *Sent.*, dist. IV, q. I; Ægidius Rom., III *Sent.*, dist. IV, p. II, q. II; Richardus, III *Sent.*, dist. IV, art. 2, q. II; Durand., III *Sent.*, dist. IV, q. I; Franciscus de Mayr., III *Sent.*, dist. IV, q. I, art. 7; Joan. de Bacch., III *Sent.*, dist. IV, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. IV, q. ult. — [2] Damasc., *de Orthod. Fide*, lib. III, c. XII. — [3] Ambros., *de Spiritu sancto,* lib. I, c. III, n. 37. — [4] Antiph. tert. noct. in Officio parvo.

dicendus est Christus propter unionem, sed etiam Deus verus propter æternam generationem, Dei genitrix debet dici, ut ex ipso vocabulo honoretur, et impietatis error extinguatur, qui dicit Mariam concepisse purum hominem. Ad cujus erroris fomentum Nestorius, ut narrat Damascenus verus doctor, voluit eam Christi genitricem, et non Dei genitricem appellare, quasi purum hominem genuisset. Et ideo Damascenus verus doctor, et Virginis amator, docet nos vocabulum hoc effugere : non quia falsum, sed quia hæreticus sub illo volebat occultare venenum. Unde Damascenus, in libro tertio[1] : « *Christotocon*, id est Christi genitricem non dicimus virginem, quoniam in destructionem *Theotocon*, id est, Dei genitricis vocis, nequam et inquinatus Nestorius cum patre ejus diabolo invenit. » Concedendæ sunt ergo rationes hoc ostendentes, quod beata Virgo est Dei genitrix appellanda juste, et veraciter, et devote.

1. Ad illud ergo quod opponitur de Damasceno, jam patet responsio : non enim negat eam esse Christi genitricem, eo quod sit falsum, sed quia hæreticus sub illo verbo abscondebat venenum.

2. Ad illud quod opponitur, quod non est ei consubstantialis, dicendum quod mater Dei dicitur non propter hoc, quod ipsa genuerit eum secundum divinam naturam, sed propter idiomatum communicationem, et mysterii incarnationis expressionem, et ipsius Virginis honorificationem. Unde ratio illa non valet : « Non est mater Dei secundum divinam naturam : ergo non est mater Dei : » ibi est enim consequens, sicut si ita argueretur : « Hoc non prædicatur de illo per se : ergo non prædicatur de illo aliquo genere prædicandi. »

3. Ad illud quod opponitur, quod Deus non dicitur genitor hominis, dicendum quod potest dici ; non tamen consuevimus ita uti illo vocabulo, quia illa appellatio non sic facit ad expressionem piæ fidei, sicut illa, qua appellamus Virginem *Matrem Dei*.

4. Ad illud quod opponitur quare non dicitur *Christotocon*, dicendum quod nomen Christi magis communicatur creaturis, quam nomen Dei. Unde et David dicitur *Christus Domini*, et alii reges Israel : et ideo verbum illud magis erat propinquum errori. Nunc autem, quia ille error extirpatus est, communiter eam vocamus et matrem Christi, et matrem Dei, cum imploramus oculos misericordiæ suæ ad nos converti.

DISTINCTIO V

DE MODE UNIENDI DIVINAM ET HUMANAM NATURAM IN CHRISTO SECUNDUM FIDEI ASSERTIONOM, OSTENDENS QUOD ILLA UNIO EST IN PERSONA.

Si persona vel natura personam vel naturam assumpserit et si natura Dei incarnata sit.

Prætereainquirioportet, cum ex præmissis constet Verbum Dei carnem et animam simul assumpsisse in unitatem personæ, quid horum potius concedendum sit, scilicet quod persona personam, vel natura naturam, vel persona naturam, vel natura personam assumpserit; et an ita conveniat dici divinam naturam esse incarnatam, sicut Deus incarnatus et Verbum incarnatum sane dicitur. Hæc inquisitio, sive quærendi ratio, juxta sacrarum auctoritatum testimonia partim implicita atque perplexa, partim vero explicita est et aperta. Certum est enim, et sine ambiguitate verum, quod non natura personam, nec persona personam, sed persona naturam assumpsit : quod sanctorum subditis comprobatur testimoniis, et astruitur documentis. Ait enim Augustinus[2] in libro *de Fide ad*

[1] Damasc., *De Fid. Orthod.*, lib. III, c. XII. — [2] Imo Fulg., *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 17.

Petrum[1] : « Deus unigenitus, dum conciperetur, veritatem carnis accepit ex Virgine ; et cum nasceretur, integritatem virginitatis servavit in matre. » Et paulo post[2] : « Sic Deus humanam naturam in unitatem personæ suscepit, quod se humilians per misericordiam, incorruptæ Virginis uterum ex ea nasciturus implevit. Formam ergo servi, id est naturam servi in suam accepit ille Deus personam. » Item[3] : « Deus Verbum non accepit personam hominis, sed naturam. » Item[4] : « Dei Filius unigenitus, ut carnem hominis animamque mundaret, susceptione carnis animæque rationalis incarnatus est. » His aliisque pluribus auctoritatibus evidenter ostenditur, non naturam personam, nec personam personam, sed personam naturam recepisse. De quarto vero quæstionis articulo, utrum scilicet natura naturam assumpserit, scrupulosa etiam inter doctos quæstio est; quia et in hoc plurimum dissentire videntur, qui auctoritate præclari aliisque doctiores in sacra pagina extiterunt. Nec tantum alii ab aliis, verum etiam iidem a seipsis dissonare videntur, sicut subjecta capitula docent. Legitur enim in Concilio Toletano sexto traditum sic[5] : « Solum Verbum caro factum est, et habitavit in nobis : et cum tota Trinitas operata sit formationem suscepti hominis, quoniam inseparabilia sunt opera Trinitatis; solus tamen Filius accepit hominem in singularitatem (*a*) personæ, non in unitatem (*b*) divinæ naturæ, id est, quod (*c*) est proprium Filii, non quod commune est Trinitati. » Item in Concilio undecimo Toletano[6] : « Unius substantiæ credimus Deum Patrem et Filium, et Spiritum sanctum ; non tamen dicimus ut hujus trinitatis unitatem Maria virgo genuerit ; sed tantum Filium, qui solus naturam nostram in unitatem (*d*) personæ suæ assumpsit. Incarnationem quoque hujus Filii Dei tota Trinitas operata esse (*e*) credenda est : solus tamen Filius formam servi accepit in singularitatem (*f*) personæ. » His insinuari videtur, quod persona tantum naturam, non natura naturam assumpserit : si enim quod commune est Trinitati, non accepit hominem ; ergo non natura divina, quæ communis est tribus personis. Cui videtur obviare quod Augustinus[7] ait in libro *de Fide ad Petrum* : « Nec divinitas inquit, Christi aliena est a natura Patris, secundum illud[8] : *In principio erat Verbum;* nec humanitas ejus aliena est a natura matris, secundum id quod[9] *Verbum caro factum est.* Illa enim natura, quæ semper genita manet ex Patre, naturam nostram sine peccato suscepit, ut nasceretur ex Virgine. » Hac auctoritate videtur tradi, quod divina natura humanam suscepit. Ubi vehementer moveri possumus, quod eam genitam æternaliter ex Patre dicit, nisi forte natura pro persona hic accipiatur : alioquin, si dixerimus naturam tribus personis communem genitam esse, occurrunt nobis ex adverso, quæ in tractatu de Trinitate disseruimus[10], ubi diximus non naturam naturam, sed personam personam genuisse ; quia si natura genuisset naturam, cum una eademque sit natura Trinitatis, eadem res seipsam genuisset : quod Augustinus[11] fieri posse negat. Sed alibi certum reperimus documentum, quo natura naturam assumpsisse monstratur ; ait enim Augustinus in libro primo *de Trinitate*[21] : « Etiam seipso Christus factus est minor formam servi accipiens. Neque enim sic accepit formam servi, ut amitteret formam Dei, in qua erat æqualis Patri : ut in forma servi, et in forma Dei idem ipse sit unigenitus

[1] Imo Fulg., *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 17 — [2] *Ibid.*, n. 18. — [3] *Ibid.*, c. XVII, n. 60.— [4] *Ibid.*, c. II, n. 17.— [5] Conc. Tolet., VI, sive anni 638, c. I.— [6] Conc. Tolet. XI. sive anni 675, Præf.— [7] Imo Fulg., *de Fide ad Petr.*, c. II. n. 14. — [8] *Joan*, I, 1.— [9] *Ibid.*, 14.— [10] Lib I, dist V.— [11] Aug., *da Trinit.*, lib. I, c. I, n. I.— [12] *Ibid.*, c. VII, n. 14. De hoc etiam c. XI et seq. — (*a*) *Conc. Labb.*, singularitate.— (*b*) *Ibid.*, unitate.— (*c*) *Ibid.*, naturæ, in id quod.— (*d*) *Ibid.*, unitate. — (*e*) *Ibid.*, operasse. — (*f*) *Ibid.*, singularitate.

Filius Patris, quia... forma Dei accepit formam servi. » Si autem forma Dei formam servi accepit, sinedubio natura naturam accepit : formæ enim nomine natura significatur, ut Augustinus[1] evidenter docet in libro *de Fide ad Petrum* : « Cum, inquit, de Christo audis, quia in forma Dei erat, oportet agnoscere, firmissimeque tenere in illo formæ nomine naturalem plenitudinem debere intelligi. In forma Dei ergo erat, quia in natura Dei Patris semper erat, de qua natus erat. » Hilarius quoque, in libro duodecimo *de Trinitate* ita ait[2] : « Esse in forma Dei non alia intelligentia est, quam in Dei manere natura. » Didicisti nomine formæ intelligentiam fieri naturæ; at audisti quod forma Dei formam servi suscepit : unde consequens est, quod natura divina naturam humanam suscepit. Quod etiam Hieronymus in *Explanatione fidei* evidenter insinuat, inquiens[3] : « Passus est Filius Dei, non putative, sed vere, secundum illud : Passus est quod pati poterat, id est, non secundum illam substantiam quæ assumpsit, sed secundum illam, quæ assumpta est. » Ex quo apparet divinam substantiam assumpsisse humanam. Ex verbis autem Augustini superius positis, adhibita diligentia, innui videtur solum Verbum carnem factum, et naturam solum suscepisse humanam, et divinam naturam eamdem accepisse; ait enim[4] : « Trinitas nos sibi reconciliavit per hoc quod solum Verbum carnem ipsa Trinitas fecit. In quo sic veritas incommutabilis manet divinæ humanæque naturæ, ut sicut vera semper est ejus divinitas, quam de Patre habet, ita vera semper et incommutabilis ejus sit humanitas, quam sibi unitam summa divinitas gerit. » Ecce, et solum Verbum dixit carnem factum, et humanitatem divinitati unitam. Idemquoque superius[5] dixit servilem formam a solo Filio susceptam, quam tota Trinitas fecit. Jam facile est agnoscere, quam diversa et multiplicia super quæstione proposita auctores tradiderunt. Ideoque posteriores ea legentes, varias atque contrarias, ex prædictis occasionem sumentes, promunt sententias.

Quid de hoc tenendum sit. Determinatio.

Nos autem omnis mendacii et contradictionis notam a sacris paginis secludere cupientes, orthodoxis patribus atque catholicis doctoribus nulla pravæ intelligentiæ suspicione notatis consentimus, dicentes et personam Filii assumpsisse naturam humanam, et naturam divinam humanæ in Filio unitam, eamque sibi unisse vel assumpsisse : unde et vere incarnata dicitur. Quod vero dicitur solus Filius formam servi accepisse, per hoc non excluditur divina natura ab acceptione servilis formæ, sed aliæ duæ personæ, Pater scilicet et Spiritus sanctus. Item et illud aliud, scilicet : « Quod est proprium Filii, non quod commune est Trinitati, hominem accepit, » sic oportet intelligi, id est proprie in hypostasi Filii, non in tribus communiter personis, divina natura humanam naturam sibi univit. Qui sensus ex verbis Joannis Damasceni confirmatur, qui[6] totam divinam naturam in unam hypostasim incarnatam esse evidenter asserit, dicens : « In humanatione Dei Verbi aimus omnem et perfectam naturam deitatis in unam hypostaseon incarnatam esse, id est, unitam humanæ naturæ, et non partem parti : omni enim humanæ naturæ aimus esse unitam omnem deitatis naturam vel substantiam. » Item : « Eadem est natura in singula hypostaseon, id est, personarum : et quando dicimus naturam Verbi incarnatam esse, secundum beatos, scilicet secundum Athanasium

[1] Imo Fulg., *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 19. — [2] Hilar., *de Trinit.*, lib. XII, non longe a princ. — [3] Hieron. ad Damas., *de Explan. Fid.*, dict. I. — [4] Imo Fulg., *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 23. — [5] Aug., *de Trinit.*, lib. I, c. VII, n. 14, et enucleatius Conc. Tolet. VI. — [6] Damasc., *de Orthod. Fide*, lib. III, c. VI.

et Cyrillum, deitatem dicimus esse unitam carni ; et unam naturam Dei Verbi incarnatam confitemur. [1] Verbum autem et quod commune est substantiæ possidet, et quod proprietatis est habens hypostaseos, id est, personæ. » Ex his manifeste ostenditur, quod natura divina incarnata est : unde et eadem vere dicitur suscepisse humanam naturam.

An divina natura debeat dici caro facta.

Sed quæritur utrum eadem divina natura debeat dici caro facta, sicut Verbum dicitur caro factum. Si enim idem est incarnari quod est carnem fieri, videri potest ita debere dici, quod sit caro facta, sicut dicitur incarnata. Ad quod dicimus, quia si illud dictum in sacra Scriptura reperiretur, ex eadem intelligentia acciperetur, qua cum dicitur incarnata. Sed quia illud auctoritas subticuit, atque locutionis modus nimiam videtur facere expressionem, si natura divina diceretur caro facta ; melius silere hoc puto vel negare, quam temere asserere, ne si illud dicatur, convertibilitas naturæ in naturam significari putetur. Ex præmissis indubitabiliter constat, quod persona Verbi sive natura, hominis naturam, scilicet carnem, et animam assumpsit, sed non personam hominis. Si autem natura divina naturam hominis accepit, quare non dicitur facta homo vel esse homo, sicut Verbum Dei? Ad quod dici potest, quod Dei Filius dicitur factus homo vel esse homo, non solum quia hominem assumpsit, sed quia ipsum in unitatem et singularitatem sui et personæ accepit. Natura autem divina hominem quidem accepit, id est, hominis formam sibi univit; sed non in singularitatem et unitatem sui : servata enim proprietate ac diversitate duarum naturarum, personæ singularitas extitit. Ideoque non sic dicitur divina natura esse homo vel facta homo, sicut Dei Filius. Quidam tamen indifferenter utrumque concedunt.

Responsio. — An dici possit divina natura facta esse homo. — Responsio.

Quare non accepit personam hominis, cum hominem acceperit.

Ideo vero non personam hominis assumpsit, quia caro illa et anima illa non erant unita in unam personam, quam assumpserit, quia non ex illis conflabat persona, quando illis unitum Verbum est. Nam sibi invicem unita sunt simul cum Verbo : altera tamen unione invicem unita sunt illa duo, scilicet anima et caro, alia unione Verbo unita sunt, quia alia est unio animæ illius ad carnem, et alia est unio Verbi ad animam illam et ad carnem. Non ergo accepit Verbum Dei personam hominis, sed naturam, quia non erat ex carne illa et anima illa una composita persona, quam Verbum accepit; sed accipiendo univit, et uniendo accepit.

Contra hoc oppositio, qua probare quidam volunt personam accepisse personam.

Hic a quibusdam opponitur, quod persona assumpsit personam : « Persona enim [2] est substantia rationalis individuæ naturæ : » hoc autem est anima : ergo si animam assumpsit, et personam. Quod ideo non sequitur, quia anima non est persona, quando alii rei unita est personaliter, sed quando per se est : absoluta enim a corpore persona, est sicuti angelus. Illa autem anima nunquam fuit, quin esset alii rei conjuncta · ideoque non ea assumpta, persona est assumpta. Aliter quoque nituntur probare Verbum Dei assumpsisse personam, quia assumpsit aliquem hominem. Assumpsit enim hominem Jesum Christum : ergo aliquem hominem. Quod autem hominem Jesum Christum assumpserit, Augustinus in expositione symboli sub anathemate tradit dicens [3] : « Si quis dixerit atque crediderit hominem Jesum Christum a Filio Dei assumptum non fuisse, anathema sit. » Qui etiam in pluribus Scripturæ locis hujusmodi utitur locutio-

[1] Damasc., *de Orthod. Fide*, lib. III, c. VII. — [2] Boet., *de Duab. Nat. in un. pers. Christi*, contra Eutych. et Nest. — [3] Aug., *de Prædest. sanct.*, lib. I, c. XV.

nibus : « Ille homo a Verbo est assumptus ; ille homo factus est Christus. » Et Propheta de homine Christo loquens Deo ait [1] : *Beatus, quem elegisti et assumpsisti,* etc. Ex quibus consequi videtur, quod aliquis homo assumptus sit a Verbo, et ita persona a persona sit assumpta. Sed quia hoc nefas est dicere aut sentire, præmissæ locutiones eisque similes secundum hanc intelligentiam sane accipi debent, ut homo Christus, sive homo ille, sive quidam homo dicatur assumptus a Verbo, sive unitus Verbo, non quia hominis persona sit assumpta vel unita Verbo : sed quia illa anima et caro illa assumpta sunt et unita Verbo, in quibus subsistit persona Dei et hominis, ut ad hominis naturam non ad personam respicias, cum assumptum vel unitum, vel quemdam, vel aliquem in hujusmodi locutionibus Scriptura commemorat. Quocirca cum quæritur sine proposita auctoritate, an aliquis vel quidam sit assumptus a Verbo, vel unitus Verbo ; sine distinctione intelligentiæ non est hic reddenda responsio, quoniam multiplex præmissa est quæstio ; sed instantiam quærentis ita determinato : Si de hominis persona quæris, respondeo : Non ; si de hominis natura, dico : Est.

EXPOSITIO TEXTUS.

Præterea inquiri oportet, etc.

Divisio. Supra egit Magister de mysterio incarnationis quantum ad veram unionem naturarum ; in hac parte intendit inquirere uniendi modum. Et quoniam dupliciter contingit procedere inquirendo, aut secundum fidei stabilitatem, aut secundum opinionis probabilitatem ; ideo pars ista habet duas partes. In prima enim determinat de modo unionis illarum duarum naturarum secundum fidei assertionem, ostendens quod illa unio est in persona ; in secunda vero determinat secundum diversorum doctorum opinionem sequenti distinctione : *Ex præmissis autem emergit quæstio,* etc. Prima pars, quæ continet præsentem distinctionem, dividitur in duas partes : in prima movet Magister multiplicem quæstionem circa unionem duarum naturarum in persona, sive circa assumptionem humanæ naturæ a divina ; in secunda vero eam determinat, ibi : *Hæc inquisitio, sive inquirendi ratio,* etc. Prima pars remanet indivisa, sed secunda dividitur in tres partes, in quarum prima Magister determinat quæstionem principalem, in secunda vero quæstionem incidentem determinat, ibi : *Sed quæritur utrum divina natura,* etc. ; in tertia vero regreditur ad principalis quæstionis explanationem, ibi : *Ideo vero non personam hominis,* etc. Prima pars dividitur in partes duas, in quarum prima respondet ad quæstionem propositam per triplicem ejus articulum et perplexitatem ostendit esse circa quartum articulum propter apparentem contrarietatem auctoritatum ; in secunda vero auctoritates, quæ videntur esse contrariæ, reducit ad intellectum, concordiam et veritatem, ibi : *Nos autem omnis mendacii,* etc. Secunda vero pars principalis, ubi determinat quæstionem incidentem, duas habet partes : in prima determinat dubitationem ; in secunda solvit quamdam sophisticam rationem, ibi : *Ex præmissis constat,* etc. Similiter et tertia pars principalis, in qua solutionem principalem explanat, habet duas partes, in quarum prima præhabitam solutionem confirmat per rationem ; in secunda vero dissolvit oppositiones, quæ ipsam videntur impugnare, ibi : *Hic a quibusdam opponitur, quod persona assumpserit personam,* etc. Subdivisiones partium in littera manifestæ sunt ; intellectus autem generalis versatur circa assumptionem humanæ naturæ a divina in unitatem personæ tam ex parte assumentis, quam ex parte naturæ assumptæ, etc.

[1] *Ps.* LXIV, 5.

DUB. I.

Nec divinitas, inquit, Christi, etc.

Innuit Magister, quod nec divinitas aliena erat a natura Patris, nec humanitas a natura matris. Objicitur : In Patre et Filio est una divinitas : ergo in Matre et Filio est una humanitas : ergo sicut Pater et Filius sunt unus Deus, ita Mater et Filius sunt unus homo.

Resp. Dicendum quod non est omnimoda similitudo notanda in verbo præmisso : nam unitas creatæ naturæ in creatura respectu naturæ (*a*), et personæ (*b*) respectu personæ, etsi habeant aliquam conformitatem, propter hoc quod aliqua creatura est similis creaturæ in natura, et persona est similis personæ; magna tamen est differentia, quia natura divina non multiplicatur in personis, sed natura humana habet multiplicari in diversis personis; unde duo homines duas habent humanitates : et sic non cogit illa ratio, quia in verbo proposito non attenditur omnimoda similitudo.

DUB. II.

In forma Dei ergo erat, etc.

Contra : Quia forma dicit respectum ad informatum : informatum autem dicit materiam : Deus autem nullam habet materiam : ergo nec habet formam.

Resp. Dicendum quod forma dupliciter dicitur : uno modo per privationem materiæ, et sic Deus est forma; alio modo per comparationem ad materiam quam perficit, et hoc modo Deus non ponitur esse forma Primo modo intelligitur verbum propositum; secundo modo fit objectio. Vel aliter : est enim loqui de forma secundum quod dicit relationem ad informatum secundum rem, vel secundum quod dicit habitudinem secundum modum intelligendi. Et primo modo objicitur, et secundo modo accipitur in divinis : quia ipsa deitas se habet in ratione formæ respectu Dei; nulla tamen est differentia Dei ad suam divinitatem.

(*a*) *Cæt. edit.* creatura. — (*b*) *Cæt. edit.* persona.

DUB. III.

In humanatione Dei Verbi aimus omnem et perfectam naturam deitatis in unam ejus hypostasim incarnatam esse.

Contra : Hoc signum, *Omnem*, distribuit pro suppositis : ergo si tres personæ sunt hypostases illius naturæ, videtur quod omnes sint incarnatæ. Si tu dicas quod hoc signum, *Omnem*, non tenetur syncategorematice, vel ut signum, sed potius ut adjectivum, et tantum valet *Omnem*, quantum et *perfectam*, videtur esse nugatio, *omnem et perfectam.*

Resp. Dicendum quod *omnem* non tenetur ibi distributive, sicut dictum est, sed tantum valet dicere *omnem naturam divinitatis*, quantum *perfectam.* Nec est ibi nugatio, quia *et* non tenetur ibi copulative, sed expositive, et accipitur *et* pro *id est.* Aliter potest dici quod *omnem* privat, vel removet divisionem partis a parte, et *perfectam* ponit completionem, ita quod sit sensus : « Divina natura est incarnata in sua perfectione, ita quod non secundum partem et partem. » Et quod hic intellectus sit verus, potest haberi per litteram sequentem.

DUB. IV.

Non sic dicitur divina natura esse homo, vel facta homo, sicut Dei Filius.

Contra : Hoc videtur esse falsum, quia homo prædicatur de omni eo, de quo prædicatur Filius Dei, et hæc est vera : « Divina natura est Filius Dei : » ergo hæc est vera : « Divina natura est homo. »

Resp. Dicendum quod est prædicatio secundum identitatem, et per denominationem. Et prædicatio per denominationem, illa magis servat proprietatem prædicationis, quam illa quæ est per identitatem : unde hæc est magis propria : « Filius Dei generatur, » quam ista : « Divinitas est generatio, » sicut ostensum fuit in primo libro [1]. Et quoniam Filius Dei est suppositum humanæ naturæ, non sic divina natura; hinc est quod ista est magis propria : « Filius Dei est homo, »

[1] Dist. v, art. 1, q. 1.

quam ista : « Divina natura est homo. » Ideo Magister non simpliciter eam negat; sed dicit : « Non est ita propria, nec est ita passim in usum adducenda, pro eo quod ad nimiam expressionem appropinquat, etc.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam autem hujus partis incidit hic quæstio circa assumptionem humanæ naturæ a divina; et versatur hæc quæstio circa duo principaliter : primo quæritur de ipsa assumptione ex parte assumentis; secundo vero quæritur ex parte assumpti. Circa primum quæruntur quinque : primo quæritur utrum assumere sit actus conveniens divinæ naturæ; secundo quæritur utrum sit actus conveniens divinæ personæ; tertio quæritur utrum conveniat personæ per se, an ratione naturæ; quarto quæritur utrum conveniat naturæ, abstracta omni persona; quinto quæritur utrum hæc sit concedenda : « Divina natura est caro facta. » Circa primum sic proceditur, et quæritur.

QUÆSTIO I.

An assumere sit actus conveniens divinæ naturæ[1].

Fundam. Utrum assumere sit actus conveniens divinæ naturæ; et quod sic, videtur auctoritate Augustini[2] in libro *de Fide ad Petrum* : « Illa natura, quæ semper genita manet apud Patrem, naturam sine peccato suscepit. » Sed suscipere, et assumere, idem est : ergo natura Dei naturam nostram suscepit.

Item expressius in libro primo *de Trinitate*, capite VI : « Forma Dei accepit formam servi. » Sed forma Dei non est aliud, quam natura Dei : ergo si forma formam accepit, natura naturam assumpsit.

Item ratione videtur : Hæc est vera, et propria : « Natura divina unita est humanæ : » aut ergo in illa unione se habet natura divina ut agens, aut ut patiens : constat quod non ut patiens : ergo se habet ut agens. Sed in ipsa unione agere nihil aliud est, quam ipsam naturam assumere : ergo videtur quod assumere conveniat divinæ naturæ.

Item natura divina, et humana, uniuntur in unitate personæ. Sed ex illa unione vere et proprie dicitur humana natura esse assumpta : ergo pari ratione divina natura; vel debet dici ex illa unione assumens, vel assumpta : sed non assumitur : ergo illius est assumere.

Sed contra : 1. Est auctoritas Concilii Toletani[3], quam Magister ponit in littera : « Cum tota Trinitas operata sit formationem suscepti hominis, solus tamen Filius suscepit hominem in unitate personæ, non in unitate naturæ. » Ergo si hoc soli Filio convenit, non videtur quod conveniat divinæ naturæ. Ad opp.

Item Anselmus[4] : « Pater, et Filius, et Spiritus sanctus nullo modo differunt in natura. » Ergo quod convenit divinæ naturæ, convenit Patri, et Filio, et Spiritui sancto : sed assumptio humanæ naturæ nullo modo convenit Patri, vel Spiritui sancto : ergo nullo modo videtur divinæ naturæ competere.

3. Item divina natura est quoddam simplicissimum : sed simplicissimum cum unitur, totaliter unitur : ergo si divina natura unitur humanæ, et eam assumit, videtur quod hoc conveniat cuilibet personæ.

4. Item si aliquod unum, in quo plura uniuntur, unitur alicui, necesse est per consequens et illa uniri, sicut patet. Nam si punctus cui uniuntur multæ lineæ alicui conjungitur, necesse est et illas lineas illi uniri. Si etiam anima, cui uniuntur potentiæ, unitur alicui, necesse est et eisdem potentias uniri : ergo si divinæ personæ ma-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. I, memb. 4; S. Thom., p. III, q. III, art. 2; et III *Sent.*, dist. V, q. II, art. 3; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. V, II p., q. II; Richardus, III *Sent.*, dist. V, q. I; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. V, q. I, art. 1; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. V, q. I. — [2] Imo Fulg., *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 14. — [3] Conc. Tolet. VI, c. I. — [4] Anselm., *de Proc. Spir. sancti*, c. XVII, al. XVI, quoad sensum.

gis uniuntur in natura, quam linea in puncto, vel potentia in anima, si assumere convenit divinæ naturæ, necesse est quod conveniat cuilibet personæ : sed constat quod non convenit cuilibet personæ : ergo nec naturæ.

5. Item hæc simpliciter est falsa, et nullo modo conceditur : « Divina essentia generat, vel natura ; » quoniam ille actus est actus proprius conveniens uni soli personæ : ergo si assumere est actus conveniens uni soli personæ, utpote personæ Filii, videtur quod hæc sit neganda tanquam falsa : « Divina natura assumit humanam. »

6. Item regula est, et habita fuit in primo libro [1] : quod essentia non supponit personam, nec e converso : ergo divina essentia, vel natura, non potest pro persona locutionem reddere veram : nec pro alio, cui hoc conveniat, quia soli Filio convenit assumere : ergo videtur simpliciter esse neganda prædicta locutio.

CONCLUSIO.

Assumere non est actus divinæ naturæ, si assumere dicat unionem ad unitatem naturæ; si autem dicat ad unitatem personæ, utique conceditur quod natura divina univerit sibi humanam.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod tam per verbum *uniendi*, quam per verbum *assumendi* importatur unio divinæ naturæ ad humanam. Differunt tamen quantum ad modum significandi, quia verbum *uniendi* dicitur ab unione, quæ magis importat relationem, quam actionem ; verbum autem *assumendi* dicitur ab assumptione, quæ principalius importat actionem. Unde quamvis concedatur quod divina natura uniat sibi humanam, et eidem etiam uniatur ; nullo tamen modo conceditur quod divina natura assumatur. Alia etiam est differentia, quia *unire*, quantum est de se, non dicit terminum relationis vel actioni determinate : potest enim aliquis aliquid unire sibi, et alii. *Assumere* autem importat terminum intrinsecum, tam actionis quam relationis : assumere enim est ad se sumere. Cum ergo vocabulum *assumendi* importet (a) simul relationem et actionem, ille terminus interius intellectus potest referri ad utrumque, vel ad alterum tantum, videlicet ad relationem. Si ad utrumque referatur, cum actio illa terminetur ad unitatem aliquam, tunc assumere dictum de aliquo signat non solum unionem, sed etiam illam unionem terminari ad unitatem assumentis. Et quoniam illa unio non terminatur ad unitatem naturæ, sed potius ad unitatem personæ; ideo secundum istum intellectum assumere non convenit divinæ naturæ. Divina enim natura non assumpsit humanam in unitate naturæ : et isto modo non conceditur, quod eam assumpserit divina natura, hoc est ad se, sive ad propriam unitatem sumpserit. Si autem terminus ille habeat respectum ad relationem unionis tantum, tunc conceditur quod divina natura humanam assumpserit, hoc est sibi unierit : univit enim sibi humanam naturam, quamvis non in seipsa, sed in una persona. Et isto modo procedunt rationes et auctoritates, quæ ad hoc inducuntur; et ideo sunt concedendæ.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod solus Filius suscepit humanam naturam, dicendum quod ly *solum* non excludit ibi naturam, quæ est in persona, et prædicatur de persona ; sed excludit alias duas personas, scilicet Patrem et Spiritum sanctum. Præterea auctoritas illa non dicit simpliciter quod solus Filius susceperit, sed quod solus Filius suscepit in unitatem propriam : et tunc non est instantia de natura, quia, ut dictum est, natura divina non suscepit humanam in unitatem naturæ, sed in unitatem personæ.

2. Ad illud quod opponitur, quod Pater, et Filius, et Spiritus sanctus nullo modo differunt in natura, dicendum quod illa est duplex. Uno enim modo potest intelligi sic :

[1] Dist. II, q. II, in resp. arg. — (a) Al. importat.

Pater et Filius, et Spiritus sanctus nullo modo in natura differunt, id est, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus habentes unam naturam nullo modo differunt : et hoc est falsum, quia Pater, et Filius personaliter differunt, et habent proprietates distinctas. Alio modo potest intelligi, ut sit sensus : Pater et Filius non differunt in natura, id est, non differunt diversitate naturæ; nihilominus tamen differunt ad se invicem re; et ab ipsa essentia, vel natura differunt ratione, vel attributione. Aliquid enim attribuitur personæ, quod non naturæ, et e converso. Et ideo sicut non sequitur : « Divina natura est in tribus personis : ergo persona Patris est in tribus personis una; » sic non sequitur : « Divina natura unit sibi, vel assumit humanam naturam : ergo persona Patris assumit : » imo est ibi sophisma accidentis, vel locus sophisticus accidentis.

3. Ad illud quod objicitur de divina natura, quod est quid simplicissimum, dicendum quod, quamvis sit quid simplicissimum in forma, habet distinctionem tamen in hypostasibus, sive in personis. Cum ergo intelligimus aliquid uniri alicui, hoc possumus intelligere aut quantum ad unionem secundum formam, aut quantum ad unionem secundum suppositum. Dico ergo, quod si divina natura uniretur alicui secundum formam, quod necessario tota uniretur, hoc est in qualibet persona, cum simplicissima sit. Sed quia unio ista, vel assumptio non est quantum ad unionem in forma, sed quantum ad unionem in persona et supposito; ideo non sequitur, quod quamvis sit simplicissima, quod tota sit unita, secundum quod totum distribuit pro personis : unde non valet processus ille, quia proceditur a simplicitate naturæ ad personarum pluralitatem.

4. Ad illud quod objicitur, quod natura est illud, in quo personæ uniuntur, ergo, ipsa unita, tres personæ uniuntur, et, ipsa assumente, assumunt; dicendum quod non sequitur. Quando enim dicitur quod ad unionem ejus, in quo plura uniuntur, sequitur unio illorum, hoc verum est, quando uniuntur secundum illud, et in eo, in quo alia uniuntur in eo, sicut est in puncto, in quo lineæ uniuntur tanquam in termino, et ipse punctus ut terminus potest alii uniri : similiter et in anima, et in suis potentiis. Non sic autem est in proposito, quia illæ personæ uniuntur in natura quantum ad unitatem naturalem, sive essentialem : sed divina natura non unitur humanæ in unam essentiam, sed unitur in unitatem hypostasis, in qua quidem hypostasis unitate aliæ personæ magis distinguuntur, quam conveniant. Et hujus exemplum haberi potest in æternis rationibus secundum quas Deus producit, quæ quidem omnes unum sunt in essentia Dei et substantia : non tamen sequitur, quod si Deus facit aliquid secundum rationem unam, quod secundum illam et eamdem faciat omnia alia. Unde idem sunt idea hominis, et idea asini in divina substantia : cum tamen divina substantia facit asinum, non facit illum secundum ideam hominis, sed secundum ideam asini. Aliud etiam exemplum ponit Anselmus[1] in fonte, rivo, et lacu, qui sunt unius naturæ, et unus fluit ab alio. Unde Nilus dicitur fons, et dicitur rivus, et dicitur lacus : et unus est Nilus, et una est aqua, et unius naturæ, quamvis non sit unus fons, et unus rivus, et unus lacus. Et contingit Nilum etiam infistulari ut rivus est, non ut fons, neque ut lacus : et hoc est, quia quamvis eadem aqua primo sit in fonte, postea in rivo, postea in lacu, diversum tamen habet modum essendi. In ideis autem est multitudo respectu connotatorum : et hæc duo in divinis personis ponuntur, videlicet pluralitas respectuum, et distinctio modorum essendi ab alio et non ab alio. Et sic patet, quod non sequitur : « Divina natura assumpsit : ergo quælibet persona assumpsit, » propter relationem intrinsecam.

Exemplum.

5. Ad illud quod opponitur, quod hæc

[1] Anselm., *de Process. Spirit. sancti*, c. XVII, al. XVI.

nullo modo conceditur : « Essentia generat, » quia illud est proprium personæ ; dicendum quod non est simile : quia *generare* importat distinctionem, quæ nullatenus convenit naturæ ; *assumere* vero dicit actionem et relationem, quæ convenit divinæ naturæ secundum unum intellectum, ut prius visum est.

6. Ad illud quod opponitur, quod natura non supponit pro persona, dicendum quod verum est : et quando (a) dicitur : « Natura divina assumpsit humanam, » iste terminus, *natura*, non reddit locutionem veram pro persona, sed magis stat in natura pro seipsa : ipsi enim naturæ convenit assumptionem facere, et convenit uniri humanæ naturæ : et hæc duo importat verbum *assumendi*, secundum unam sui acceptionem.

QUÆSTIO II.

An assumere conveniat divinæ personæ[1].

Fundam. Utrum assumere conveniat divinæ personæ; et quod sic, videtur. Augustinus[2] *de fide ad Petrum* : « Deus unigenitus dum conciperetur, veritatem carnis accepit de Virgine. » Sed Deus unigenitus non est nisi persona : ergo, etc.

Item ratione videtur, quia assumptio nihil plus dicit nisi actionem respectu creaturæ, et relationem : et utrumque natum est convenire divinæ personæ : ergo, etc.

Item assumptio est ad aliquam unionem : sed unio illa non terminatur ad naturam, sed ad personam ; quia divinitas, et humanitas, ejusdem naturæ esse non possunt : ergo videtur quod ipsa assumptio vere et proprie conveniat ipsi personæ.

Item assumptio est ad redemptionem et satisfactionem pro humano genere : sed eamdem personam competit esse unitam, quæ debet satisfacere et debitum solvere, et quæ potest : ergo videtur quod assumptio vere competat ipsi personæ.

Item, cui competit missio et incarnatio, eidem competit assumptio : sed missio vel incarnatio compe it personæ Filii : ergo et assumptio.

Sed contra : 1. Ubicumque est assumptio, Ad opp. ibi est unio ad alterum, et communicatio : sed persona dicit quid distinctum et incommunicabile : ergo intellectus personæ repugnat unioni et assumptioni : ergo non potest ei vere attribui.

2. Item persona est individua substantia rationalis naturæ : sed individuum dicitur non solum quod est indivisum a se, sed quod est divisum ab aliis : ergo si assumptio dicit unionem et conjunctionem, videtur quod nullo modo personæ conveniat.

3. Item omnis unio naturalis ordinatur ad illud, quod est ita unum in se, quod non est alteri unibile, alioquin non esset status : illud autem unum est individuum rationalis naturæ, quod quidem est persona, et habet summam completionem in genere creaturæ : si ergo ad dignitatem personæ spectat quod nulli alii uniatur, et persona divina habet quidquid dignitatis est, videtur quod nihil possit sibi copulari, et ita nullam naturam assumere.

4. Item nihil temporale potest fieri æternum : sed unitas creaturæ debita est temporalis, unitas divinæ personæ est æterna : ergo divina persona non potest creaturam aliquam ad unitatem personæ suæ accipere : sed hoc est assumere : ergo assumptio divinæ personæ non potest convenire.

CONCLUSIO.

Assumptio quæ fuit in incarnatione respicit personam divinam, quia divina persona fecit ut plures naturæ unirentur in se.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut dic-

[1] *Cf.* S. Th., p. III, q. III, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. v, q. II, art. 1 ; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. v, II p., q. I; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. v, q. I, art. 2; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. v, q. II. — [2] Imo Fulg., *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 17.

(a) *Cæt. édit.* quod.

tum est [1], assumptio dicit actionem, et relationem, et terminum utriusque; et ratione horum omnium potest divinæ personæ convenire. Nam divinæ personæ competit esse principium activum, et rationalis naturæ suppositum : et utrumque spectat ad ejus dignitatem, et nobilitatem : et ideo divina persona potest humanam naturam fabricare tanquam principium effectivum, et stabilire tanquam proprium suppositum, ita quod ejusdem naturæ erit causale principium et suppositum personale : et ita per hoc se habet in ratione principii, et in ratione medii, et in ratione termini : ratione principii competit ei actio; ratione medii relatio; ratione termini competit utriusque terminatio : divina enim persona fecit ut plures naturæ unirentur in se : et ideo concedendum est, quod ipsa assumptio competit divinæ personæ. Unde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud ergo quod primo opponitur in contrarium, quod ubi est assumptio, ibi est communicatio et unio, dicendum quod communicabile potest dici tripliciter, aut per unius constitutionem, aut per prædicationem, aut per proprietatum et idiomatum communicationem. Ergo cum dicitur : « Ubi est assumptio, ibi est communicatio, » dicendum quod verum est tertio modo, sed non primo, vel secundo. Cum vero dicitur, quod persona dicit quid incommunicabile et distinctum; dicendum quod hoc dicitur per oppositionem ad primum, vel secundum modum; quia nec venit ad tertii constitutionem, nec habet universalitatis prædicationem. Et sic patet, quod illa persona cum assumptione non habet oppositionem.

2. Ad illud quod opponitur, quod persona est individua substantia; idem respondendum est, quod illud dicitur per privationem compositionis et prædicationis communis, non per privationem unionis : nisi forte dicatur unio respectu dignioris, sicut inferius melius apparebit : nullum autem horum est in proposito reperire.

3. Ad illud quod objicitur, quod omnis unio ordinatur ad unum, quod careat unibilitate; dicendum quod verum est loquendo de unione in eodem genere, videlicet de unione, quæ est per compositionem : sic autem non est in proposito, et ideo in nullo cogunt rationes illæ.

4. Ad illud quod opponitur, quod temporale non potest fieri æternale, dicendum quod verum est per identitatem essentiæ : nihil tamen impedit hoc esse virtute unionis gratuitæ. Sicut enim temporale potest a principio æterno causari temporaliter, sic etiam inniti potest supposito æterno : ut sicut Deus est principium cujuslibet creaturæ, sic Dei Filius sit suppositum rationalis naturæ : et pro tanto dicitur illa unitas ad unitatem personæ terminari : non quia personæ Filii Dei adveniat nova unitas, sed quia ex assumptione humanæ fit ut duarum naturarum sit una hypostasis atque persona.

QUÆSTIO III.

An assumere conveniat personæ ratione naturæ, an converso [2].

Utrum assumere personæ conveniat ratione naturæ, an e converso; et quod conveniat ratione naturæ, videtur ratione. Ei personæ competit opus recreationis, cui competit opus creationis : sed opus creationis competit personæ ratione naturæ : ergo et opus recreationis : sed assumptio est opus recreationis : ergo, etc. Fundam.

Item assumptio est operatio virtuosa : sed omnis operatio virtuosa competit supposito ratione naturæ, sive naturalis potentiæ : ergo, etc.

Item, quod sic competit uni personæ, quod competit alteri personæ, hoc competit ra-

[1] Quæst. præced. — [2] Cf. S. Thom., p. III, q. III, art. 2; et III *Sent.*, dist. v, q. II, art. 3; Scotus, III *Sent.*, dist. v, q. II; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. v, II p., q. I; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. v, q. I, art. 3; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. v, q. III.

tione naturæ, non ratione personæ : ergo cum assumptio sic competat personæ Filii, quod possit competere alii personæ, sicut supra dictum fuit, videtur quod si conveniat Filio, conveniat ratione naturæ.

Item assumptio in extremis ponit diversitatem : sed in assumptione carnis a Deo est diversitas naturarum, non personarum : ergo videtur, quod assumptio primo conveniat naturæ, et per naturam personæ.

Ad opp. Sed contra : 1. Assumptio dicit relationem : sed relatio non competit personæ ratione naturæ, sed magis ratione sui : ergo et assumere.

2. Item assumptio dicit ordinationem (*a*) ad unitatem aliquam : sed constat quod non ad unitatem naturæ, sed personæ : ergo, etc.

3. Item, si convenit personæ ratione naturæ, et omne tale dicitur de tribus, ergo et assumere conveniret tribus personis : sed hoc est falsum : ergo et primum.

4. Item, si assumere convenit personæ ratione naturæ, ergo convenit naturæ per se : et quod convenit per se, convenit universaliter : ergo pro quolibet suo supposito : sequeretur ergo idem quod prius, scilicet, quod cuilibet personæ conveniret assumptio.

CONCLUSIO.

Assumere competit personæ divinæ ratione naturæ, prout assumere dicit actionem; si vero dicat terminationem, hoc competit naturæ ratione personæ; si autem relationem, communiter utrique.

Resp. ad arg. Dicendum quod ad hanc quæstionem satis patet responsio per ea, quæ dicta sunt. Cum enim tria sint de intellectu illius vocabuli quod est *assumere*, videlicet actio et relatio, et terminatio, primum competit personæ ratione naturæ, ultimum competit naturæ ratione personæ, medium vero communiter convenit utrique. Ipsa namque assumptionis actio personæ convenit ratione naturæ, quia persona agit virtute naturæ [1]. Unde illa virtus et operatio competunt cuilibet personæ ; terminus vero assumptionis respicit ipsam personam proprie et per se. Unde ad unitatem personalem, et unius solius personæ, terminatur ipsa assumptionis actio, et unionis relatio. Sed medium, videlicet relatio, communiter convenit utrique : nam divina natura et divina persona unitur humanæ, et humana natura unita est divinæ naturæ et divinæ personæ, quia ad utramque habet ordinem, et distinctionem formalem, et gratuitam conjunctionem, quæ implicantur in illa relatione.

Et secundum hoc patet responsio ad utramque partem. Rationes enim verum concludunt secundum diversas vias, nec habent in se aliquam repugnantiam. Et hoc melius patet pertractanti singula.

QUÆSTIO IV.

An assumere possit convenire divinæ naturæ, abstracta omni persona [3].

Utrum assumere possit convenire divinæ naturæ, abstracta omni persona; et quod sic, videtur : Abstractis omnibus personis, est intelligere omnipotentem : sed omnipotenti nullum verbum est impossibile : ergo videtur quod omni personalitate abstracta, possibile sit Deum carnem assumere.

2. Item, omni personalitate abstracta, adhuc est intelligere Deum summe bonum : sed quia summe bonus est, diligit creaturam : et propter nimiam charitatem suam assumpsit naturam humanam : ergo, omni personalitate abstracta, adhuc est intelligere Deum carnem humanam posse assumere.

3. Item, omni personalitate abstracta, adhuc est intelligere Deum potentem creare, et potentem genus humanum reparare : sed

[1] Dist. I, art. 1, q. IV. — [2] S. Thom., p. III, q. III, art. 2, videtur consentire ; Scotus item, dist. V, III *Sent.*, q. II, ibi : *Ad primam quæstionem.* — [3] S. Thomas, p. III, q. III, art. 5 ; et III *Sent.*, dist. V, q. II, art. 3 ; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. V, p. II, q. II; Richardus, III *Sent.*, dist. V, q. II ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. V, q. III.

(*a*) *Ed. Ven.* deordinationem.

reparat assumendo carnem : ergo videtur redire idem, quod prius.

4. Item, omni personalitate abstracta, adhuc intelligitur Deus ut sapiens : ergo sciens et potens tyrannum superare et vincere : sed assumptionis mysterium est tyrannum vincere et superare : ergo intelligitur ut potens carnem assumere.

Fundam. Sed contra : *Assumere* est sibi unire : ergo aut in supposito, aut in forma : sed divina natura non potest sibi humanam unire in forma : ergo, si unit aliquo modo, necesse est unire in supposito et persona : ergo, abstractis suppositis et personis, impossibile est amplius assumptionem intelligere.

Item *assumptio* dicit aliquam actionem : sed nulla actio esse intelligitur alicujus, nisi ut entis in actu : nihil enim est in actu ens, nisi prout est in supposito : ergo, supposito abstracto, non est intelligere assumptionem aliquam.

Item impossibile est intelligere ut natura humana assumatur, nisi assumatur in atomo, vel in singulari, quia, sicut vult Damascenus [1], « Natura præter singularia solum est in nuda consideratione : » ergo pari ratione, impossibile est intelligere, quod assumptio fiat in natura abstracta ab omni persona.

Item impossibile est assumptionem alicujus competere alicui, nisi post completum suum esse; nemo enim assumit sibi aliquid, nisi postquam est completum : sed perfecta completio naturæ rationalis non est nisi in persona : ergo, omni personalitate circumscripta, impossibile est quod natura humana assumatur a divina.

CONCLUSIO.

Omni personalitate divina abstracta, non contingit humanam naturam uniri divinæ : abstracta vero personali distinctione, potest illud intelligi, non tamen ita congrue.

Resp. ad arg. Dicendum quod dupliciter contingit in divinis circumscribere personalitatem per intellectum, aut simpliciter, aut prout fides determinat. Simpliciter enim circumscribitur intellectus personalitatis, quando consideratur divina natura ut in se, non in aliquo supposito determinate; seu (*a*) in quantum communicabilis est multis, non in quantum est in hoc vel in illo. Et hoc modo divina natura consideratur per modum cujusdam ordinabilis ad aliam. Et hoc modo non intelligitur secundum rationem agendi, nec patiendi; quia actio non attribuitur formæ, nisi in supposito. Et sic assumptio non potest ei convenire : tum quia natura talis non intelligitur ut agens, quia actio est formæ in supposito; tum etiam quia natura talis sic considerata non habet in quo possit uniri cum humana natura : non enim potest uniri in forma, et ista duo cadunt in intellectu hujus vocabuli, quod est *assumere* : et ideo ratione utriusque impedimentum est, ut nequaquam naturæ consideratæ in abstractione ab omni personalitate possit assumptio intelligi convenire. Alio modo potest circumscribi in divinis personalitas non simpliciter, sed per eum modum, per quem fides determinat, scilicet Patris, et Filii, et Spiritus sancti : ita tamen quod ibi intelligatur suppositum rationalis naturæ, sicut intelligunt Judæi et Pagani. Et hoc modo potest intelligi assumptio convenire Deo, licet non ita congrue, sicut intelligitur præsupposita personali distinctione. Intellecto enim quod si sola illa persona, quæ est innascibilis, esset in divinis, posset utique humanitatem assumere, et intelligi posset quod Deus fieret homo; sed tamen non ita congrue, sicut nunc : quia tunc non esset ibi ratio mediationis, nec satisfactionis, nec missionis, sicut nunc est cum Filius a Patre mittitur, et Patri pro homine satisfacit, et Mediator est inter Deum Patrem, et genus humanum. Unde nullus intellexit unquam

(a) *Cæt. edit.*, sed.

[1] Damasc., *de Fide Orthod.*, lib. III, c. XI.

incarnationem, nisi præintellexerit personarum distinctionem. Concedendum est ergo quod, circumscripta personalitate a fide determinata, etsi possit intelligi assumptio, non tamen ita congrue; omni vero personalitate circumscripta non contingit a divina natura assumi humanam. Unde concedendæ sunt rationes ad istam partem, quæ procedunt secundum istam viam.

1, 2, 3 et 4. Ad illud vero, quod opponitur in contrarium, quod divina natura, abstractis personis, intelligitur ut summe potens, ut summe sapiens, et ut summe bona, ut creaturarum causa effectiva; ad omnes illas rationes responderi potest interimendo, si intelligatur quod fiat abstractio ab omni supposito. Necessario enim qui cogitat Deum, cogitat aliquem ut habentem deitatem, sive naturam intellectualem: alioquin non cogitat eum ut perfecte in se entem, et nec ut perfecte potentem, nec ut summe sapientem. Aliter etiam est ibi intellectus, quia ad assumptionem non tantum requiritur causa efficiens, sed etiam illud, in quo fiat unio. Et ideo esto quod omni personalitate circumscripta consideraretur divina natura in ratione perfecte potentis et sapientis, non tamen cogitari posset in ratione assumentis, quia non posset ibi esse intellectus unibilitatis.

QUÆSTIO V.

An hæc sit concedenda : « Divina natura est caro facta [1]. »

Ad opp. Utrum hæc sit concedenda : « Divina natura est caro facta; » et quod sic, videtur per Joannem Damascenum, et habetur in littera [2]: « Aimus omnem et perfectam naturam deitatis in unam hypostasim incarnatam esse. » Sed incarnari non est aliud nisi carnem fieri: ergo si hæc est vera : « Divina natura est incarnata, » et hæc, scilicet: « Divina natura est caro facta. »

2. Item nihil aliud est dicere [3]: *Verbum est caro factum*, quam : « Humana natura assumpta est a Verbo: » sed humana natura est assumpta non solum a Verbo, sed etiam a divina natura, sicut ostensum fuit supra [4]: ergo videtur quod divina natura sit caro facta.

3. Item nihil aliud est Verbum carnem fieri, quam Dei Filium esse factum hominem: sed Dei Filius est divina natura, vel essentia, et propter unionem est communicatio idiomatum: ergo videtur quod sicut ista conceditur: *Verbum caro factum est*, ita ista concedi debet : « Divina natura est facta caro. »

Sed contra : Magister in littera dicit : « Melius hoc puto negare, quam temere asserere : » ergo secundum sententiam Magistri videtur prædicta locutio esse neganda. Fundam.

Item quia Filius Dei est caro factus, conceditur quod Filius Dei fuit passus et mortuus, sed non conceditur : « Divina natura est passa, vel mortua : » ergo nec ista debet concedi : « Divina natura est caro facta. »

Item, quandocumque aliqua duo sic se habent, quod formaliter sunt distincta, si dicatur unum fieri alterum, significatur unum converti in alterum, utpote si dicatur aqua facta vinum : sed sic se habet caro, et divina natura : cum ergo divina natura non sit in carnem conversa, videtur quod hæc non sit concedenda : « Divina natura est caro facta. » Est ergo quæstio, quare magis ista conceditur : « Divina natura est incarnata, » quam ista : « Divina natura est caro facta. »

CONCLUSIO.

Hæc locutio : « Divina natura est caro facta, » non est admittenda : licet pii possint eam ad bonum sensum reducere.

Resp. ad Arg. Dicendum quod ista debet, et potest concedi : « Divina natura est incarnata, » quia scripta legitur, nec est simpliciter impropria. Duplicem enim facit intel-

[1] *Cf.* Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. v, q. iv. — [2] Damasc., *de Fide Orthod.*, lib. III, c. vi. — [3] *Joan.*, i, 14. — [4] Quæst. iii.

lectum, quorum unus est verus et catholicus, licet alius sit ambiguus. Unus, cum dicitur : « Divina natura est incarnata, » id est, carni unita, et hoc absque dubio verum est : cum enim unio dicat relationem, simul cum hoc notat naturarum distinctionem, et excludit confusionem : et ideo ratione illius intellectus potest concedi : « Divina natura est incarnata. » Potest etiam alius esse sensus : « Divina natura est incarnata, » id est, caro facta ; et ratione istius non admittitur communiter a doctoribus. Hæc enim non recipitur : « Divina natura est caro facta : » habet enim duplicem intellectum, et in uno intellectu est falsa, et in alio intellectu est adeo expressiva, quod potest deducere in errorem : et ideo nullo modo recipitur. Duplicem autem habet intellectum prædicta locutio, ex eo quod hoc, quod *est facta*, potest cadere inter subjectum et prædicatum, et potest etiam referri ad totum. Si cadat inter subjectum et prædicatum, tunc notat factionem circa divinam naturam respectu formæ carnis. Et ideo sensus est : « Divina natura est caro facta, » id est, conversa in carnem : et hæc simpliciter est falsa. Si autem respiciat totum, sic sensus est : « Divina natura est caro facta, » id est, factum est ut divina natura sic caro : hæc quidem proprie loquendo est falsa, quia caro non prædicatur de divina natura. Si autem intelligatur synecdochice, ut sit sensus : « Divina natura est caro, » id est, homo, etsi illud aliquo modo posset concedi propter convenientiam in hypostasi, quæ facit idiomatum communicationem, propter hoc quod hæc est vera : « Homo est divina natura, » id est, ille qui est homo : propter nimiam tamen expressionem tacenda est, ne videatur natura prædicari de natura, vel naturarum fieri identitatem aut confusionem, quæ omnia releganda sunt ab illa excellentissima unione et assumptione. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes locutionem prædictam non esse admittendam, licet non multum cogant.

1. Ad illud quod objicitur, quod divina natura est incarnata, etc., dicendum quod non est simile, sicut jam visum est.

2. Ad illud quod objicitur, quod propter humanæ naturæ assumptionem ista conceditur : *Verbum est factum caro*, dicendum quod non est simile, quia Verbum dicit ipsam hypostasim, cui innititur ipsa humana natura, et quam habet denominare. Et ideo non signatur ex hoc aliqua naturarum mutatio, vel confusio, sed solum Verbi ad humanam naturam denominatio, ut dicatur Verbum esse homo. Non sic autem est cum dicitur : « Divina natura est facta caro, » quia cum istæ naturæ sint distinctæ, nec una habet ab altera denominari, quamvis habeat alteri uniri, magis a proprietate et veritate prædicta locutio recedit.

3. Ad illud quod objicitur, quod Verbum fieri carnem non est aliud, quam Verbum fieri hominem, dicendum quod verum est. Et quoniam ista est vera et propria : « Verbum est factum homo; » figurativa locutio, quæ in eam immediate resolvitur, non est via ducendi in errorem, imo concedi potest satis catholice : hæc autem : « Divina essentia facta est homo, » quamvis non sit omnino falsa, quia hypostasis prædicatur de divina natura per identitatem; non tamen est adeo propria, sicut ista : « Filius Dei factus est homo : » imo nimium est expressiva : et propterea locutio figurativa, in qua sumitur per synecdochen caro pro toto homine, simpliciter respuitur, pro eo quod magis recedit a sermonis proprietate, et ab expressione veritatis, et approximat intellectui erroris : qua de causa multæ negantur locutiones a doctoribus theologiæ, ne paralogizentur et decipiantur simplices, qui nesciunt vocabulorum virtutes.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo principali, videlicet de assumptione ex parte assumpti; et circa hoc quæruntur quinque :

primo, utrum persona Dei assumpserit humanam naturam; secundo, utrum assumpserit humanam personam; tertio, utrum sit ponere perfectam intentionem personalitatis circa animam separatam; quarto, utrum concedendum sit, quod Deus assumpserit hominem; quinto, et ultimo, utrum concedendum sit quod assumpserit humanitatem.

QUÆSTIO I.

An concedendum sit naturam humanam assumptam esse a Deo [1].

Fundam. Utrum concedendum sit, quod humana natura sit assumpta a Deo; et quod sic, videtur [2]: *Semetipsum exinanivit formam servi accipiens.* Sed veritas naturæ attenditur quantum ad propriam formam: ergo si assumpsit formam hominis, assumpsit hominis naturam.

Item Augustinus [3] *de fide ad Petrum:* « Deus humanam naturam in unitatem personæ accepit. »

Item nullus est verus homo, nisi vere habeat humanam naturam: sed Dei Filius verus homo est: ergo habet humanam naturam in se: sed non habet eam per æternam generationem: ergo habet per assumptionem: ergo assumpsit humanam naturam.

Item quicumque est alicujus filius naturalis, communicat cum eo in natura: sed Dei Filius est Virginis naturalis filius: ergo communicat cum ea in natura. Aut ergo illam naturam habuit ab æterno, vel ex tempore: constat quod non ab æterno, sed ex tempore: si ex tempore, aut ex propria virtute, aut ex aliena: constat quod ex virtute propria: sed quod accipit quis virtute propria, dicitur assumere: restat ergo quod humana natura sit a Deo assumpta.

Ad opp. Sed contra: 1. Omne quod assumitur est antequam sit assumptum: sed humana natura Christi non fuit ante unionem ipsius cum Verbo: ergo non videtur quod fuerit assumpta a Verbo.

2. Item omne quod assumitur ab aliquo, fit aliquo modo unum cum eo a quo assumitur, quia assumptio ordinatur ad unionem: ergo si humana natura assumitur a Deo, fit unum cum Deo: sed quæ sunt eadem, unum potest prædicari de altero: ergo humana natura est Deus, et e converso: sed hoc est falsum: ergo et illud ex quo sequitur, scilicet quod humana natura sit a Deo assumpta.

3. Item omne quod assumitur ab aliquo ad unionem, acquirit proprietatem aliquam ejus a quo assumitur, et cui unitur: sed humana natura non acquirit aliquam proprietatem ipsius Verbi; nulla enim proprietas Verbi dicitur de humana natura: ergo non videtur quod ipsa a Verbo Dei fuerit assumpta.

4. Item Boetius, in libro *de Duabus Naturis et una persona Christi* [4], ponit quatuor diffinitiones naturæ, quarum nulla videtur competere assumptioni divinæ: ergo, si recte et sufficienter diffinit naturam, non videtur esse concedendum quod humana natura sit assumpta a Deo; quod patet discurrendo per singulas notificationes, quarum prima est: « Natura est earum rerum, quæ cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt: » hoc modo non potest accipi, cum dicitur humana natura esse assumpta, quia si unam proprietatem vel partem hominis assumpsisset, videtur assumpsisse humanam naturam. Secunda diffinitio naturæ est: « Natura est vel quod agere, vel quod pati potest: » et adhuc ista notificatio non competit sibi, quia secundum illum modum sibi sufficeret assumpsisse solam animam, ad hoc quod diceretur assumpsisse humanam naturam. Tertia notificatio est [5]: « Natura est principium motus et quietis per se, et non secundum accidens: » adhuc nec ista

Naturæ diffinitio quadruplex.

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. IV, memb. 6; Richard., III *Sent.*, dist. V, art. 4, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. V, q. V. — [2] *Philipp.*, II, 7. — [3] Imo Fulg., *de Fid. ad Petr.*, c. II, n. 18. — [4] Boet., *de Duab. Nat. et una pers. Christi*, c. I. — [5] Arist., *Phys.*, lib. II, cont. 3.

competit, quia sufficeret, si solum corpus assumpsisset. Quarta notificatio hæc est : « Natura est unamquamque rem informans specifica differentia : » sed nec etiam isto modo videtur assumptum competere, quia, sicut dicit Damascenus, libro III[1] : « Verbum incarnatum non eam, quæ nuda contemplatione consideratur, assumpsit naturam, non enim incarnatio hæc esset, sed fictio, et deceptio incarnationis; neque eam specie, quæ consideratur; sed eam quæ est in atomo. » Ergo nullo modo videtur concedendum quod Deus humanam naturam assumpsit.

CONCLUSIO.

Possumus vere et proprie concedere quod humana natura est a Deo assumpta, et quod tota est assumpta.

Resp. ad arg. Dicendum quod, vere et proprie loquendo, concedi potest et debet, humanam naturam a Deo assumptam esse, pro eo quod, sicut dicit Philosophus [2], « *natura* accipitur et pro vera materia, et pro vera forma : » et de his dicitur secundum analogiam quamdam. Quoniam ergo Deus assumpsit carnem et animam humanam, et caro est principium hominis materiale, anima vero formale : hinc est quod non solum vere humanam naturam, sed etiam totam humanam naturam dicitur assumpsisse. Et ideo concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud quod opponitur, quod nihil assumitur nisi ens, dicendum quod hoc dupliciter potest intelligi. Uno modo sic : Nihil assumitur nisi ens in ipsa assumptione : et hoc quidem verum est, nec habet instantiam in proposito, quia humana natura simul habuit esse, et esse assumptum. Alio modo potest intelligi, ut nihil assumatur, nisi prius sit quam assumatur : et si hoc intelligatur de esse in potentia, veritatem habet, quia assumpta natura prius est in materiæ potentia, vel efficientis, quam uniatur ipsi assumenti. Si autem intelligatur quantum ad esse in actu, sic non habet veritatem in ea potentia, maxime quæ simul potest rem fabricare, et sibi unire. Unde si quis posset vestimentum in dorso suo facere, simul esset vestimenti compositio, et vestimenti assumptio. Per hunc modum intelligendum est in proposito.

2. Ad illud quod opponitur, quod assumptio unum facit, etc., dicendum quod verum est : non tamen omnimode facit unum, sed secundum quod competit comparationi assumentis ad assumptum. Si autem in aliqua assumptione reperitur unio, potissime reperitur in assumptione humanæ naturæ a Verbo, quia non tantum est ibi unitas per adjacentiam, sed etiam est ibi unitas quæ est ipsius naturæ ad hypostasim suam : hæc autem unitas aliquo modo admittit differentiam in omni creata natura : unde de nulla hypostasi, cujus sit natura creata, conceditur quod sit sua essentia, vel natura, in abstractione, sed solum per modum concreationis : unde non dicitur quod Petrus sit humanitas, sed quod Petrus sit homo. Per hunc modum intelligendum est in proposito, quia quamvis Deus non sit humana natura, est tamen homo. Et propterea non cogit illa ratio : « Unum non prædicatur de altero in abstractione : ergo non habent identitatem, sive unitatem assumptioni competentem. »

3. Ad illud quod objicitur, quod omne quod assumitur ab aliquo acquirit aliquam proprietatem, dicendum quod verum est quod aliquam proprietatem acquirit; sed hoc potest esse in recto, vel in obliquo, vel ratione suppositi, vel ratione formæ : et quamvis non videatur humanæ naturæ acquiri proprietas ex ratione formæ, acquiritur tamen ratione suppositi : quamvis enim non conveniat ei proprietas in recto, convenit tamen in obliquo, secundum quod natura abstractive sumitur.

4. Ad illud quod objicitur, secundum quam

[1] Damasc., *de Fide Orthod.*, lib. III, c. VII. — [2] Arist., *Phys.*, lib. II, cont. 21 et 81.

illarum notificationum accipiatur illa natura, dico quod secundum omnem potest accipi, maxime tamen secundum ultimam, quia completivam et specificam habuit hominis differentiam. Nec valent illæ instantiæ : quia Christus non solum dicitur assumpsisse humanam naturam, sed totam humanam naturam; nec dicitur assumpsisse specificam differentiam, secundum quod specifica differentia sumitur per abstractionem a singularibus; sed assumpsit specificam differentiam in particulari veraciter existentem. Et hoc datur intelligi nomine naturæ. In hoc enim differt essentia a natura, quia essentia nominat rei formam in quadam abstractione, natura eam nominat entem in motu, et materia ut naturalium operationum principium : et ideo doctores catholici magis isto verbo uti voluerunt : « Deus assumpsit humanam naturam, » quam hoc : « Deus assumpsit humanam essentiam : » quamvis utraque sit vera, ista tamen est magis propria.

QUÆSTIO II.

An Deus assumpserit humanam personam [1].

Ad opp. Utrum Deus assumpserit humanam personam; et quod sic, videtur. Boetius, diffiniens personam, dicit [2] quod « est individua substantia rationalis naturæ : » sed Christus assumpsit individuam substantiam rationalis naturæ, ut dicit Damascenus [3] : « Assumpsit enim naturam in atomo : » ergo assumpsit personam.

2. Item ad dignitatem singularis spectat quod illud singulare sit persona, persona enim nomen est dignitatis : sed natura assumpta in Christo æque vel magis nobilis est, quam sit in aliquo alio homine : si ergo in aliis non amittit rationem personæ, videtur quod in Christo habeat potissime : ergo, etc.

3. Item anima rationalis unita carni facit personam : sed cum Deus humanam carnem assumpsit, animam rationalem carni conjunxit : ergo si assumpsit animam carni conjunctam, videtur quod assumpserit personam.

4. Item persona non gignit nisi personam : sed Dei Filius assumpsit quod Virgo genuit : ergo si Virgo persona fuit, videtur quod Deus ex ea personam assumpserit.

Sed contra : Augustinus [4], *de Fide ad Petrum* : « Deus naturam hominis assumpsit, non personam. » Fundam.

Item hoc ipsum ostendit Boetius tali ratione : Christo non est nisi una persona : ergo si Dei Filius assumpsit personam, idem assumpsisset seipsum : et hoc est falsum, et non intelligibile : ergo et illud ex quo sequitur, scilicet quod persona fuit a Verbo assumpta. Probat autem primam propositionem sic, scilicet quod Christus sit unus in persona : Omne quod est, ideo est, quia unum numero est : si ergo Christus est, necesse est unum esse : sed non est unum in natura : ergo necesse est unum esse in persona.

Item hoc ipsum ostenditur per nominis rationem : persona enim dicit quid completum, et distinctum ultima completione : sed quod assumitur, eo ipso quod assumitur, ad completius ordinatur : ergo videtur quod in se non habeat rationem personæ.

Item, si assumpsit, aut consumpsit, aut conservavit : constat quod non consumpsit, quia divina natura humanæ naturæ nihil nobilitatis abstulit; si conservavit, ergo cum assumens non sit assumptum, restat quod in Christo sint duæ naturæ et duæ personæ, scilicet humana et divina : ergo nec Deus est homo, nec homo est Deus : ergo non est ibi aliqua unio, ac per hoc nec assumptio : si ergo est ibi assumptio vera, manifestum est quod persona non est assumpta.

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. IV, art. 4; et III *Sent.*, dist. V, q. III, art. 3; et dist. VI, q. I, art. 1; Scotus, III *Sent.*, dist. V, q. 1; Richardus, III *Sent.*, dist. V, q. I; Durandus, III *Sent.*, dist. V, q. I; Franciscus de Mayr., III *Sent.*, dist. V, q. I; Joan. Bacc., III *Sent.*, dist. V, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. V, q. 6. — [2] Boet., *de Duab. Nat. et un. pers. Christi*, c. II. — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. I, c. XI. — [4] Imo Fulg., *de Fide ad Petr.*, c. XVII, n. 60.

CONCLUSIO.

Persona in incarnatione naturam assumpsit: non tamen est concedendum personam divinam humanam assumpsisse personam.

Resp. ad arg. Dicendum quod omnino falsum est, quod persona personam assumpsit. Hoc enim tripliciter potest intelligi : aut quod ipsum assumptum fuerit persona ante assumptionem; aut quod fuerit persona in assumptione; aut quod fuerit persona post assumptionem. Quolibet istorum trium modorum sumpta sententia prædicti sermonis est falsa. Nam primus repugnat veritati conceptionis; secundus, veritati assumptionis; et tertius, veritati unionis. Primus namque qui hoc ponit, quod ante assumptionem fuerit persona, veritati conceptionis repugnat : si enim fuit ante persona, quam esset Deus, virgo Maria non concepit Deum, sed hominem purum; quod est contra Evangelium et conceptionis articulum. Secundus vero modus, qui ponit hominem illum tempore assumptionis fuisse personam, veritati assumptionis repugnat : si enim in assumptione fuit persona, et post assumptionem desiit esse persona, potius in assumptione ipsa persona consumebatur, quam assumebatur : non ergo fuit illa vera assumptio, sed magis consumptio. Tertius vero modus intelligendi, quod fuerit persona post assumptionem illud quod assumptum est, veritati unionis repugnat : si enim assumens differt ab assumpto, et illud, quod assumptum est, est persona; et qui assumpsit similiter est persona : ergo in Christo sunt duæ personæ, et duæ sunt in eodem naturæ : hoc constat, ac per hoc nulla est ibi unio : et si hoc, nulla est ibi incarnatio, nec humani generis reparatio : quod adeo est absurdum, ut totius fidei christianæ perimat fundamentum. In hunc autem errorem pessimum incidit Nestorius, ut dicit Boetius [1], pro eo quod nescivit distinguere inter personam et naturam. Pro eo enim quod vidit in Christo duplicem esse naturam, intellexit duplicem esse personam. Eutyches vero ex eadem causa erravit, sed non eodem modo : quia enim nescivit discernere inter personam et naturam, et vidit quod in Christo non poterat esse nisi una persona, ex hoc compulsus est ponere quod in Christo non est nisi una natura. Et ideo, sicut duo fuerunt errores in divinis, scilicet Arii et Sabellii, pro eo quod nesciverunt distinguere inter naturam et personam, sic duo fuerunt errores circa incarnationem Christi, videlicet Eutychis et Nestorii. Catholica vero Ecclesia per medium istorum errorum pertransiit, dicens in deitate plures esse personas, et unam naturam; et in Christo plures naturas, et unam personam. Et ideo simpliciter concedit personam assumpsisse naturam, et negat personam assumpsisse personam, sicut Magister dicit in littera. Unde rationes sunt concedendæ inductæ pro ista parte.

1. Ad illud quod opponitur in contrarium, quod persona est rationalis naturæ individua substantia, dicendum quod individuum in notificatione personæ triplicem importat distinctionem, videlicet singularitatis, incommunicabilitatis, et supereminentis dignitatis. Indivisum enim dicitur, quod est in se individuum, et ab aliis distinctum. Distinctionem singularitatis voco, quod aliquid non sit commune ad plura, sed dicatur de uno solo : propter quod Socrates (*a*) dicitur individuum, homo vero non dicitur individuum. Distinctionem incommunicabilitatis dico, quando aliquid non est alicujus pars, sive veniens in compositionem tertii : unde pes vel manus hominis, proprie loquendo, non dicitur individuum. Distinctionem supereminentis dignitatis intelligo illam, quæ accipitur a digniori proprietate. Hoc enim nomen, *persona*, sumptum est a dignioribus : unde non reperitur nisi in individuo nobilissimæ creaturæ, utpote rationalis, et

Individui diffinitio.

[1] Boet., *de Duab. Nat. in una pers. Christi*, c. V in princip., et c. VI, in fine.

(*a*) *Cæt. edit.* Sortes.

ratione suæ nobilissimæ proprietatis. Quoniam ergo natura humana assumpta a Christo ordinata est ad nobiliorem proprietatem ejusdem personæ secundum alteram naturam; hinc est quod non tenet ibi proprietatem personalitatis : cadit enim ab una proprietate, quæ quidem est supereminentis dignitatis, a qua quidem non cadit persona Verbi secundum divinam naturam. Et sic patet quod diffinitio personæ, et ratio illa non valet, quia notificatio personæ recte intellecta non convenit humanitati assumptæ.

2. Ad illud quod opponitur secundo, jam patet responsio ex hoc quod jam dictum est, quia natura assumpta in Christo eo ipso est nobilior, quod in nobiliori persona stabilitur, quia non in persona creata, sed in persona increata : unde ordinatio ad dignius, quamvis auferat rationem suppositionis, tamen non aufert dignitatis proprietatem. Melius enim est subesse superiori, quam præesse alicui inferiori : sicut perfectior est anima cum possidetur a Deo, quam cum possidet res creatas; et melius nubit virgo nobilis cum contrahit matrimonium cum rege, cui subsit, quam cum contrahit cum rustico, cui præsit. Unde esto quod Deus aliquem assumeret, qui jam esset persona, vel ens actu, ille cum desineret esse persona, nihil tamen dignitatis amitteret : esset enim persona secundum naturam assumentem, quamvis non secundum naturam assumptam.

3. Ad illud quod opponitur, quod anima rationalis conjuncta vel unita carni facit personam, dicendum quod verum est, quando anima et caro non conjunguntur digniori : tunc enim non solum ex anima et carne constituitur ipsa natura, sed ex ipsa natura hypostasis et persona : non sic autem est in proposito, quia anima et caro fuerunt sibi invicem unita in ipso (*a*) Verbo; nec in aliquo instanti fuit anima illa, quin esset unita Verbo : et ipsa hypostasis æterna erat, in qua coæquabantur corpus et anima : et ideo non constituebant personam, sed solum naturam. Et ideo non sequitur, quod si Dei Filius assumpsit animam carni unitam, quod assumpsit personam : quia non prius tempore fuit ipsi carni unita, quam esset assumpta, quidquid sit de ordine secundum naturam.

(*a*) *Cat. edit.* unita ipsi.

4. Ad illud quod objicitur, quod beata Virgo genuit personam, dicendum quod verum est, quia genuit Filium Dei : sed quoniam persona generatur ratione naturæ, et duplex est natura in illa persona, scilicet creata et increata, ideo ratione duplicis naturæ duplex convenit ei generatio, scilicet temporalis et æterna : temporalis, in qua assimilatur matri; æterna, secundum naturam in qua assimilatur Patri. Et ideo non cogit ratio illa : quamvis enim generatio conveniat personæ, convenit tamen ei ratione naturæ : hoc maxime verum est in generatione creata, in qua est non tantum personalis distinctio, sed naturalis multiplicatio.

QUÆSTIO III.

An sit ponere intentionem personalitatis in anima separata, omni unione circumscripta [1].

Utrum sit ponere intentionem personali- Ad opp.
tatis in anima separata, omni unione circumscripta; et quod sic, videtur primo per Magistrum in littera : « Anima absoluta a corpore, persona est, sicut angelus. » Sed angelus vere et proprie persona est : ergo et anima separata.

2. Item, sicut consuevit communiter distingui, persona est res distincta proprietate ad dignitatem pertinente : sed anima separata est distincta res, quod patet; anima etiam, circumscripta assumptione et unione, complete habet illam rationem in se, quam Boetius ponit [2] : « Persona est individua substantia rationalis naturæ : » ergo

[1] *Cf.* Richardus, III *Sent.*, dist. v, art. 2, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist v, q. VII. — [2] Boet., *de Duab. Nat. in una pers. Christi*, c. II.

videtur quod ratio personalitatis conveniat animæ separatæ, et proprie, et vere: ergo est persona.

3. Item ratio quare humana natura in Christo non est persona, est propter unionem ad dignius : sed cum anima unitur corpori, non unitur digniori rei : ergo unibilitas vel unio ad corpus non aufert ipsi animæ proprietatem personæ.

4. Item contingit animam separatam comparari ad angelum, et convenit comparari ad alteram animam; et quæ est comparatio unius angeli ad alterum, eadem est comparatio unius animæ ad alteram : sed anima separata differt secundum speciem ab angelo, sicut et angelus ab anima : ergo a simili, sicut inter unum angelum, et alterum, est discretio personalis, sic inter unam animam, et alteram : sed quæ habent discretionem personalem, habent intentionem personalitatis : ergo plenam rationem personalitatis contingit reperiri in anima separata.

5. Item cuicumque competit loqui de se ut de se, est persona : sed animæ separatæ competit loqui de se ut de se, convenit enim ad ipsam dirigere sermonem, sicut ad animam Petri et Pauli dirigimus : et constat quod versa vice possunt nobis voluntatem suam exprimere, sicut aliquibus expresserunt : ergo videtur quod anima separata vere et proprie sit persona.

6. Item anima gloriosa per separationem sui a corpore non habet conditionem deteriorem, sed statum digniorem : sed quamdiu spiritus rationalis erat in corpore, et corpori unitus, non carebat ratione personali : ergo nec quando est a corpore separatus.

Fundam. Sed contra : Persona est per se una : sed quod venit aliquando ad constitutionem tertii, non est per se unum et distinctum : ergo quod est natum uniri ad constitutionem tertii non est persona : sed anima rationalis est hujusmodi : ergo, etc.

Item persona dicit quid completissimum in genere substantiæ, ita quod non est ordinatum ad ulteriorem perfectionem in eodem genere : sed anima rationalis est ordinata ad constituendum hominem : ergo non habet intentionem personæ.

Item anima rationalis, cum est unita carni, ut dicit Magister, non est persona : ergo si, quando est separata, habet rationem personæ, ergo digniorem modum habet existendi extra corpus : si ergo natura semper desiderat quod melius est, videtur quod anima nunquam desideret uniri corpori : videtur etiam ex hoc quod cum anima unitur corpori, sit ei præjudicium; et cum separatur, quod non sit ei pœna, sed præmium : quæ omnia falsa sunt et absurda : ergo et illud ex quo sequitur, videlicet quod anima separata sit persona.

Item, si anima separata est persona, cum assumere sit actus personæ conveniens, sicut divina persona dicitur corpus assumere cum corpus ei unitur, et similiter angelus, per consimilem modum anima diceretur assumere corpus proprium, cum eidem rursus conjungitur : quod si hoc non recipitur, videtur quod nec præmissa esset concedenda, scilicet quod anima separata sit persona, sicut angelus.

CONCLUSIO.

Anima separata a corpore non est plene persona, quidquid senserit hac in re Magister Sententiarum.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut apparet ex textu, opinio Magistri fuit, quod anima separata sit persona : et hæc opinio fuit magistri Hugonis de Sancto Victore. Ratio autem quæ movit eos ad hoc ponendum, fuit actualis distinctio et completio reperta in anima separata : quoniam actus nobiles liberius exercet, et perfectius quam exerceat in corpore. Hæc tamen opinio non sustinetur communiter a doctoribus. Ratio hujus est, quoniam ad completam rationem personæ requiritur, ut dictum fuit supra [1], distinctio singularitatis, et incommunicabi-

Opinio Magistri.

Improb.

[1] Quæst. II hujus articuli, ad 1.

litatis, et supereminentis dignitatis. Quamvis autem in anima separata sit reperire singularitatem et dignitatem, non est tamen reperire incommunicabilitatem, quia appetitum et aptitudinem habet ut uniatur corpori ad constitutionem tertii : et ideo necesse est ipsam carere distinctione personalitatis, quoniam si completior est anima, dum appetitus ejus terminatur, quem habet respectu corporis resumendi, sicut vult Augustinus[1] *super Genesim ad litteram*, et tunc non habet in se intentionem personæ, necessario sequitur quod personalitate careat, cum est separata a corpore : alioquin sequerentur prædicta inconvenientia, videlicet quod unio esset præternaturalis, et separatio non esset pœnalis; iterum quod unio esset in animæ præjudicium, et separatio in præmium : quorum quodlibet falsum est : et ideo non immerito in hac opinione communiter non sustinent Magistrum, quamvis aliqui velint dicere, quod Magister intellexit de anima separata, circumscripta unibilitate ad corpus : et hoc est potius verbi palliatio, quam expositio, sicut aspiciendo ad verba ipsius patet. Præterea unibilitas, sive aptitudo uniendi cum corpore, non est animæ accidentalis, sed ipsi animæ essentialis : et ideo non potest ab ea separari, vel circumscribi, salva ipsius natura, sicut superius in secundo libro ostensum fuit. Posset tamen dici ob reverentiam ipsius, quod non voluit dicere quod tota ratio personalitatis competeret animæ separatæ, sed quod, hoc supposito, quod anima separata esset persona, adhuc non esset persona in Christo, quia esset conjuncta cum divina persona. Quidquid autem sit de intentione Magistri, hic concedendum est quod ratio personalitatis non est plene circa animam separatam. Unde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud vero quod objicitur de auctoritate Magistri, patet responsio per jam dicta.

2. Ad illud vero quod objicitur, quod anima separata est res distincta proprietate ad dignitatem pertinente, et quod, circumscripta assumptione et unione, complete habet rationem personæ, quam ponit Boetius ; dicendum quod non est ibi ratio distinctionis secundum quod convenit personæ intentioni secundum illam triplicem conditionem, quæ superius assignata est.

3. Ad illud vero quod objicitur, quod cum anima unitur corpori, non unitur digniori, et ita unibilitas ad corpus non aufert animæ personæ proprietatem ; dicendum quod hoc verum esset, si anima esset persona per se ; tunc enim ratione personæ non privaretur ex hoc, quod corpori conjungeretur : si ergo caret ratione personæ cum corpori conjungitur, patet quod non est persona cum est a corpore separata : hoc autem non est propter defectum dignitatis, sed propter defectum incommunicabilitatis : quamvis non incongrue posset dici, quod ad ipsam unibilitatem per modum compositionis sequitur quædam indigentia, et defectus a completione dignissima.

4. Ad illud quod objicitur, quod anima differt specie ab angelo secundum quod ei comparatur, dicendum quod ratio personalitatis plus dicit completionem, quam intentionem speciei. Nam Christus secundum humanam naturam continetur sub specie hominis, quamvis secundum illam naturam non habeat intentionem personalitatis. Et ideo non sequitur, quod si animæ separatæ conveniat specifica differentia respectu angeli, quod propter hoc conveniat ei discretio personalis respectu alterius animæ. Nec sequitur : « Differt numero ab alia anima, ergo differt personaliter ; » quia distinctio secundum numerum in plus est quam distinctio personalis.

5. Ad illud quod opponitur, quod cui competit loqui de se, ut de se, etc.; dicendum quod verum est accipiendo large personam, secundum quod persona dicitur esse in nomine, vel pronomine, secundum quod reddit suppositum verbo : hoc autem modo non

[1] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. XII, c. xxxv, n. 68.

loquimur hic de persona, quia hæc est consideratio grammatici, non theologi : sic enim magis respicit modum significandi, quam proprietatem rei.

6. Ad illud quod ultimo objicitur, quod anima gloriosa propter separationem a corpore non habet conditionem deteriorem, dicendum quod illa ratio deficit dupliciter. Primo quidem, quia quamvis non habeat conditionem deteriorem quantum ad bene esse, utpote quantum ad Dei fruitionem; minus tamen bonam habet conditionem quantum ad esse naturæ. Personalitas enim non attenditur quantum ad bene esse, vel esse gratiæ, sed quantum ad esse naturæ, sive ad esse primum. Alius etiam defectus est, quoniam intentio personalitatis consequitur animam unitam corpori, ita tamen quod nec anima, nec corpus est persona, sed totum conjunctum : et ideo non sequitur, quod talis dignitas remaneat in anima separata, vel proprietas; sicut nec visibilitas, quæ est proprietas respectu conjuncti, post separationem nec remanet in anima, nec circa corpus, etc.

QUÆSTIO IV.

An concedendum sit, quod Deus assumpserit hominem [1].

Ad opp. Utrum concedendum sit, quod Deus assumpserit hominem; et quod sic, videtur per illud Psalmi[2] : *Beatus, quem elegisti et assumpsisti :* sed *beatus* stat ibi pro aliquo : non est autem dare aliquem, nisi hominem : ergo, etc.

2. Item Augustinus, in *Expositione Symboli*[3] : « Si quis dixerit hominem a Christo assumptum depositum esse, anathema sit. »

3. Item Anselmus dicit in libro *de Incarnatione*, quod[4] non assumpsit hominem in communi, sed hunc hominem : sed ad hunc hominem sequitur homo : ergo si hunc hominem assumpsit, bene sequitur quod assumpserit hominem.

4. Item proprietas unius partis denominat totum; unde Petrus dicitur albus, si solum corpus sit album : ergo multo fortius proprietas utriusque : sed verum est dicere Christum assumpsisse carnem et animam : ergo verum est dicere quod assumpserit hominem.

5. Item Filius Dei assumpsit animam et corpus : et hæc assumpsit unita : ergo si corpus et anima unita faciunt hominem, ergo videtur quod assumpserit hominem. Si tu dicas quod non fuerunt prius unita, quam assumpta; per hoc non dissolvitur et effugitur ratio : quia si anima et corpus non fuerunt ante unita, quam assumpta, prioritate temporis, saltem simul fuerunt invicem tempore unita et assumpta : ergo videtur quod in sua assumptione hominem faciebant : et si hoc verum est, ergo, etc.

6. Item, si (*a*) Filius est homo, aut homo quem assumpsit, aut homo quem non assumpsit : si homo quem assumpsit, ergo assumpsit hominem; si est homo quem non assumpsit, ergo aut Petrus, vel Paulus, vel de cæteris. Si ergo nullum talium est dare, videtur ergo simpliciter esse verum quod assumpserit hominem.

Sed contra : In libro *de Regulis fidei* dicitur, quod assumens non est assumptum : ergo si Filius Dei est homo, falsum est Filium Dei assumpsisse hominem. Fundam.

Item, si assumpsit hominem, et nunquam deposuit quem assumpsit, ergo semper fuit homo : ergo quando erat mortuus, erat homo : quod non videtur verum, cum sit oppositio in adjecto.

Item, si assumpsit hominem, aut hominem in communi, aut hunc hominem : non hominem in communi : assumpsit ergo hunc hominem : sed hic homo nominat personam, vel saltem hypostasim : ergo in Chri-

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. IV, memb. 7; S. Thom., p. III, q. II, art. 6, et q. IV, art. 3; Richard., III *Sent.* dist. V, art. 4, q. 2; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. V, q. VI I. — [2] *Psal.* LXIV, 5. — [3] August., *Expos. symb.* — [4] Anselm., *de Fide Trin. et de Incarn. Verbi.* c. VI, al. V.

(*a*) *Cæt. edit. deest* si.

sto sunt duæ personæ, vel duæ hypostases : sed hoc est falsum, et fidei contrarium : ergo, etc.

Item assumptio dicit usum aliquem rei assumptæ : sed usus rei tempore vel natura consequitur ipsam rem : ergo prius est assumptum naturaliter, quam sit ipsum assumi : si ergo homo dicit humanam naturam in comparatione ad hypostasim sive personam, necesse est quod in Christo sit alia persona, quam persona assumens, ad quam comparetur humanitas ante assumptionem : quod si hoc simpliciter est falsum, restat quod et illud est falsum : « Filius Dei assumpsit hominem. »

CONCLUSIO.

Improprius est sermo dicens : « Filius Dei assumpsit hominem ; » cum homo signet formam in concreto ad suppositum.

Opin. 1. Resp. ad arg. Dicendum quod aliqui voluerunt sustinere locutionem istam, sicut illi qui fuerunt de prima opinione [1], dicentes quod Christus est duo, scilicet duæ res naturæ, homo videlicet, et Deus. Sed quia illud non potest rationabiliter sustineri, sicut infra [2] videbitur, ideo alii distinguere voluerunt, Opin. 2. quod est loqui de assumptione vel quantum ad fieri, vel quantum ad factum esse. Si loquamur de assumptione quantum ad fieri, sic falsum est quod assumpserit hominem, imo animam et carnem. Si autem loquamur de assumptione quantum ad terminum, vel assumptum esse, concedere voluerunt personam Dei assumpsisse hominem : tunc enim non videtur quod homo ille fuerit ante assumptionem, sed quod ex ipsa assumptione aliquis factus est homo. Sed Improb. adhuc illud non videtur multum rationabiliter dictum. Nam si ex assumptione vestimenti vere possit aliquis dici vestitus esse, hæc rationabiliter conceditur : « Hic assumit vestimentum ; » et hæc non admittitur : « Ille assumit se vestitum, vel calceatum ; » per hunc modum nec ista videtur esse admittenda : « Filius Dei assumpsit hominem ; » quamvis ex ipsa assumptione factus sit homo. Et propterea est tertius modus dicendi communior et verior, quod hæc est Opin. 3. impropria : « Filius Dei assumpsit hominem. » Et ratio hujus est, quia homo signat humanam formam, sive naturam, in concretione ad suppositum, de quo vere prædicatur secundum quamdam identitatem. Et ideo de isto supposito vere prædicatur, ut dicatur : « Iste est homo. » Verbum autem assumendi de sua ratione plus importat, videlicet distinctionem assumentis ad assumptum, in hoc quod importat relationem, et ordinem etiam quemdam importat respectu ejus quod naturaliter antecedit ipsam assumptionem, et respectu ejus quod sequitur. Nam res assumpta naturaliter ipsam assumptionem antecedit, quamvis possit dici tempore simul. Concretio vero et unio assumentis ad assumptum consequitur ipsam assumptionem. Et ideo dupliciter hæc est falsa : « Filius Dei assumpsit hominem : » tum propter defectum distinctionis, quia homo prædicatur de Filio Dei ; tum propter defectum ordinis, quia concretio humanitatis ad personam, vel hypostasim, consequitur ipsam assumptionem, et non antecedit : res autem assumpta antecedit. Et ideo prædictus sermo falsus est ex duplici causa, et rationes concedendæ sunt ex ista parte.

1, 2 et 3. Ad illas vero auctoritates in contrarium adductas, dicendum quod aliquid habent improprietatis, et sunt exponendæ : Sancti enim loquuntur aliquando multum expresse. Unde hoc nomen, *homo*, in prædictis auctoritatibus magis accipitur abstractive, quam concretive, magis pro humana natura, quam pro re naturæ : et per hunc modum ad consimiles auctoritates potest responderi unica responsione, quia hominis nomine humana natura habet intelligi : quamvis, secundum communem usum, et secundum virtutem vocabuli, hoc nomen, *homo*, non ita consuetum sit accipi.

[1] Dist. I, art. 1, q. I. — [2] Dist. VI, art. 1, q. I.

4. Ad illud quod objicitur, quod proprietas partis denominat totum, dicendum quod illud habet instantiam in proprietatibus respectivis, quamvis veritatem habeat in proprietatibus absolutis. Quamvis enim verum sit, quod manus Petri sit minor Petro, vel quælibet ejus pars quodam modo, hæc tamen est falsa : « Petrus est minor Petro, » vel « differt a Petro. » Per hunc etiam modum intelligendum est in proposito, quia *assumens*, sicut dictum est, vel *assumi* dicit aliquem ordinem, vel distinctionem, quæ reperiri potest inter personam Christi et partes compositi hominis, quæ sunt corpus et anima : quamvis ille respectus, vel ordo, inter personam Christi, et ipsum Christum hominem, reperiri non valeat.

5. Ad illud quod objicitur, quod assumpsit animam et corpus unita, dicendum quod est unio corporis et animæ respectu suppositi, in quo sunt, et respectu humanæ naturæ, quam constituunt : et utraque unio animæ ad corpus fuit in ipsa assumptione : et una quidem antecedebat secundum ordidem naturæ, scilicet animæ ad corpus ad constitutionem unius naturæ ; altera vero, scilicet animæ ad corpus in unam personam, vel hypostasim, consequebatur ipsam assumptionem ; quia persona et hypostasis Verbi, assumendo carnem et animam, simul uniebat. Cum ergo dicitur, quod anima et corpus unita faciunt hominem, dicendum quod verum est, secundum quod uniuntur duplici modo : et quoniam alter istorum modorum consequitur ad assumptionem ; ideo non conceditur ista, quod assumpserit hominem, quamvis concedatur, quod assumpserit animam et corpus conjuncta. Posset etiam dici, quod non tenet illa consequentia : « Assumpsit animam et corpus conjuncta, ergo assumpsit hominem ; » quia homo supponit aliquem hominem, et ideo supponit aliquem : anima vero et corpus dicunt quid. Apud veros ergo theologos reputatur fieri permutatio prædicamenti, cum proceditur ab eo quod dicitur quis, ad illud quod prædicatur in quid, vel e converso, sicut in primo libro habitum fuit.

6. Ad illud quod objicitur, quod Christus homo est, aut quem assumpsit, aut quem non assumpsit, dico quod non recte dividit et sufficienter ; quia contradictio non accipitur per negationem quæ fertur ad implicationem, sed per negationem quæ fertur ad principale prædicatum : et ideo non sic est dividendum : « Aut est homo assumptus, aut non assumptus ; » imo sic : « Aut est homo assumptus, aut non est homo assumptus, » secundum legem contradictionis. Sed si objiciatur, quod homo sufficienter dividitur per assumptum et non assumptum, tanquam per immediata, tunc respondendum est ad illam inductionem : « Ergo vel est Petrus, vel est Paulus, etc., » quia nec est Petrus, nec est Paulus, nec Virgilius, etc., sed Jesus : et Jesus non est homo assumptus a Filio Dei, quamvis natura ejus sit assumpta. *Jesus* enim non est nomen impositum naturæ, sed nomen impositum personæ.

QUÆSTIO V.

An hæc concedenda sit : « Filius Dei assumpsit humanitatem [1]. »

Utrum hæc concedenda sit : « Filius Dei assumpsit humanitatem ; » et quod sic, videtur. Damascenus [2] : « Omnia quæ in nostra natura plantavit, assumpsit Dei Verbum. » Sed unicuique nostrum dedit humanitatem : ergo videtur quod assumpserit humanitatem. Fundam.

Item humanitas non est aliud, quam hominis natura, secundum quod dicit Damascenus [3] : « Divinitatis et humanitatis nomina naturarum sunt repræsentativa. » Sed hæc simpliciter est concedenda : « Filius Dei sasumpsit humanam naturam : » ergo et hæc : « Filius Dei assumpsit humanitatem. »

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. IV, memb. 4 ; S. Thom., p. III, q. IV, art. 6 ; et III *Sent.*, dist. II, q. II, art. 1, q. IV ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. V, q. IX. — [2] Damascenus, *de Fide orth.*, lib. III, c. VI. — [3] *Ibid.*, c. XI.

Item humanitas est forma hominis : sed hæc simpliciter conceditur : « Filius Dei assumpsit formam hominis, » sicut dicitur [1] : *Humiliavit semetipsum, formam servi accipiens* : ergo et ista : « Filius Dei assumpsit humanitatem. »

Item hæc est simpliciter vera : « Filius Dei habet humanitatem : » et eam non habuit ab æterno, sed temporaliter : ergo videtur quod eam assumpsit.

Ad opp. Sed contra : 1. Humanitas consequitur unionem animæ cum corpore : sed anima et corpus non fuerunt prius unita, quam assumpta : ergo, si assumptum secundum ordinem naturalem præcedit ipsam assumptionem, videtur quod hæc sit falsa : « Filius Dei assumpsit humanitatem. »

2. Item magis significat in abstractione hoc nomen, *humanitas*, quam hoc nomen, *homo* : sed Deus non assumpsit humanam naturam in universali, sed [2] in atomo : ergo hæc est magis impropria : « Assumpsit humanitatem, » quam hæc : « Assumpsit hominem : » ergo est falsa.

3. Item, si assumpsit humanitatem, et nunquam deposuit quod assumpsit, semper habuit humanitatem : sed quod habet humanitatem semper, semper est homo : ergo in triduo fuit homo. Juxta hoc quæritur, quid nomine humanitatis intelligitur, cum dicitur Dei Filium assumpsisse humanitatem.

CONCLUSIO.

Concedendum est quod Filius Dei assumpsit humanitatem, cum carnem et animam, formamque humanam assumpserit.

Resp. ad arg. Dicendum quod nomen humanitatis consuevit tripliciter accipi. Uno modo per humanitatem possunt intelligi principia constituentia hominem ; alio modo per humanitatem potest intelligi forma consequens totum compositum ; tertio modo nomine humanitatis potest intelligi proprietas consequens ipsum hominem, in quantum est homo : et iste triplex intellectus habetur ex verbis Magistri [3], ubi confirmat Magister et ostendit auctoritate, se nomine humanitatis corpus et animam intelligere. Omnibus autem his modis concedendum est Filium Dei assumpsisse humanitatem. Si enim nomine humanitatis intelligantur ipsa principia constituentia hominem, videlicet anima et caro, absque dubio verum est quod Filius Dei assumpsit humanitatem, id est animam et carnem. Item, si nomine humanitatis intelligitur forma totius, adhuc habet veritatem : « Filius Dei assumpsit humanitatem, » id est formam humanam, juxta illud quod dicitur : *Humiliavit semetipsum, formam servi accipiens*. Postremo, si nomine humanitatis ipsa proprietas consequens intelligitur, adhuc veritatem habet : « Filius Dei assumpsit humanam naturam : » quia non solum nostram naturam humanam assumpsit, sed proprietates consequentes, sicut dicit Damascenus [4]. Si quis autem hoc ultimo modo solum intelligat quod assumpserit humanitatem, id est hominis proprietatem, errat circa incarnationis veritatem : oportet enim ponere, quod hoc triplici modo dicendi Filius Dei assumpserit veram humanitatem ; et concedendæ sunt rationes ad hanc partem inductæ.

1. Ad illud quod objicitur, quod humanitas consequitur unionem, dicendum quod consequitur unionem animæ ad corpus, secundum quod uniuntur in constitutionem naturæ, non secundum quod uniuntur in unitatem personæ. Posset etiam dici, quod quædam sunt prius assumpta, et quædam coassumpta : et quamvis anima et corpus primo assumpta sint a Verbo : tamen omnia quæ ad ea consequuntur, dici possunt coassumpta. Unde quia anima et corpus habebant proprietatem passibilitatis, Filius Dei assumpsit passibilitatem. Et per hunc modum concedendum est quod assumpserit humanitatem, quemadmodum conceditur quod assumpserit passibilitatem, quamvis

[1] *Philip.*, II, 8, 7. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. XI.— [3] Dist. II. —[4] Damasc., lib. cit., c. VI.

non concedatur quod assumpserit se passibilem, sed quod assumendo passibilitatem fecerit se passibilem; sic conceditur quod assumpsit humanitatem, licet non concedatur quod assumpserit se hominem.

2. Ad illud quod opponitur de abstractione, dicendum quod potius facit ad oppositum, quam ad propositum. Quia enim signat abstractive, ideo signat in quadam diversitate a supposito : et ideo salvari potest ista conditio assumptionis, quæ quidem est distinctio assumentis ad assumptum : non sic autem est in hoc quod dicitur homo.

3. Ad illud quod objicitur, quod nunquam deposuit quod assumpsit, dicendum quod hoc intelligitur quantum ad principia naturæ, quæ prius fuerunt assumpta, scilicet anima et caro : quantum vero ad coassumpta, veritatem non habet; deposuit enim passibilitatem. Sed si hoc modo accipitur humanitas ratione principiorum constituentium hominem, sic nunquam deposuit humanitatem : sed ex hoc non sequitur : « In triduo habuit humanitatem : ergo fuit homo; » quia principia hominis non faciunt hominem, nisi in quantum conjunguntur ad invicem, et uniuntur in unitatem personæ : et alter (*a*) istorum modorum deficiebat in triduo. Quod si nomine humanitatis intelligatur ipsa forma consequens compositum, vel ipsa proprietas, non oportet quod in triduo Christus habuerit humanitatem; quia, sicut dictum est, talia non fuerunt primo sumpta, sed magis coassumpta.

4. Ad illud quod ultimo quærebatur, patet responsio ex his quæ jam dicta sunt.

DISTINCTIO VI

DE INTELLIGENTIA HARUM LOCUTIONUM : « DEUS FACTUS EST HOMO, DEUS EST HOMO; » AN HIS LOCUTIONIBUS DICATUR DEUS FACTUS ESSE ALIQUID, VEL ESSE ALIQUID, VEL NON ESSE ALIQUID : ET RECITANTUR DE HOC TRES POSITIONES.

De modo sumendi divinam et humanam naturam, secundum varias doctorum opiniones.

Ex præmissis autem emergit quæstio plurimum continens utilitatis, sed nimium difficultatis atque perplexitatis. Cum enim constet ex prædictis et aliis pluribus testimoniis, omnesque catholici unanimiter fateantur Deum factum esse hominem, et Christum verum Deum esse, et verum hominem, quæritur an his locutionibus : « Deus factus est homo : Filius Dei factus est filius hominis : Deus est homo, et homo est Deus, » dicatur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid, vel aliquid dicatur esse Deus, et an ita conveniat dici : « Homo factus est Deus, et filius hominis factus est Filius Dei, » sicut e converso dicitur : et si ex his locutionibus non dicitur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid, quæ sit intelligentia harum locutionum et similium. In hujus profunditatis reseratione, et scrupulosæ quæstionis expositione plurimum differre inveniuntur sapientes.

Quorumdam sententiam refert. Ista opinio nunc est hæretica. Doctor tamen id eximit,

Alii enim dicunt in ipsa Verbi incarnatione hominem quemdam ex anima rationali et humana carne constitutum, ex quibus duobus omnis verus homo constituitur, et ille homo cœpit esse Deus, non quidem natura Dei, sed persona Verbi, et Deus cœpit esse homo ille. Concedunt etiam hominem illum assumptum a Verbo et unitum Verbo, et tamen esse Verbum : et ea ratione tradunt dictum esse Deum factum hominem, vel esse hominem, quia Deus factus est, id est, cœpit esse quædam substantia ex anima

(*a*) *Cat. edit.* alteri.

rationali, et humana carne subsistens, et illa substantia facta est, id est, cœpit esse Deus. Non tamen demigratione naturæ in naturam, sed utriusque naturæ servata proprietate factum est, ut Deus esset illa substantia et illa substantia esset Deus. Unde vere dicitur: « Deus factus est homo, » et « homo factus est Deus; » et « Deus est homo, et homo Deus: » et « Filius Dei filius hominis, » et e converso. Cumque dicant illum hominem ex anima rationali et humana carne subsistere, non tamen fatentur ex duabus naturis esse compositum, divina scilicet et humana, nec illius partes esse duas naturas, sed animam tantum et carnem. [illegible]

Et ne de suo sensu tantum loqui putentur, hanc sententiam pluribus muniunt testimoniis. Augustinus, in libro *de Trinitate*[1]: « Cum legitur, « Verbum caro factum est, » in Verbo intelligo verum Dei Filium, in carne agnosco verum hominis filium, et utrumque simul unam personam, Deum et hominem ineffabilis gratiæ largitate conjunctum. » Idem in *Enchiridio*[2]: « Christus Jesus Deus de Deo est, homo autem natus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine. Utraque substantia, divina et humana, Filius est unicus Dei Patris omnipotentis, de quo procedit Spiritus sanctus;[3] utrumque unus, sed aliud propter Verbum, et aliud propter hominem; non duo filii Deus et homo, sed unus Dei Filius, Deus sine initio, homo a certo initio. » Idem in eodem[4]: « Quid natura humana in Christo homine meruit, ut in unitatem personæ unici Filii Dei singulariter assumpta esset? Quæ bona voluntas, quæ bona opera præcesserunt, quibus mereretur iste homo una fieri persona cum Deo? Numquid antea fuit homo, et hoc ei singulare beneficium præstitum est, ut singulariter promereretur Deum? Nempe ex quo homo esse cœpit, non aliud cœpit esse homo, quam Dei Filius, et hic unicus, et propterea Dei Verbum, quia est ab illo suscepta caro, facta (a) est utique Deus, ut quemadmodum una est persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita sit Christus una persona, Verbum et homo. » Idem super Joannem[5]: « Agnoscamus geminam substantiam Christi, divinam scilicet, qua æqualis est Patri, et humanam, qua minor est Patre; utrumque autem simul, non duo, sed unus est Christus, ne sit quaternitas, non Trinitas Deus... Ac per hoc Christus est Deus, anima rationalis et caro. » Idem quoque in libro *de Prædestinatione Sanctorum*[6]: « Ille homo, ut a Verbo Patri coæterno in unitatem personæ assumptus, filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? Quod bonum ejus præcessit, ut ad hanc in effabilem excellentiam perveniret? Faciente, ac suscipiente Deo Verbo, ipse homo, ex quo esse cœpit, Filius Dei unicus esse cœpit. » Item[7]: « Homo quicumque ita gratia fit christiamus, sicut gratia homo ille ab initio factus est Christus. » Idem, in libro *de Trinitate*[8]: « Gratia Dei nobis in homine Christo commendatur: quia nec ipse ut tanta unitate Deo vero conjunctus, una cum illo persona Filius Dei fieret, ullis est præcedentibus meritis assecutus, sed ex quo homo esse cœpit, ex illo est et Deus. Unde dictum est: *Verbum caro factum est.* » Hilarius quoque in libro decimo *de Trinitate* ait[9]: « Christum non ambigimus esse Deum Verbum, neque rursus filium hominis ex anima et corpore constitisse ignoramus. » His aliisque auctoritatibus utuntur, Auctoritates ponit, quibus muniunt suam sententiam.

[1] Aug. *de Trinit.*, lib. XIII, c. XIX, n. 24.— [2] Id., *Enchirid.*, c. XXXVIII, n. 12. — [3] *Ibid.*, c. XXXV, n. 10— [4] *Ibid.*, c. XXXVI, n. 11.— [5] Id., *in Joan.*, tract. LXXVIII, n. 3 — [6] Id., *de Prædest. Sanct.*, c. XV, n. 30.— [7] *Ibid.*, n. 31. — [8] Id., *de Trinit.*, lib. XIII, c. XVII, n. 22. — [9] Hilar., *de Trinit.* lib. X, post med.

(a) ***Edit. Bened.*** *Op. S. Aug.*, propter Deum, quod illo suscepto caro factum.

qui hominem quemdam ex anima rationali et carne compositum dicunt Deum factum, sed gratia, non natura. Sola enim gratia habuit ille homo, non meritis vel natura, ut esset Deus, sive Dei Filius, ut haberet omnem scientiam et potentiam, quam habet Verbum cum quo est una persona. Nec tantum in superioribus legitur, quod homo ille sit una persona cum Verbo, et sit ipsum Verbum, sed etiam quod anima rationalis et caro eadem persona sit, et Christus sit et Deus.

Aliorum sententia

Sunt autem et alii qui istis in parte consentiunt, sed dicunt hominem illum non ex anima rationali et carne tantum, sed ex humana et divina natura, id est, ex tribus substantiis, divinitate, carne et anima constare, et hunc Jesum Christum fatentur ; et unam personam tantum esse ; ante incarnationem vero solummodo simplicem, sed incarnatione facta, compositam ex divinitate et humanitate. Nec est ideo alia persona quam prius ; sed cum prius esset Dei tantum persona, in incarnatione facta est etiam hominis persona : non ut duæ essent personæ, sed ut una et eadem esset persona Dei et hominis. Persona ergo quæ prius erat simplex, et in una tantum natura existens, in duabus et ex duabus subsistit naturis ; et persona quæ tantum Deus erat, facta est etiam verus homo, subsistens non tantum ex anima et carne, sed etiam ex divinitate ; nec tamen persona illa debet dici facta persona, quamvis dicatur facta persona hominis. Facta est igitur illa persona, ut quibusdam placet, quiddam subsistens ex anima et carne, sed non est facta persona, vel substantia, vel natura. Et in quantum est illud subsistens, composita est ; in quantum autem Verbum est, simplex est.

Auctoritates etiam ponit quæ hanc probant sententiam.

De hoc Augustinus in libro *Sententiarum* Prosperi ait[1] : « Modis omnibus approbare contendimus sacrificium Ecclesiæ duobus constare, et duobus confici, visibili elementorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine, sacramento, et re sacramenti, id est, corpore Christi, sicut Christi persona constat et conficitur ex Deo et homine, cum ipse Christus verus sit Deus, et verus homo ; quia omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet, ex quibus conficitur. » De hoc eodem Joannes Domascenus[2] : « In Domino nostro Jesu Christo duas quidem naturas cognoscimus, unam autem hypostasim ex utriusque compositam. Incarnatus est ergo Christus ex Virgine assumens primitias nostræ massae, ut ipsa extiterit carni hypostasis, quæ Dei Verbi hypostasis etiam composita et facta fuerit, quæ prius simplex erat Verbi hypostasis. Composita vero ex duabus perfectis naturis, deitate et humanitate : et ferat ipsa divinæ Verbi Dei filiationis characteristicum et determinativum idioma, secundum quod divisa a Patre et Spiritu sancto, et carnis characteristica et determinativa idiomata, secundum quæ differat a matre et reliquis hominibus. » Item[3] : « Unam hypostasim Filii Dei confitemur in duabus naturis perfecte se habentibus, eamdem hypostasim deitatis et humanitatis dicentes incarnatam esse, et has duas naturas custodiri, et manere in ipso post unionem, non seorsum et secundum partes ponentes singulam, sed unitas invicem in unam compositam hypostasim : substantialem enim inquimus unionem, scilicet veram, et non secundum phantasiam : substantialem autem non duabus naturis perficientibus, alteram scilicet unam compositam naturam, sed unitas invicem in unam hypostasim compositam Filii Dei, et manere eamdem substantialem differentiam determinamus. Quod creabile mansit creabile, et quod increabile increabile, et mortale mortale, et immortale immor-

[1] Allegatur, *de Consecr.*, dist. II, c. *Hoc est quo dicimus*. — [2] Damasc., *de Fid. orth.* lib. III, c. V, VII. — [3] *Ibid.*, c. III.

tale, et circumscriptibile circumscriptibile, et incircumscriptibile incircumscriptibile, et hoc quidem refulget miraculis. » De hoc etiam Augustinus *de Trinitate* ait [1] : « Quemadmodum secundum deitatem una est Patris, Filiique natura, ita etiam juxta humanitatem eadem est matris et filii una natura. Ex utraque ergo substantia et divinitatis et humanitatis unus atque idem est Deus, Dei et hominis Filius Jesus Christus, ut verus Deus, ita etiam homo verus. » Idem etiam in libro tertio decimo *de Trinitate* [2] : « Sic Deo conjungi potuit humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona, ac per hoc jam est ex tribus, Deo, anima et carne. » His aliisque pluribus auctoritatibus se muniunt, qui dicunt personam Christi compositam esse, vel factam, sive constantem ex duabus naturis, sive ex tribus substantiis.

Sunt etiam alii, qui in incarnatione Verbi non solum personam ex naturis compositam negant, verum etiam hominem aliquem, sive etiam aliquam substantiam ibi ex anima et carne compositam vel factam diffitentur; sed sic illa duo, scilicet animam et carnem, Verbi personæ vel naturæ unita esse aiunt, ut non ex illis duobus vel ex his tribus aliqua natura vel persona fieret sive componeretur, sed illis duobus velut indumento Verbum Dei vestiretur, ut mortalium oculis congruenter appareret : qui ideo dicitur factus verus homo, quia veritatem carnis et animæ accepit : quæ duo etiam in singularitatem vel unitatem suæ personæ accepisse legitur ; non quia illa duo, vel aliqua res ex illis composita sit una persona cum Verbo, vel sit Verbum ; sed quia illis duobus accedentibus Verbo, non est personarum numerus auctus, ut fieret quaternitas in Trinitate ; et quia ipsa persona Verbi, quæ prius erat sine indumento, assumptione indumenti non est divisa vel mutata, sed una eademque immutata permansit [3]. Qui secundum habitum Deum hominem factum dicunt : accipiendo enim hominem, dictus est Deus factus esse homo ; et propter acceptum hominem dicitur Deus vere esse homo, et propter assumentem Deum, dicitur homo esse Deus. Nam si essentialiter, inquiunt illi, Deus esset homo, vel homo esse Deus intelligeretur, tunc si Deus assumpsisset hominem in sexu muliebri, et mulier essentialiter Deus esset, et e converso. At potuit Deus assumpsisse hominem in sexu muliebri : potuit ergo mulier esse Deus, et e converso.

Tertia aliorum sententia

Ne autem et isti de suo influere videantur, testimoniis in medium productis, quod dicunt confirmant. Ait enim Augustinus in libro *de Gratia novi Testamenti* [4] : « Sicut non augetur numerus personarum, cum caro accedit animæ, ut sit unus homo, sic non augetur numerus personarum, cum homo accedit Verbo, ut sit unus homo Christus. Legitur itaque Deus homo (*a*), ut intelligamus hujus personæ singularitatem, non ut suspicemur in carnem mutatam divinitatem. » Idem quoque, tractans illud verbum Apostoli [5] : *Habitu inventus est ut homo*, manifeste ostendit Deum dici factum esse hominem, vel esse hominem secundum habitum, in libro *LXXXIII Quæstionum*, ita inquiens [6] : « Multis modis habitum dicimus : vel habitum animi, sicut disciplinæ perceptionem usu firmatam ; vel habitum corporis, sicut dicimus alium alio validiorem ; vel habitum eorum, quæ membris accommodantur extrinsecus, ut cum dicimus aliquem ves-

Auctoritates inducit, quibus hæc sententia roboratur.

[1] Imo auctor *sermon. de temp.* CXCIII, al. CCXXXVIII, n. 3, in Append. Oper. S. Aug., t. V, p. 391. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib XIII, c. XVII, n. 22. — [3] Greg., *in Ezech.*, hom. VIII, post med. — [4] Aug., *ad Honoratum*, epist. CXX, al. CXL, c. IV, n. 12. — [5] *Phil.*, II, 7. — [6] Aug., *de divers. LXXXIII Quæst.*, q. LXXIII, n. 1.

(*a*) *Edit. Bened. Oper. S. Aug.*, itaque *Verbum caro factum est.*

titum, vel calceatum, et hujusmodi. In quibus omnibus generibus manifestum est in ea re dici habitum, quæ accidit alicui, ita ut eam possit etiam non habere. Hoc autem nomen ductum est ab illo verbo quod est *Habere*. Habitus ergo in ea re dicitur, quæ nobis ut habeatur, accidit. Verumtamen hoc interest, quia quædam eorum quæ accidunt, ut habitum faciant, non mutantur, sed ipsa nos mutant, in se integra et inconcussa manentia, sicut sapientia accidens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat, quem de stulto sapientem facit. Quædam vero sic accidunt, ut mutent et mutentur : ut cibus, qui amittens speciem suam, in corpus vertitur, et nos cibo refecti ab exilitate atque languore in robur atque valentiam mutamur. Tertium genus est, cum ea, quæ accidunt, nec mutant ea quibus accidunt, nec ab eis ipsa mutantur, sicut annulus positus in digito : quod genus rarissime reperitur. Quartum genus est, cum ea quæ accidunt, mutantur non a sua natura, sed aliam speciem et formam accipiunt, ut est vestis, quæ dejecta atque deposita non habet eam formam quam sumit induta. Induta enim membris accipit formam, quam non habebat exuta. » Quod genus congruit huic comparationi.

Prima species habitus. Spec. 2. Spec. 3. Spec. 4.

« Deus enim Filius [1] semetipsum exinanivit, non formam suam mutans, sed formam servi accipiens, neque conversus, aut transmutatus in hominem amissa incommutabili stabilitate, sed in similitudinem hominum factus est ipse susceptor ; verum hominem suscipiendo habitu inventus est ut homo, id est, habendo hominem inventus est ut homo, non sibi, sed eis quibus in homine apparuit. Quod autem dicit, *ut homo*, veritatem exprimit. Nomine ergo habitus satis significavit Apostolus, qualiter dixerit *in similitudinem hominum factus*, quia non transfiguratione in hominem, sed habitu factus est, cum indutus est hominem, quem sibi uniens quodammodo atque conformans immortalitati æternitatique sociaret. Non ergo oportet intelligi mutatum esse Verbum susceptione hominis, sicut nec membra veste induta mutantur, quamvis illa susceptio ineffabiliter susceptum suscipienti copularet. » His verbis aperte innuere videtur Augustinus, Deum dici factum hominem secundum habitum. Qui etiam ipsius incarnationis modum volens exprimere, quærentibus in libro quarto *de Trinitate* ait [2] : « Si quæritur incarnatio quo modo facta sit, ipsum Verbum Dei dico carnem factum, id est, hominem factum, non tamen in hoc, quod factum est, conversum atque mutatum ; sed carne, ut carnalibus congruenter appareret, indutum. Ita sane factum, ut ibi sit non tantum Verbum Dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima, atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum, et homo propter hominem. Quod si difficile intelligitur, mens fide purgetur a peccatis abstinendo, et bona operando ; » difficilia enim sunt hæc. Idem [3] in libro *de Fide ad Petrum* : « Dei Filius, cum sit Deus æternus et verus, pro nobis factus est homo verus et plenus : in eo verus, quia veram habet Deus ille humanam naturam ; in eo vere plenus, quia et carnem humanam suscepit, et animam rationalem. » Item [4] : « Non aliud fuit illa Dei summi susceptio, vel exinanitio, nisi formæ servilis, id est naturæ humanæ susceptio : utraque ergo est in Christo forma, quia utraque vera et plena est in Christo substantia, divina scilicet et humana natura. » Idem in libro secundo *contra Maximinum* [5] : « Cum esset per seipsum invisibilis, visibilis in homine apparuit quem de femina suscipere

[1] Aug., *de divers. LXXXIII quæst.*, q. LXXIII, n. 2, paucis mutatis. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. IV, c. XXI, n. 31. — [3] Imo Fulg., *de Fid. ad Petr.*, c. II, n. 10. — [4] *Ibid.*, n. 20, 21. — [5] Aug., *contra Maximin.*, lib. II, al. I, c. XIX, quoad sensum ; *de Fid. contra Manich.*, c. XXII, XXVI.

dignatus est. » Item in eodem : « Nos Christum Dominum verum hominem suscepisse credimus, et in ipso visibiliter invisibilem hominibus apparuisse, in ipso inter homines conversatum fuisse, in ipso ab hominibus humana pertulisse, in ipso homines docuisse. » Hilarius quoque in decimo libro *de Trinitate* ait [1] : « Quomodo Dei Filius natus est ex Maria, nisi quod Verbum caro factum est, scilicet quod Filius Dei, cum in forma Dei esset, formam servi accepit ? Unum tamen eumdemque, non Dei defectione, sed hominis assumptione profitemur : et in forma Dei propter naturam divinam, et in forma servi ex conceptione Spiritus sancti secundum hominis habitum repertum fuisse. Non fuit habitus ille tantum hominis, sed ut hominis ; neque caro illa caro peccati, sed in similitudine carnis peccati. » Audistis tres secundum diversos positas sententias, et pro singulis inducta testimonia.

EXPOSITIO TEXTUS.

Ex præmissis autem emergit quæstio.

Divisio. Supra determinavit Magister de modo illius excellentissimæ unionis secundum fidei assertionem ; in hac parte determinat secundum variam doctorum opinionem. Et quoniam secundum varietatem opinionum variatur intellectus locutionum circa illius unionis mysterium ; ideo pars ista habet duas partes, in quarum prima circa unionis mysterium plures explicat opiniones ; in secunda vero ostendit qualiter secundum illas opiniones determinari habeant ambiguæ locutiones, infra [2] : *Secundum primam vero dicitur Deus factus*, etc. Prima pars dividitur in duas partes , in quarum prima Magister proponit ambiguas locutiones ; in secunda vero circa modum divinæ unionis explicat diversas opiniones, ibi : *In hujus profunditatis reseratione*, etc. Prima pars remanet indivisa ; sed secunda subdividitur in tres partes secundum tres opiniones : in prima ponit primam opinionem ; in secunda secundam, ibi : *Sunt autem et alii qui istis*, etc. In tertia vero tertiam, ibi : *Sunt autem et alii qui incarnationem Verbi*, etc. Prima dividitur in duas: in prima opinionem narrat; in secunda confirmat, ibi : *Et ne de suo sensu tantum loqui putentur*, etc. Similiter secunda duas partes habet : in prima ponit aliam opinionem; in secunda confirmat, ibi : *De hoc Augustinus, in libro Sentent. Prosperi.* Similiter et tertia pars habet duas : in prima ponit intellectum tertiæ quæstionis; in secunda confirmat Sanctorum testimoniis, ibi : *Ne autem et isti de suo*, etc.

Notandum est autem hoc in principio, quod explicatio primæ opinionis in quatuor consistit articulis, secundum quod colligi potest ex verbis ipsius Magistri. Primo enim ponebant, quod in ipsa incarnatione constitutus fuit unus homo ex anima et carne, ita tamen quod nihil constituebatur tertium ex homine et Deo ; secundo vero dicebant hominem illum assumptum a Verbo ; tertio vero, quia Deus homo, et e converso, dicebant assumentem prædicari de assumpto. Et ex hoc consequebatur quarta positio, quod Christus est duo : cum enim alius sit assumens, et alius sit assumptus, et Christus sit Deus assumens, et homo assumptus, suppositis præmissis necessario habent ponere quod Christus sit duo. Et hoc est ultimum, a quo consummatur et denominatur ista positio. Opin. 1. Similiter explicatio secundæ opinionis consistit in quatuor articulis. Opin. 2. Primo enim dicebant, quod in incarnatione non tantum est ex anima et corpore constituta una natura, sed etiam divinitas et humanitas ad unam concurrerunt constituendam personam; ita quod persona Verbi ante incarnationem Verbi erat simplex, in incarnatione vero facta est composita. Secundo vero simul

[1] Hilar., *de Trin.*, lib. X, n. 22, 25. — [2] Dist. VIII.

cum hoc dicebant, quod scilicet in incarnatione Verbi aliquo modo persona facta est composita; non tamen facta est alia, sed eadem manens, quæ prius erat. Tertio vero subjungebant, quod etsi persona Verbi in incarnatione Verbi possit dici composita, non tamen potest dici facta: nec est concedendum quod sit facta persona, quamvis concedi possit quod sit facta persona hominis. Et ideo quarto loco dicebant, quod Christus erat unum, non plura, quia persona Verbi non assumpserat hominis suppositum, sed naturam. Tertia similiter positio in quatuor consistebat articulis. Nam primo negabat, quod dicit positio prima: aiebat enim quod, in incarnatione, ex carne et anima non est constituta tertia natura. Secundo vero negabat quod dicit opinio secunda, pro eo quod non concedebat quod ex illis duabus naturis persona esset composita. Tertio vero subjungebat quod persona Verbi carnem veram et veram animam per modum indumenti assumpserat, ut hominum oculis visibilis appareret. Quarto modo subjungebat quod Christus non est aliquid secundum quod homo: homo enim de Christo non prædicatur per modum substantiæ, sed per modum habitus, per quem modum ille, qui habet habitum, dicitur esse vestitus. Omnia autem quæ dicta sunt, trahi possunt ex his quæ in littera dicuntur. Possent autem et his multa adjungi, quia uno posito sequuntur multa. Verumtamen ista quæ dicta sunt, principales positiones sunt prædictarum opinionum, et ex verbis Magistri accipiuntur.

Opin. 3.

DUB. I.

Sacrificium Ecclesiæ duobus constare, duobus confici, visibili elementorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine, etc.

Contra: In hoc enim verbo, primo videtur esse insufficientia, quia ad constitutionem sacramenti altaris non solum concurrunt duo; imo tria, videlicet elementum exterius, corpus Christi verum, et corpus Christi mysticum. Item videtur in verbo secundo esse repugnantia, cum dicit « invisibili carne et sanguine: » caro enim et sanguis vere sunt corpora: ergo et vere visibilia. Si ergo caro Christi vera fuit, restat etiam quod fuit visibilis.

Item tertio videtur quod illa similitudo sit inepta, quoniam sacramentum et res sacramenti in unitatem personæ non concurrunt secundum quod Deus et homo: ergo non videtur ibi fieri recta assimilatio.

Resp. Dicendum quod in Sacramento altaris duplex est res, videlicet signata et contenta, et signata tantum. Et Augustinus in parte ista non loquitur de re signata tantum, cujusmodi est corpus Christi mysticum, sed de re signata et contenta, cujusmodi est corpus Christi verum: hæc enim sola est, quæ facit ad propositum, videlicet ad intelligendum unionis et incarnationis mysterium, et hoc propter similitudinem utrobique ibi repertam. Reperitur autem similitudo triplex: videlicet quantum ad extremorum unitatem, quantum ad distinctionem sive diversitatem, et quantum ad finem sive utilitatem. Sicut enim in Sacramento altaris est species visibilis, et caro Christi invisibilis, prout est sub illo sacramento; sic in Christo est humana natura vera, sensibilis et divina, quæ solum est intelligibilis. Similitudo etiam est quantum ad distinctionem, quoniam exterior species visibilis, et res interior, non concurrunt ad constituendum unum per naturam; sed concurrunt ad unum sacramentum, quod est unum per ordinem et respectum signi ad signatum: sic et in Christo divina natura, et humana, non constituunt aliquid tertium; sed uniuntur in unam hypostasim, quæ utriusque est naturæ suppositum, et in illa utraque natura suo modo substantificatur. Et quantum ad hoc non est omnimoda similitudo, sed partim similitudo et partim dissimilitudo. Tertia similitudo est, quia sicut res sacramenti unitur exteriori signo, ut mediante illo cognoscatur, et ad utilitatem veram convertatur: sic divina natura

Res duplex in Sacramento altaris.

Similitudo triplex.

unitur humanæ, ut in ea cognosceretur : et inde est etiam quod talis unitas similis est illi unioni, qua copulatur verbum ipsi voci, ut ab aliis possit cognosci. Et per hoc patet responsio ad objecta. Non enim valet quod opponit de insufficientia, quoniam ad propositum sufficiunt illa duo membra. Nec valet quod objicit de repugnantia, quia non dicit hæc duo, videlicet carnem et sanguinem invisibilia simpliciter, sed prout sunt sub sacramento contenta. Nec illud de illarum unionum disconvenientia, quia non vult dicere quod illa sint omnino similia, sed quod similitudinem habeant quantum ad tria prædicta.

DUB. II.

Sunt etiam alii, qui incarnatione, etc.

Notandum quod tria insinuantur in littera illius opinionis, quæ valde sunt improbabilia. Primum, cum dicit : « Ex anima et carne aliquam substantiam compositam diffitentur; » et illud communiter est improbabile, quoniam ex forma et materia resultat unum compositum. Si ergo anima habet naturalem inclinationem ad corpus sicut ad propriam materiam, quam perficit, necessarium erat ex anima et carne in Christo aliquod tertium constitui. Illud autem aut est substantia, aut accidens : accidens non, constat, quia substantia non est pars accidentis : necesse est ergo quod fiat inde substantia. Aliud improbabile est in hoc quod dicit, quod illis duobus velut indumento Verbum Dei vestiretur, ut mortalium oculis congruenter appareret : si enim hoc verum esset, cum anima non appareat oculis, non assumpsisset animam. Et iterum, si Christus apparebat esse homo, et non erat verus homo, alius apparebat, quam esset : ergo aliqua falsitas, et aliqua deceptio fuit in Christo; quod omnino absurdissimum est; veritas enim nec falli potest, nec fallere. Item tertium improbabile est in hoc quod dicit, illa duo in singularitatem personæ Verbum Dei assumpsisse, quia illis duobus accidentibus non est personarum numerus auctus. Si enim hoc verum esset, cum columba, in qua Spiritus sanctus apparuit, non auxerit numerum personarum in divinis, assumpta esset in unitatem personæ : quod nefarium est dicere. Iterum, cum aliqua anima unitur Deo per voluntatis conformitatem, et nullo modo ex hoc crescit in Trinitate numerus personarum, quælibet anima sancta assumeretur a Verbo in unitatem personæ : ergo quilibet sanctus esset Deus; quod quidem dicere est perversum omnino. Et propterea iste modus dicendi, sicut ex littera colligitur, repudiatus est tanquam erroneus; nec credendum est Magistrum fuisse de opinione ista, nec dicere hoc asserendo, vel approbando, sed aliorum opinionem recitando. Hanc autem opinionem, sicut et alias, nec omnino reprobat, nec omnino approbat : nondum enim claruerat ejus falsitas, maxime cum videatur super verba Sanctorum esse fundata.

DUB. III.

Multis modis habitum dicimus, etc.

Objicitur : Primo enim distinguit habitum in tria membra [1], secundo modo distinguit alia distinctione per quatuor membra : ergo vel una est superflua, vel altera diminuta. Item videntur aliqua membra secundæ divisionis esse impossibilia : dicit enim quod quædam accedunt quæ mutant, sed non mutantur, sicut sapientia : hoc videtur esse impossibile, quia si ex aliquo accidente adveniente mutatur subjectum, videtur quod ipsum multo magis debeat dici mutatum, quia de ente in potentia fit ens in actu. Item aliud membrum similiter, quod dicit quod quædam accidunt, quæ nec mutant, nec mutantur, videtur impossibile : nihil enim novum acquiri potest sine aliqua mutatione acquirentis, vel acquisiti : ergo impossibile

[1] Aug., lib. *LXXXIII Quæst.*, q. LXXIII, primo ponit tres species habitus, videlicet animi, corporis, et eorum quæ membris accommodantur : deinde ponit quatuor, quæ sunt in littera Magistri.

est quod aliqua differentia habitus introducatur in esse, qua (a) non fiat mutatio in habitu, vel habente.

Resp. Dicendum quod Augustinus distinguit habitum dupliciter. Uno modo in se per differentias proprias, quæ respiciunt habitum quantum ad esse; et istæ sunt tres : omne enim quod habetur, aut habetur interius, aut exterius, aut partim interius, partim exterius. Si omnino interius, sic dicimus habitum animæ, ut scientiam et disciplinam; si omnino exterius, sic dicimus habitum eorum quæ exterius corpori acommodantur, sicut esse vestitum et calceatum. Si quodam modo interius, et quodam modo exterius, sic dicimus alium alio validiorem et fortiorem. Et hoc quasi tenet medium inter differentias duas prius positas. Et ad istas tres differentias reduci possunt septem illi modi habendi, quos assignat Philosophus in *Postprædicamentis* [1]. Sed quia iste modus distinguendi parum valet ad propositum, ideo sumit Augustinus alium modum distinguendi per quatuor membra, qui respicit ipsum habitum quantum ad fieri. Et hæc divisio est quadrimembris, secundum quatuor combinationes sufficientes et immediatas. Hoc enim quod accedit alicui, aut mutat tantum et non mutatur, sicut sapientia; aut mutat et mutatur, ut cibus; aut nec mutat nec mutatur, ut annulus; aut mutatur sed non mutat, ut vestimentum. Et illud quartum membrum valet ad propositum : et per hoc patet responsio ad primum objectum. Istæ enim quatuor differentiæ reducuntur ad illas tres : ideo nec istæ sunt superfluæ, nec illæ diminutæ. Ad illud quod opponitur, quod sapientia mutat, sed non mutatur, dicendum quod ad hoc quod quis fiat sapiens, concurrit sapientia creata et increata, sicut ad hoc quod fiat gratus, concurrit charitas creata et increata. Cum autem Augustinus dicit quod sapientia non mutatur, non intelligit de sapientia creata, quæ est accidens animæ, sed de sapientia increata. Et hoc frequenter advertendum est in verbis Augustini, cum loquitur de sapientia et gratia, quia modo loquitur de increata, modo de creata. Potest etiam hoc verbum intelligi de sapientia creata; sed tunc non loquitur Augustinus de quocumque genere mutationis, sed de illa mutatione, quæ est de una dispositione ad alteram, utpote de mutatione quæ est secundum formam : et tunc non habet instantiam in sapientia, quia sapientia accidens non alteratur, quamvis sapiens secundum illam alteretur. Et per hoc patet tertium objectum : non enim excludit omnem motum Augustinus; sed illum motum alterationis, qui est secundum qualitatem absolutam. Hæc autem non est in conjunctione annuli ad digitum, sed solum quæ est mutatio secundum locum vel situm.

[1] Arist., *Postprædic.*, c. V. — (a) *M.* quod.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam eorum quæ circa partem istam dicuntur, incidit hic quæstio principaliter circa duo : primo quæritur de varietate harum opinionum, in qua videlicet sit major probabilitas; secundo de qualitate et nobilitate illius unionis, ex qua oritur harum opinionum diversitas. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur an Christus sit unum, aut duo, sicut dicit prima opinio; secundo quæritur utrum persona Christi sit simplex, an composita, sicut dicit secunda opinio; tertio quæritur utrum Christus, secundum quod homo, sit aliqua substantia, an solum dicatur homo de Christo secundum habitum, sicut dicit tertia opinio.

QUÆSTIO I.

An Christus sit duo [1].

Ad opp. Utrum Christus sit duo; et quod sic, videtur per Augustinum, *ad Felicianum* [2] : « Aliud est Filius Dei, aliud Filius hominis. » Sed quod est aliud et aliud, est duo : ergo, etc.

2. Item Hilarius, in libro nono *de Trinitate* : « Christus homo Jesus, quamvis sit aliud de patre, aliud de matre, non tamen alius. » Sed quod est aliud, et aliud, est duo : ergo, etc.

3. Item Christus, secundum quod Deus, est unum increata unitate ; secundum quod homo, est unum unitate creata : si ergo unitas creata, et increata, est alia et alia, ergo Christus est duo.

4. Item differentia essentialis dat esse : ergo diversæ differentiæ essentiales dant diversa esse : sed in Christo est differentia essentialis naturæ humanæ, scilicet rationale, quo (*a*) essentialiter differt a natura divina : ergo necesse est Christum habere diversa esse : sed quæ habent diversa esse, sunt duo : ergo videtur quod Christus sit duo.

5. Item una natura in pluribus personis facit illas personas esse unum, sicut Pater, et Filius, et Spiritus sanctus in Trinitate unum sunt : ergo pari ratione plures naturæ in una persona faciunt illam personam esse duo : sed Christus est una persona in duabus naturis : ergo Christus est duo.

6. Item propter unionem est communicatio idiomatum : sed non est communicatio ejusdem ad se : ergo necesse est inter ea, quibus idiomata communicantur, esse differentiam : sed non est communicatio idiomatum quantum ad naturas, sed quantum ad supposita naturarum, quæ dicuntur de Christo, et quorum unum dicitur de altero. Si ergo illud, de quo prædicantur duo diversa, est duo, videtur quod Christus sit duo, cum in eo sit idiomatum communicatio.

7. Item Christus, secundum quod Deus, est aliquid quod est Pater ; secundum quod homo, est aliquid quod non est Pater : ergo est aliquid et aliquid, et per consequens est aliud et aliud : ergo videtur quod necesse sit ponere Christum esse duo.

Sed contra : Damascenus [3] : « Divina natura humanam sibi univit in unam suarum hypostasum. » Ergo si hypostasis nominat ipsum suppositum, unum est suppositum in Christo : sed illud in quo est unum suppositum, unum est in Christo, non duo : ergo, etc. Fundam.

Item Hilarius, *de Trinitate*, libro IX [4] : « Cum non sit alius Filius Dei, alius filius hominis, requiro quis sit clarificatus. » Sed Christus non est aliud et aliud, nec alius et alius : et hoc constat : ergo non est duo, sed unum.

Item omne quod est, ut dicit Boetius [5], ideo est, quia unum est : sed Christus est : ergo necesse est Christum esse unum, et unum simpliciter, et in actu : ergo est indivisum : et quod est indivisum, non est duo : ergo Christus non est duo.

Item, sicut divisio dicit ordinem ad multitudinem, sic unio dicit ordinem ad unitatem : si ergo in incarnatione non fuit divisio, sed magis unio, videtur quod esse multa, sive duo, nullatenus conveniat Christo.

Item, si Christus est duo, quæro quæ duo : aut duæ naturæ, aut duæ personæ : neutrum horum est dare : naturæ duæ non, quia natura humana non prædicatur de Christo ; duæ personæ non, quia, sicut supra [6] ostensum fuit, et inferius ostendetur,

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. III, art. 7, et q. XV, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. VI, q. III, art. 1 ; et IV *contra Gent.*, c. XXXI et XXXVII ; Scotus, III *Sent.*, dist. VI, q. II ; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. VI, p. II, q. I ; Richard., III *Sent.*, dist. VI, q. III ; Durandus, III *Sent.*, dist. VI, q. III ; Joan. de Bacch., III *Sent.*, dist. III, q. I ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. III, q. I, art. 2 ; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. VI, q. I ; Marsii. Inguen., III *Sent.*, q. VI, art. 1 ; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. VI, q. II. — [2] Aug., *ad Felician.*, c. XI. — [3] Damascenus, *de Fide orthod.*, lib. III, cap. VI. — [4] Hilar., *de Trin.*, lib. IX. — [5] Boet., *de Unitate et uno*, in princ. — [6] Dist. I, p. I, art. 1, q. III, et infra. — (*a*) *Al.* quæ.

in Christo non est nisi una persona : ergo, etc.

Item, si aliqua duo differunt essentialiter in suppositis, impossibile est unum prædicari de altero : sed Deus et homo essentialiter differunt : ergo, si in Christo habent differentiam suppositorum, ergo non prædicantur de se mutuo : ergo nec Deus est homo, nec homo Deus, quod est communiter contra omnes Sanctos.

Item individuum constat ex proprietatibus, quarum collectionem impossibile est in altero reperiri : sed quidquid dicitur de Filio Dei, dicitur de Filio hominis, et e converso : ergo Filius Dei, et Filius hominis in Christo non differunt numero, sicut individua duo : ergo Christus non potest dici duo individua, sive supposita : nec potest dici duæ naturæ : ergo nullatenus videtur quod debeat dici duo.

CONCLUSIO.

Christus non debet dici duo, quia humana natura substantificatur in divina persona, et unum est ibi suppositum.

Resp. ad arg. Dicendum quod, cum quæritur utrum Christus sit duo, hoc tripliciter potest intelligi : uno modo, ut dicatur Christus esse duæ naturæ, et hoc modo nullus posuit, nec intellexit Christum esse duo, pro eo quod humana natura non prædicatur de Christo ; alio modo, potest intelligi quod Christus sit duo, videlicet duæ personæ, et hoc modo fuit hæreticum, et contra Symbolum. Dicit enim Athanasius[1] : « Non duo tamen, sed unus est Christus. » Tertio modo potest intelligi, quod Christus sit duo medio modo, non quia Christus sit duæ personæ, vel duæ naturæ, sed quia sit duo supposita, vel duæ res naturæ, quæ tenent quasi medium inter dualitatem naturæ, et dualitatem personæ. Et iste modus dicendi pertinuit ad primam opinionem, nec est hæreticus[2], sed multam habuit probabilitatem. Cum enim diversis naturis diversæ respondeant res naturæ, et diversis substantiis diversa respondeant supposita ; ideo dicere voluerunt Christum, qui est Deus ratione divinæ naturæ, et homo ratione humanæ, esse duas res naturæ, quarum tamen una prædicatur de altera propter unitatem personæ. Sed licet hæc positio habeat aliquid probabilitatis, aliquid tamen dicit adeo improbabile, quod paucos, aut nullos habet defensores. Planum enim est quod illa, quorum unum de altero prædicatur, invicem non numerantur, quamvis formaliter distinguantur, utpote si dicatur : « Petrus est musicus : » musicus et Petrus non sunt duo, quamvis inter Petrum, et musicam suam, sit distinctio. Si ergo hæc opinio dicit, quod Deus est homo, et homo est Deus, non potest sustineri quod sint duo in Christo, secundum quod dicuntur concretive ad suppositum : et ideo concedendum est istam opinionem esse falsam, et hujus opinionis auctores deceptos fuisse. Ratio autem hujus deceptionis venit ex hoc, quod non distinxerunt inter suppositum secundum quod suppositum dicitur, quod subjicitur generi, et suppositum quod dicitur illud, in quo substantificatur totum esse rei, cum tamen magna sit differentia. Si enim dicatur suppositum quod subjicitur generi, corpus et color diversa habent supposita, quia diversas habent differentias. Si autem dicatur suppositum secundum quod in eo substantificatur totum esse rei, sic corpus et color unum possunt habere suppositum, quia una est substantia, et unum individuum, in quo salvatur natura personalitatis, sive suppositi, et corporalitatis, et natura coloris. Res autem non numeratur secundum supposita in subjiciendo et prædicando, sed secundum numerum suppositorum in essendo et substantificando. Quoniam ergo natura humana in Christo substanficatur in divina persona ; hinc est quod unum est ibi suppositum,

[1] Symbol., ut dicitur, Athanasii, sed potius Vigilii Tapsensis. — [2] Imo hæreticus est : dicit enim Synodus Constantinopol. quinta, c. v : « Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas, anathema sit. »

secundum quod attenditur numeratio rei quantum ad esse in actu : et ideo Christus non debet dici duo, sed unum : et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1 et 2. Ad illas ergo duas auctoritates, quæ in contrarium objiciuntur, quod Christus est aliud et aliud, dicendum quod illæ prædicationes sunt impropriæ, et debent sic exponi : Christus est aliud et aliud, id est alterius et alterius naturæ : et ex hoc non sequitur quod Christus sit duo, sed solum quod in Christo sint plura. Locutio enim impropria non est extendenda.

3. Ad illud quod objicitur, quod Christus est unum secundum quod est Deus unitate increata, et unum secundum quod homo unitate creata, dicendum quod magis proprie dicitur unus, quam dicatur esse unum : in Christo enim est una sola persona, quamvis non sit una sola natura. Nihilominus tamen potest dici unum secundum quod Deus, et unum secundum quod homo. Illud tamen unum, et illud, secundum quod dicuntur de Christo, non ponunt in numerum; quia Christus non dicitur unum secundum quod dicitur homo abstractive, sed concretive. Quamvis autem unitas creata, et increata, possint dici duo; quia tamen, secundum quod in Christo dicitur, concretive dicitur; unitas creata ad suppositum increatum comparatur, et de eodem prædicatur : ideo non ponit in numerum, ut Christus possit dici duo, sicut nec Petrus, et hoc album, eodem demonstrato.

4. Ad illud quod opponitur, quod diversæ differentiæ essentiales dant diversa esse, dicendum quod illud verum est, quando suppositum illud, ad quod comparantur illæ differentiæ, non præcedit naturaliter quantum ad esse actuale aliquam illarum differentiarum, sicut Petrus non est ante illam differentiam *rationale*, et brunellus ante istam differentiam, quæ est *irrationale* : non sic autem est in proposito. Nam Filius Dei, qui est hypostasis, est suppositum humanæ naturæ per unionem, et naturaliter præcedit quantum ad esse actuale essentialem differentiam hominis : et ideo illa differentia non dat ei esse simpliciter, sed tale esse advenit hypostasi jam completæ in esse : et ideo non potest in eam plurificari.

5. Ad illud quod objicitur, quod una natura in pluribus personis facit esse unum, etc., dicendum quod non est simile, quia natura divina sic est in pluribus personis, quod de qualibet prædicatur, non solum in concretione, sed et in abstractione : et ideo cum ipsa sit una, necesse est illas tres hypostases esse unum quid. Duæ autem naturæ ita concurrunt in unam personam Christi, ut tamen humana natura prædicari non valeat in abstractione, sed magis in concretione ad idem suppositum : et quia hoc modo non numerantur, sed uniuntur, ideo non potest una persona dici plura, sicut plures personæ in divinis dicuntur una natura.

6. Ad illud quod opponitur, quod propter unionem est communicatio idiomatum, dicendum quod verum est. Si autem quæratur, quid ibi communicet idiomata, respondendum quod non natura naturæ secundum quod considerantur in abstractione, sed hypostasis divinæ naturæ communicat sibi idiomata sua, secundum quod est hypostasis in humana natura : non quia ipsa sit diversa in se, sed quia diversis naturis est supposita. Vel certe ipsæ naturæ, secundum quod dicuntur in concretione, possunt sibi ipsis idiomata communicare, ut dicatur : « Deus est homo, » et : « Homo est Deus ; » et quando intelliguntur sic accipi, dicuntur ut res naturæ, quia medium tenent inter naturam abstractive consideratam, et ipsam hypostasim. Et hoc modo est ibi recte communicatio idiomatum, quia est ibi diversitas in res naturæ, habito respectu ad ipsas naturas ; et est ibi unitas, habito respectu ad ipsam personam. Si tu objicias quod Christus tunc non debet dici, nec unum, nec duo, sed medium tenere inter dualitatem et unitatem, dicendum quod, quamvis res na-

turæ habeant rationem medii, plus tamen quantum ad unitatem se tenent cum ipsa hypostasi. Et ratio hujus est duplex : prima, quia res naturæ prædicatur de ipsa hypostasi, sed non prædicatur de ipsa natura abstractive considerata, nec e converso ; alia ratio, quia denominatio fit a termino : unio autem ordinatur ad ipsam hypostasim, vel personam, tanquam ad terminum : et quia in Christo naturæ in una hypostasi uniuntur, ideo res naturæ in Christo non ponunt in numerum, ut propter ipsas Christus dicatur esse duo.

7. Ad illud quod objicitur, quod Christus est aliquid quod est Pater, dicendum quod cum dicitur : « Christus est aliquid secundum quod homo, » *aliquid* non dicit ipsam naturam abstractam, sed naturæ suppositum : unde, cum dicitur Christus esse homo, relatio implicatur intrinsecus. Sicut ergo non valet, « Christus est essentia, quæ est Pater, et est persona, quæ non est Pater, ergo est duo ; » quia essentia non ponit in numerum cum persona, nec dictum substantialiter, cum eo quod dicitur secundum relationem; sic non habet vigorem illatio rationis prædictæ. Unde peccatum illius illationis reduci potest ad locum sophisticum, qui est figura dictionis.

QUÆSTIO II.

An persona Christi sit una unitate simplici, vel composita [1].

Ad opp. Utrum persona Christi sit una unitate simplici, aut composita, sicut dicebat secunda opinio. Et quod habeat in se unitatem compositam, videtur primo per illud quod dicitur in Symbolo [2] : « Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. » Sed homo est compositus ex anima et carne : ergo Christi persona est composita ex divinitate et humanitate.

2. Item Damascenus, in libro tertio [3] : « In Domino Jesu Christo duas naturas cognoscimus, et unam hypostasim ex utrisque compositam. » Si ergo secundum ipsum idem est hypostasis, et persona, ergo, etc.

3. Item intellectus personæ præsupponit intellectum naturæ : sed si est compositio in eo quod præsupponitur, necessario est compositio in eo quod supponit : cum ergo natura humana in Christo sit composita, necessario sequi videtur quod persona composita dici debeat.

4. Item, si Christus esset solum ex anima rationali et carne, haberet hypostasim compositam : ergo cum habeat in se animam, et carnem, et divinitatem, per locum a minori, multo magis videtur habere hypostasim compositam.

5. Item Christus est homo aut simplex, aut compositus : constat quod non simplex, quia hæc est contra naturam humanitatis : est ergo homo compositus. Sed homo non prædicatur de Christo nisi ratione suppositi, et hypostasis : ergo videtur quod persona in Christo debeat dici composita.

Sed contra : Omne compositum compositione temporali est temporale : si ergo persona Christi est composita et nonnisi compositione temporali, ergo persona Christi est temporalis : non ergo æterna : sed hoc est falsum : ergo, etc. Fundam

Item ubicumque est compositio de novo, ibi est mutatio : si ergo in incarnatione persona Christi fuit composita, necessario sequitur quod fuerit mutata : sed personam Verbi mutari est impossibile : ergo, etc.

Item ubicumque est compositio, ibi est imperfectio in utroque extremorum, quoniam ex duobus entibus in actu non fit unum, et componibilia possibilia sunt respectu compositi : sed nec in natura Verbi, nec in persona potest esse aliqua imperfectio : ergo nec compositio.

Item ubi est compositio, compositum non

[1] *Cf.* Richard., III *Sent.*, dist. VI, q. II; Steph. Brulef, III *Sent.*, dist. VI, q. II ; Gughelmus Voril., III *Sent.*, dist. VI, q. I. — [2] Agitur de Symbolo, ut dicunt, Athanasii. — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. IV.

prædicatur de aliquo extremorum, sicut patet, quia homo nec est anima, nec est caro : ergo si persona Christi composita est ex divinitate et humanitate, ergo Christus nec est Deus, nec homo, nec Creator, nec creatura. Quod si hoc est falsum, restat quod persona Christi non est composita.

Item ubi est compositio, unum extremorum non prædicatur de altero : unde cum homo componatur ex anima et carne, nec anima est caro, nec e converso : ergo, si persona Christi esset composita, nec homo esset Deus, nec Deus homo : quod si hoc est falsum, restat, etc.

CONCLUSIO.

In persona Christi non est compositio proprie dicta, quia multa inde sequerentur inconvenientia, licet persona illa habeat cum alio positionem.

Resp. ad arg. Dicendum quod compositio dupliciter potest dici : uno modo proprie dicitur compositio unio aliquorum duorum habentium mutuam inclinationem ad constitutionem tertii : et hoc modo, sicut rationes ostendunt, persona Christi non potest dici composita ; multa enim sequerentur inconvenientia, videlicet quod persona illa esset mutata, et quod esset imperfecta, et quod esset temporaliter in esse producta, et quod etiam non communicarentur idiomata. Et ideo hoc modo dicere personam Christi esse compositam, non tantum esset falsum, verum etiam esset hæreticum[1]. Alio modo dicitur compositio large simul cum alio positio : et sic personalis unio potest dici compositio. Et per hunc modum dicebat secunda opinio personam Christi esse compositam : non quod ipsa sit ex pluribus naturis constituta, sed quod persona illa ante incarnationem suppositum erat in una natura simplici ; post incarnationem vero persona suppositum fuit divinæ naturæ, et humanæ : et hoc absque ulla mutatione facta in ipsa, sed solum ex parte humanæ naturæ, sicut ostensum fuit in prima distinctione[2] hujus libri. Et ideo opinio ista, quæ dicebat personam Christi fuisse compositam, vera fuit, et sanum habuit intellectum. Quia tamen verbum calumniabile est, pro eo quod compositionis vocabulum consuevit accipi primo modo ; ideo doctores præsentis temporis sensum hujus opinionis retinent, declinantes compositionis vocabulum. In persona enim Christi non est compositio proprie dicta. Unde concedendæ sunt rationes quæ inductæ sunt ad istam partem.

1. Ad illud vero quod objicitur in contrarium de auctoritate Symboli, dicendum quod non est omnimoda similitudo inter animam, et carnem, et divinitatem, et humanitatem. Non enim est similitudo quantum ad extremorum compositionem, sed quantum ad hoc quod anima et caro concurrunt ad unitatem personæ : sic etiam divinitas et humanitas in Christo concurrunt in unitatem personæ, quamvis hoc fiat alio et alio modo.

2. Ad illud quod opponitur de auctoritate Damasceni, dicendum quod Damascenus non accipit ibi proprie compositionem, sed large. Unde et verbum suum oportet exponere, quia forte non ita improprie sonat in lingua græca, sicut in latina. Unde dicitur hypostasis composita ex duabus naturis, non quod ex illis duabus sit constituta, sed quod in sacramento incarnationis factum est ut hypostasis, quæ erat sub una tantum natura, in duabus esset, et sub duabus fieret : unde magis proprie dicitur hypostasis esse in duabus naturis, quam ex duabus naturis.

3. Ad illud quod objicitur, quod intellectus personæ præsupponit intellectum naturæ, dicendum quod verum est de natura, quæ dat primum esse personæ, et talis est divina natura respectu personæ Christi : et

[1] Synodus Constantinop. quinta, c. IV, sic ait : « Qui non confitetur unitatem Dei Verbi ad carnem animatam anima rationali et intellectuali secundum compositionem, id est, secundum subsistentiam factam, et propterea unam ejus subsistentiam, anathema sit. » — [2] Dist. I, p. I, q. I, in Resp. ad arg.

propterea, quamvis natura humana sit composita, non sequitur quod propter hoc persona Christi compositionem habeat.

4. Ad illud quod opponitur, quod si Christus esset solum ex anima et carne, haberet hypostasim compositam, dicendum quod verum est quia tunc haberet primum esse hypostasis ejus ex humana natura, quæ quidem composita est : nunc autem non est simile, quia persona Christi suum esse primum habet ex divina natura, quæ quidem est omnino simplicissima. Et ideo humana natura superveniens, sicut non dat personæ esse personale, sic non facit eam esse compositam.

5. Ad illud quod objicitur, quod Christus est homo compositus, dicendum quod verum est : sed quod subjungit, quod homo prædicatur ratione hypostasis, dicendum quod, si ita intelligatur, quod homo in prædicato ratione hypostasis prædicetur, veritatem non habet, quia, secundum regulam Philosophi, quamvis terminus (*a*) subjiciatur ratione suppositi, prædicatur tamen ratione formæ : et ideo hoc adjectivum, *compositus*, circa istum terminum, *homo*, non nominat compositionem quantum ad suppositum, sed quantum ad formam : et propterea non potest ex hoc inferri quod persona Christi sit composita.

QUÆSTIO III.

An Christus secundum quod homo sit substantia [1].

Ad opp. Utrum Christus, secundum quod homo, sit substantia, an homo prædicetur per modum habitus et accidentis, sicut dicebat opinio tertia; et quod Christus dicatur homo per modum habitus, ostenditur [2] : *Habitu inventus ut homo.* Super quod verbum dicit Hilarius, *de Trinitate :* « Non fuit ille habitus hominis tantum, sed ut hominis. » Ergo videtur, tum ex hoc verbo quod dicit, *habitu*, tum ex hoc quod dicit, *ut homo*, quod importat similitudinem, quod Christus alio modo dicatur homo, quam alii homines; et ita videtur quod dicatur per modum habitus, non per modum substantiæ.

2. Item Augustinus, in libro *LXXXIII* quæstionum [3], dicit, et habetur in littera, quod quartum genus habitus competit huic comparationi. Et illud quartum genus spectat ad hoc, quod dicitur prædicari per modum habitus, ut esse vestitum et calceatum, quod est in quadam adjacentia : ergo, etc.

3. Item hoc ipsum videtur ratione : Quod advenit alicui jam in esse completo, est illi accidens, et prædicatur per modum accidentis de illo : sed humana natura advenit personæ Christi jam in esse completo : ergo videtur quod ei adveniat ut accidens, et prædicetur per modum accidentis : non ergo per modum substantiæ.

4. Item quod prædicatur denominative, est accidens, et prædicatur per modum accidentis : sed humana natura prædicatur de Christo denominative. Unde Filius Dei dicitur humanatus, quod quidem non potest dici de alio homine : ergo videtur quod non dicatur de ipso per modum substantiæ, sed per modum accidentis.

5. Item impossibile est diversa genera prædicari de eodem essentialiter : ergo multo minus erit possibile divinam naturam, et humanam, convenire eidem essentialiter : ergo si Christus, essentialiter loquendo, est Deus, videtur quod homo dicatur solummodo per modum accidentis, sive per modum habitus.

6. Item quæ habent diversas diffinitiones, non possunt prædicari de uno et eodem essentialiter : sed Deus et homo diversas habent diffinitiones : ergo cum Deus dicatur de Christo essentialiter, homo non dicetur de eo substantialiter, sed solum accidentaliter.

Sed contra : In decretali Alexander papa [4] : Fundam.

[1] *Cf.* Richard., III *Sent.*, dist. VI, art. 2, q. III; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. VI, q. II; Guil. Voril., III *Sent.*, dist. VI, q. I; Gabr. Biel, III *Sent.*, dist. VI, q. II, dub. 3. — [2] *Philip.*, II, 7. — [3] Aug., *de div.*, *LXXXIII Quæst.*, q. LXXIII — [4] *De hæretic.*, cap. *Cum Christus.* — (*a*) Al. terminum.

« Cum Christus perfectus sit Deus, et perfectus homo, qua temeritate audent aliqui dicere, quod Christus non est aliquid secundum quod homo ? » Ergo secundum sententiam Alexandri papæ homo prædicatur de Christo per modum substantiæ.

Item substantia nulli est accidens, ut vult Philosophus[1] : sed humana natura in Christo est substantia : ergo non accidit personæ Verbi.

Item, si humana natura accidit Christo, aut accidit Christo Deo, aut Christo homini : Christo homini non, quia nulli homini est accidentale esse hominem ; Christo secundum quod Deus similiter accidere non potest, quia nullum accidens potest Christo inesse ratione divinæ naturæ : ergo nullo modo videtur quod possit prædicari per modum accidentis.

Item nihil est univocum substantiæ, et accidenti : ergo si de Christo dicitur secundum accidens, et de aliis hominibus secundum substantiam, ergo non dicitur univoce, sed æquivoce. Sed si hoc verum est, non videtur quod sit de nostro genere, nec mors ejus nostræ redemptioni proficere.

Item substantia nobilior est accidente : ergo si homo de aliis dicitur per modum substantiæ, et de Christo per modum habitus, ergo esse hominem minus nobiliter convenit Christo, quam aliis : quod si hoc est impium dicere, restat ergo idem quod prius, quod homo non dicatur de Christo per modum habitus, sed per modum substantiæ.

Item, quod prædicatur per modum habitus et accidentis, non prædicatur per modum substantiæ ; unde quamvis homo dicatur vestitus, nunquam tamen dicitur vestimentum : ergo si Filius Dei diceretur humanatus per modum habitus, nunquam diceretur homo : quod si hoc falsum est, restat idem quod prius.

[1] Arist., *Phys.*, lib. I, cont. 27; Averr. *Metaphys.*, lib. VIII.

CONCLUSIO.

Christus, secundum quod homo, est substantia, licet modus prædicandi hominis sit quodam modo accidentalis, et per modum habitus.

Resp. ad arg. Dicendum quod, cum dicitur quod homo dicitur de Christo per modum habitus et accidentis, dupliciter potest intelligi : aut ita quod prædicatio illa sit pure accidentalis, ita quod non substantialis; aut ita quod aliquo modo habeat rationem prædicationis accidentalis, et tamen secundum veritatem sit substantialis. Si ultimo modo intelligatur, veritatem habet, pro eo quod humanitas in Christo quodam modo proprietatem habet accidentis, in hoc videlicet quod substantificatur in supposito alterius naturæ, ita quod non dat illi supposito primum esse, sed advenit jam completo. Unde sicut albedo non substantificatur in albo quod sit in genere qualitatis, sed magis in substantia, nec illi dat esse, sed jam completo advenit ; sic per quamdam conformitatem est reperire circa Christi humanitatem, quæ substantificatur in divina persona habente perfectum esse ex alia natura, quam ex ipsa humanitate, videlicet ex divina. Et propterea nostri doctores dixerunt, quod humana natura in Christo vergit in accidens secundum quamdam conformitatem. Et hoc si intelligatur sane, est dictum subtiliter et catholice. Maxime autem inter omnem modum accidentis modum habitus habet, pro eo quod habitus nominat adjacentiam unius substantiæ respectu alterius, quæ quidem potest esse utriusque servata proprietate. Et ideo Apostolus, prudentissimus fidei prædicator, et Augustinus, subtilissimus fidei defensor, insinuant aliquo modo Christum dici hominem secundum habitum : non excludentes per hoc quin homo dicatur de Christo secundum substantiam. Alio modo est intelligere, quod Christus dicatur homo secundum accidens, ita quod modus ille prædicandi sit omnino accidentalis, et non

secundum substantiam : et hic modus dicendi, licet aliquando visus fuerit habere opinionis probabilitatem, manifeste tamen patet habere in se erroris temeritatem. Unde et illa tertia opinio, quæ posuit hoc, ab Alexandro reprobata est, nec immerito, quia veritati illius unionis repugnat. Hoc enim dicit fides recta, quod divina natura et humana unitæ sunt in unam personam : ergo Deus dicitur de Christo tanquam de proprio supposito, et homo similiter. Sed homo, cum prædicatur de aliquo sicut de proprio supposito, substantialiter prædicatur, et signat ipsum de quo dicitur esse aliquam substantiam : et ideo ex fidei fundamento necessario sequitur, quod sit aliquid secundum quod homo. Unde rationes concedendæ sunt, quæ ad hoc inducuntur.

1 et 2. Ad illud quod objicitur in contrarium de auctoritate Apostoli et Augustini, jam patet responsio ex his quæ jam dicta sunt. Nam etsi homo habeat aliquo pacto modum habitus, non tamen habet omnino. Licet enim humanitas adveniat jam completo, nihilominus substantificatur in illo tanquam in proprio suo supposito, quia Dei Filius, qui est suppositum divinæ naturæ per naturam, fecit se suppositum humanæ naturæ per gratiam.

3. Ad illud quod objicitur, quod accidens est quod advenit jam completo, dicendum quod etsi assimiletur in hoc quod advenit jam completo, non tamen omnino, quia accidens omnino adjacet etiam extrinsecus, et dicit modum adhærendi; sed humana natura sic advenit illi personæ, quod non adjacet extrinsecus : nec dicit modum inhærendi, sed ipsius hypostasis substantiam et naturam.

Denominatio quadruplex.

4. Ad illud quod opponitur, quod prædicatur denominative, dicendum quod prædicatio denominativa potest esse quatuor modis : per modum inhærentiæ, ut cum dicitur : « Iste est albus ; » per modum transmutationis, ut cum dicitur : « Petrus est dealbatus ; » per modum possessionis, ut cum dicitur : « Asinus Socratis; » et per modum unionis, ut cum dicitur : « Ferrum ignitum, » id est igni unitum, et : « Corpus animatum, » id est animæ unitum. Cum ergo dicitur : « Prædicatio denominativa est accidentis, » dicendum quod verum est, quando est per modum inhærentis; non autem est verum, si semper intelligatur de prædicatione denominativa secundum alios modos. Cum autem dicitur : « Christus est humanatus, » non est ibi prædicatio per modum inhærentis, sed per modum unionis et relationis : et ideo non sequitur quod humana natura sit accidens : nec sequitur ex hoc, quod persona divina sit mutata, quia quamvis mutatio absoluta in accidente absoluto ponat mutationem in subjecto, introductio tamen ipsius relationis in esse potest esse ex mutatione facta in altero extremo.

5. Ad illud quod objicitur, quod impossibile est diversa genera prædicari de eodem substantialiter, dicendum quod verum est de illis generibus, quæ habent oppositionem et distinctionem, sicut sunt genera creatarum rerum : non sic autem est de divina natura, et humana : quia cum humana sit omnino passibilis, et in omnimoda obedientia, nihil impedit quod humana natura et divina sic concurrant in unam personam, quod de eadem persona prædicetur Deus essentialiter, et per naturam, et de illa eadem prædicetur homo essentialiter propter unionem gratuitam, per quam Deus, sicut potuit et voluit, se fecit suppositum naturæ humanæ : quod quidem sic fuit sibi facile, sicut facile est homini sibi indumentum sumere : imo multo facilius, si consideretur ejus summa potentia, et creaturæ obedientia.

6. Ad illud quod objicitur, quod Deus et homo habent diversas diffinitiones, dicendum quod non sunt diversæ, ita quod non possint concurrere in suppositum unum, si Deus facere velit illud, pro eo quod multo magis pendet et indiget humana natura respectu divinæ personæ, quam aliquod acci-

dens respectu substantiæ. Non est ergo Deo impossibile, imo valde credibile, et possibile, imo verum quod Dei Filius fecit se in natura humana in incarnatione personam, et hypostasim, et suppositum : et qui hoc intelligit, manifeste videt quæ istarum trium opinionum magis accedit ad explicandum incarnationis sacramentum. Nam tertia opinio, quæ negat Christum aliquid esse secundum quod homo, negat etiam personam Filii hypostasim esse humanæ naturæ, simpliciter recedit a veritate. Prima vero opinio, quæ dicit in Christo duo esse supposita, a veritate deviat. Media vero opinio, quæ dicit unam personam, sive hypostasim, duabus naturis esse suppositam, veritatem dicit. Unde omnes doctores communiter tenent hodie opinionem mediam, ut loco ejus quod dicebat illa opinio unam personam ex duabus naturis esse compositam, nunc dicatur una persona duabus naturis esse supposita, non mutando sensum, sed verba, quæ multum sunt in tali materia observanda. Ex his ergo quæ dicta sunt, colligi potest, quæ sit prædictarum opinionum diversitas, et in qua earum sit major probabilitas veritatis, etc.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de qualitate et nobilitate illius unionis, ex qua consurgit diversitas istarum trium opinionum; circa quam quæruntur tria : primo quæritur de illa beatissima unione quantum ad terminum ; secundo vero quæritur de ipsa quantum ad modum ; tertio vero quæritur de eadem quantum ad gradum.

QUÆSTIO I.

An unio duarum naturarum sit terminata ad unitatem personæ [1].

De illa unione quantum ad terminum; et quæritur utrum terminata sit ad unitatem personæ, an non. Et quod sic, videtur [2] : *Ego principium, qui et loquor vobis* : sed *ego* est pronomen demonstrativum : ergo certam demonstrat personam; et *qui* est nomen relativum : ergo et eamdem refert personam : ergo una erat persona, quæ erat principium, et quæ loquebatur : sed principium erat secundum divinam, et loquebatur secundum humanam naturam : ergo unio illa ad unitatem personalem videtur esse terminata. Fundam.

Item Filius Dei est unitus humanæ naturæ : sed Filius Dei non distinguitur a Patre nisi in persona : ergo necesse est illam unionem habere pro termino unitatem personalem.

Item unio est via ad aliquam unitatem : ergo si non sit illa unio frustra, ad aliquam unitatem pervenit : sed non perduxit ad unitatem naturæ, quia nec divina natura potest fieri humana, nec e converso : nec ex his potest fieri tertia : ergo necesse est quod unio illa terminetur ad unitatem personæ.

Item, quando aliqua duo uniuntur, quorum unum prædominatur alteri, prædominans trahit ad se illud, cui prædominatur. Sed Dei Filius unitus est humanæ naturæ, cui per omnia prædominatur : ergo traxit eam ad propriam unitatem : sed non traxit eam ad unitatem naturalem, sicut prius ostensum est : ergo traxit ad unitatem personalem.

Sed contra : 1. Æternum non potest esse terminus rei temporalis : sed unitas personalis Filii Dei est æterna ; unio vero fuit temporalis : ergo illa unio non poterat terminari ad unitatem personalem. Ad opp.

2. Item nihil unum et idem est medium, et extremum, et terminus in eadem actione : sed personæ unitas in illa unione habet rationem extremi : ergo non videtur quod habeat rationem termini.

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. II, art. 2 et 3 ; et III *Sent.*, dist. VI, q. I, art. 1; et IV *contra Gent.*, c. 34, 37 et 38; et Quolib. IX, q. II, art. 1 et 3; Ægid., Rom., III *Sent.*, dist. VI, q. II ; Richardus, III *Sent.*, dist. VI, q. I, art. 2 ; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. VI, q. IV. — [2] *Joan.*, VIII, 25.

3. Item æqualis simplicitatis et dignitatis est persona divina, sicut et natura : sed propter dignitatem et simplicitatem illius naturæ, unionem illam impossibile est terminari ad unitatem naturæ : ergo impossibile est terminari ad unitatem personæ.

4. Item sicut divinæ naturæ respondet persona increata, sic humanæ naturæ respondet persona creata : ergo cum terminus unionis æqualiter se habeat ad extrema, et unio illa non possit terminari ad unitatem personæ creatæ, pari ratione videtur quod non valeat terminari ad unitatem personæ increatæ : ergo simpliciter est verum quod unio illa non terminatur ad unitatem personæ.

CONCLUSIO.

Duarum naturarum in Christo unio terminata est ad personæ unitatem, non autem ad naturæ unitatem.

Resp. ad arg. Dicendum quod quædam est unio in qua est unius unibilis in naturam alterius conversio; et hoc est, quia unius est ad alterum repugnantia et prædominantia, sicut si gutta aquæ uniatur amphoræ vini. Quædam vero est unio in qua est utriusque unibilis alteratio, et tertiæ naturæ productio; et hoc quia est ibi repugnantia, et non excellens prædominatio, sicut uniuntur elementa ad constituenda corpora mixta. Quædam vero est unio in qua non est unitorum transmutatio, sed tertiæ naturæ constitutio; et hoc est quia unibilia non habent repugnantiam, sed habent mutuam dependentiam, sicut uniuntur corpus et anima ad constitutionem hominis. Quædam vero est unio in qua nec est transmutatio, nec tertiæ naturæ constitutio, sed unum unibilium fundatur tantum in altero; et hoc est quia nec est ibi repugnantia, nec essentialis dependentia mutua, est tamen excellens prædominatio : sicut quando arbor una inseritur stipiti alterius arboris, tunc utraque arbor servat naturam propriam, et tamen una arbor substantificatur in stipite alterius arboris, ita quod unus est stipes utriusque. Hoc tantum quarto unionis genere habet uniri natura divina humanæ : quia enim nulla est repugnantia inter naturam divinam et humanam, ideo nulla est ibi transmutatio, nec e converso. Quia vero non est mutua dependentia, non est tertiæ naturæ constitutio. Sed quia est ibi alterius, scilicet divinæ naturæ prædominatio, necesse est quod divina natura humanam naturam trahat ad unitatem. Sed ad unitatem naturæ non potest trahere sine transmutatione et conversione : necesse est ergo quod eam trahat ad unitatem personæ, et una et eadem hypostasis sit divinæ naturæ et humanæ, ut quasi humana natura fundetur, et substantificetur in divino stipite. Et ideo multum assimilatur ista unio ei unioni, quæ est per insertionem. Propter quod etiam fortassis dicit beatus Jacobus[1] : *In mansuetudine suscipite insitum verbum.* Concedendum est ergo, quod illa unio terminatur ad unitatem personæ.

1. Ad illud quod objicitur, quod unitas illius personæ est æterna, dicendum quod sicut persona nominat ipsum suppositum in comparatione ad naturam cui subjicitur, sic et dignitas personæ attendenda est respectu naturæ : potest ergo persona illa comparari ad illam naturam divinam : et sic ejus dignitas et unitas est æterna. Potest etiam comparari ad naturam divinam pariter et humanam : et sic connotat aliquid temporale : et ratione illius connotati dicitur esse terminus unionis. Illa enim unio non fecit ut illa persona esset, vel una esset; sed fecit quod persona, quæ erat una in natura simplici, esset una in natura duplici.

2. Ad illud quod opponitur, quod « unitas personalis est extremum, ergo non est terminus; » dicendum quod secundum unam comparationem quam habet, videlicet ad divinam naturam, est extremum; secundum autem comparationem quam habet ad humanam naturam, est unionis terminus, quia per illam unionem factum est ut persona

[1] *Jac.*, I, 21.

Verbi esset homo. Secundum autem comparationem quam habet ad utramque naturam, tenet rationem medii : nihil autem impedit unum et idem diverso respectu habere comparationem medii, et extremi, et termini : et per hunc quidem modum in proposito intelligendum est.

3. Ad illud quod opponitur, quod propter summam simplicitatem divinæ naturæ ipsa non potest uniri humanæ naturæ in unitatem naturæ, dicendum quod non est simile, quia plures naturas in unam naturam cedere repugnat simplicitati naturæ : sed plures naturas uniri in unitatem personæ non repugnat simplicitati personæ duplici ex causa. Una quidem est, quia sicut plures personæ possunt esse in una natura, ita quod non impediunt naturæ simplicitatem, sic plures naturæ in una persona. Alia vero ratio est, quia persona divina potest fieri suppositum humanæ naturæ sola relatione humanæ naturæ ad ipsam : quæ quidem relatio nihil ponit novum circa personam Verbi, sed solum in natura assumpta : et ideo unio naturarum unitati personæ non repugnat : non sic autem est quando unio terminatur ad unitatem naturæ, ubi non solum notatur esse respectus, sed etiam notatur convenientia fieri in forma : et hoc non potest fieri sine compositione, sive transmutatione aliqua.

4. Ad illud quod opponitur, quod unio illa non potest terminari ad unitatem personæ creatæ, dicendum quod non est simile, quia divina natura non potest substantificari in persona creata. Quod enim substantificatur in aliquo, minus habet de stabilitate, quam illud in quo substantificatur : et ideo quia veriori modo est ens, et per se stans natura divina, quam humana, ideo humana natura potest uniri divinæ personæ, quamvis divina natura non possit uniri naturæ creatæ : et ideo potest fieri unio in unitatem personæ increatæ, quamvis non possit fieri unio in unitatem personæ creatæ. Est et alia ratio, quia persona semper habet denominari a digniori proprietate : et ideo divina natura, et humana, in unam concurrunt hypostasim. Et cum semper necesse sit divinam naturam excellere dignitate, non potest fieri unio in unitatem personæ creatæ, licet possit fieri unio in unitatem personæ increatæ. Et ideo patet quod non est simile quod assumit pro simili, sed valde dissimile.

QUÆSTIO II.

An modus unionis duarum naturarum sit singularis, vel aliquis reperiatur ei consimilis [1].

De illa unione quantum ad modum; et quæritur utrum modus illius unionis sit singularis, an reperiatur aliquis unionis modus ei consimilis. Et quod sit singularis, videtur auctoritate ipsius Algazelis in sua *Metaphysica*, ubi ponit modos unionis. Ibi enim dividit unum in unum simpliciter, et unum secundum quid. Unum simpliciter dividit in tres differentias : primo in unum in quo non est multitudo nec actu, nec potentia, ut punctus et unitas ; secundo in unum in quo non est multitudo actu, quamvis sit potentia, sicut est linea ; tertio in unum in quo est multitudo actu et potentia, ut lectus et membrum, in quibus sunt actu multa. Unum autem secundum quid in quinque differentias habet dividi, videlicet in unum genere, ut est homo, et bos ; in unum specie, ut Socrates (*a*), et Plato ; in unum accidente, ut est nix, et cerussa ; in unum proportione, ut auriga, et nauta ; in unum subjecto, sicut dulce, et album in aliqua substantia una. Sed nullo istorum modorum, ut patet discurrenti per singula, est illa unio quæ est in Christo : ergo videtur quod modus illius unionis excedat omnes unionis modos. Fundam.

Item hoc ipsum videtur auctoritate Aris-

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. II, art. 4 ; et III *Sent.*, dist. VI, q. II, art. 3 ; Richard., III *Sent.*, dist. VI, art. 3, q. II ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. VI, q. V.

(*a*) *Cæt. edit.* Sortes.

totelis, qui[1] dividit unum in *prima philosophia* in unum per se, et in unum per accidens. Unum per accidens dicitur sicut accidens in suo subjecto, vel sicut duo accidentia in uno subjecto. Unum autem per se dicitur novem modis, scilicet continuatione, quorum terminus unus; unum specie, vel forma, ut Socrates (*a*) et Plato in homine; unum genere, ut homo, et bos in animali; unum diffinitione, ut illa quæ habent eamdem diffinitionem, vel quorum unum est diffinitio alterius; unum indivisibilitate, ut punctus; unum numero, ut singulare; unum simplicitate, ut essentia, vel universale; unum totalitate, vel perfectione, ut circulus; unum proportione, ut auriga, et nauta; unum materia, ut omnia corporalia. Sed nullo istorum modorum est unio in persona in Christi : ergo videtur quod sit unio modo singulari et proprio.

Item hoc ipsum videtur auctoritate Bernardi, *ad Eugenium*, in libro quinto [2], ubi distinguit unum novem modis, ubi ait sic : « Est unitas collectiva, ut videlicet multi lapides faciunt unum acervum. Est unitas constitutiva, ut cum multæ partes unum totum constituunt. Est unitas conjugativa, qua (*b*) fit, ut duo jam non duo, sed una caro sunt. Est unitas nativa, qua anima et carne unus homo nascitur. Est unitas potestativa, qua homo virtutis non instabilis, non dissimilis, sed unus sibimet nititur inveniri. Est unitas consentanea, ut cum per charitatem multorum hominum est cor unum, et anima una. Est unitas votiva, cum anima omnibus votis Deo adhærens unus spiritus est cum eo. Est unitas dignativa, qua limus noster a Deo Verbo in unam assumptus est personam. » Est et postremo unitas Trinitatis, de qua ipse Bernardus subdit[3] : « Verum, et quid sunt ad illud unum ? » Ergo si unitas ista, qua Verbum Dei unitum est carni, speciali differentia dicitur unitas dignativa, videtur ergo quod unio prædicta singularem modum habeat.

Item hoc ipsum videtur auctoritate prophetici verbi; dicitur enim[4] : *Novum faciet Dominus super terram, mulier circumdabit virum;* hoc, inquam, dicitur de illa unione creata : sed non esset novum, si simile haberet : videtur ergo quod inter omnes uniones sit unio ista singularis.

Sed contra[5] : *Erunt duo in carne una : sacramentum hoc magnum est : ego autem dico, in Christo et in Ecclesia;* Glossa : « Quia Christus, qui Deus erat apud Patrem, per quem et facti sumus, factus est per carnem particeps noster, ut illius capitis corpus essemus... » Ergo videtur quod unitas illa, quæ est Verbi ad carnem, sit consimilis illi, quæ est viri ad uxorem : non ergo est unitas singularis. Ad opp.

2. Item illa unitas, qua Verbum est unitum carni, est unitas personalis, sicut supra[6] ostensum est : sed unitas illa, qua anima unitur carni, quæ est unitas nativa, est unitas personalis : ergo videtur quod illa unitas communicet cum aliis creaturis.

3. Item unitas illa, qua Deus unitur carni, est ex summa potestate Dei; unde in quadam sequentia : *Potestate, non natura, fit Creator creatura :* ergo videtur quod illa sit unitas potestativa : sed ille modus competit, et reperitur in creatura : ergo, etc.

4. Item aut illa unio, qua divinitas unitur humanitati, est naturalis, aut gratuita : si naturalis, ergo continetur sub naturalibus unitatibus illis, quæ a Philosopho assignantur; si gratuita, ergo cum unitas gratuita sit unitas votiva, sicut dicit Bernardus[7], videtur quod iste modus unitatis divinæ non faciat specialem unitatis differentiam.

[1] Arist., *Metaph.*, lib. V, cont. 7 et deinceps; lib. X, cont. 1. — [2] Bern., *de Consider.*, lib. V, post med. — (*a*) *Cæt. edit.* Sortes. — (*b*) *Item* quo.

[3] *Ibid.* — [4] *Jerem.*, XXXI, 22. — [5] *Ephes.*, v, 31, 32. — [6] Quæst. præced. — [7] Bern., *de Consid.*, lib. V, post med.

CONCLUSIO.

Unio duarum naturarum in personæ unitate superexcellit omnem naturalem rationem, et supernaturalis dicitur.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut nulla creatura perfecte Deo assimilatur, sed quodam modo est similis, quodam modo dissimilis, et ubi in uno creatura habet similitudinem, frequenter in alio habet dissimilitudinem; per hunc modum intelligendum est circa hanc sacratissimam unionem. Si enim loquamur de ipsa quantum ad ejus speciales conditiones sigillatim acceptas, sic potest habere convenientiam cum modis unitatum in creaturis repertis. Si autem loquamur quantum ad collectionem suarum proprietatum, sic dicit modum unitatis singularis, et hoc patet sic : In hac enim unione est considerare distantiam unibilium, unionis principium, unionis terminum, et unitorum vinculum : quantum ad distantiam unibilium, qua unitur Creator creaturæ, convenit cum unitate votiva; quantum ad unionis principium, convenit cum unitate potestativa, quia talis unitas est ex divina virtute, et mera gratia; quantum autem ad unionis terminum, convenit cum unitate nativa, quæ quidem terminatur ad unitatem personæ; quantum autem ad unionis vinculum, convenit cum unitate conjugativa, in qua est vinculum perpetuum, et individua copula; quantum autem ad omnes conditiones simul collectas, nullum modum habet unitatis sibi consimilem, quia superexcedit omnem naturam, et omnem aliam gratiam communem, videlicet quod divina natura et humana uniantur in unam personam indissolubiliter per Dei potentiam. Et ideo concedendum est quod talis unio superexcellit omnem considerationem philosophicam : nec mirum, quia ad ipsam vix pertingit ratio per fidem elevata. Et ideo Bernardus secundum istam unionem assignavit specialem unitatis differentiam, vocans eam unitatem dignativam. Concedendæ sunt ergo rationes, quæ sunt ad istam partem.

1. Ad illud ergo quod opponitur in contrarium, quod similis est unioni conjugativæ, jam patet responsio, quia etsi sit similitudo quantum ad vinculum, non tamen est similitudo quantum ad terminum, vel distantiam unibilium.

2. Ad illud quod opponitur, quod similis est unitati nativæ pro eo quod est unio in persona, dicendum quod etsi sit similitudo quantum ad terminum, non tamen quantum ad vinculum, vel distantiam unibilium.

3. Ad illud quod opponitur, quod est similis unitati potestativæ, dicendum quod etsi sit similitudo quantum ad principium, quia utraque est ex virtute divina, dissimilitudo est tamen quantum ad terminum, et quantum ad vinculum.

4. Ad illud quod objicitur, quod est similis unitati votivæ, cum sit per gratiam, dicendum quod est alia gratiæ differentia, qua anima unitur Deo per charitatem perfectam, et qua natura humana unitur Verbo in unitatem personæ : nec solum quantum ad hoc est differentia, sed etiam quantum ad vinculum, et quantum ad terminum : et ideo ista unio facit singularem modum. Si autem quæratur sufficientia unitatum modorum assignatorum, dicendum quod ista quæstio alibi habet suum locum, et singula suis locis tractanda sunt. Illorum tamen novem modorum unitatum, quos Bernardus assignat, potest sic sumi sufficientia. Est enim unitas naturalis, et gratuita, et unitas super utramque constituta. Unitas autem naturalis est in quadruplici differentia : quædam enim est per aggregationem rerum differentium distinctarum, sicut unitas collectiva; quædam est per colligationem (*a*) rerum formaliter differentium, sive partium heterogenearum, et sic est unitas constitutiva; quædam per conjunctionem differentium sexu, operatione convenientium, et sic est unitas conjugativa; quædam per unio-

Unitatum sufficientia.

(*a*) *Cæt. edit.* collegationem.

nem differentium naturarum in unionem concurrentium, et sic est unitas nativa. Unitas autem gratuita similiter quatuor habet differentias : aut enim est unitas ejusdem animæ ad se secundum statuum diversitatem, et sic est potestativa; aut multorum hominum ad invicem secundum charitatem, et sic est unitas consentanea; aut animæ ad Deum per voluntatis conformitatem, et sic est unitas votiva; aut humanæ naturæ ad divinam secundum personæ unitatem; et sic est unitas dignativa. Unitas autem super utramque constituta, videlicet super naturalem et gratuitam, est una sola, videlicet unitas Trinitatis : quam quidem unam esse decet solam, ut in ea sit status omnium unitatum.

QUÆSTIO III.

An unitas, quæ est in Christo, quantum ad gradum excedat omnes unitates creatas [1].

Fundam. Utrum illa unitas quantum ad gradum excellat omnes unitates creatas; et quod sic, videtur primo auctoritate Bernardi *ad Eugenium :* « Inter omnia quæ vere dicuntur unum, arcem tenet unitas Trinitatis. » Secundo illa præcellit, qua tres substantiæ in Christo sunt una persona : ergo unitas, qua Christus est unus, omnes unitates creatas excellit.

Item tanto magis aliqua uniuntur, quanto inseparabilius sunt unita : sed naturæ illæ in Christo uniuntur tanta inseparabilitate, qua major esse non potest : ergo videtur quod unitas illa, ad quam terminatur unio illa, maxima sit inter omnes unitates creatas.

Item tanto magis aliqua uniuntur, quanto magis communicant sibi suas proprietates et idiomata : sed in Christo est perfecta idiomatum communicatio : ergo videtur quod ad summam unionem terminetur illa unio.

Item unio illa terminatur ad unitatem in persona : persona autem illa est persona Verbi : sed persona Verbi in simplicitate et nobilitate in infinitum excellit omnem unitatem creatam : ergo videtur similiter quod illa unitas, ad quam terminatur unio dignativa.

Sed contra : 1. Quæ maxime distant, sunt minime unibilia; et quæ minime sunt unibilia, minime faciunt unum : sed talia sunt divinitas et humanitas : ergo videtur quod unio, quæ est in Christo, terminetur ad gradum unitatis infimum. Ad opp.

2. Item quanto aliquid ex paucioribus constat, tanto magis est unum : sed in Christo reperitur major naturarum pluralitas, quam sit sub cœlo : ergo videtur quod unitas illa infimum teneat unitatis locum.

3. Item magis est unum quod est unum in natura et persona, quam quod est in persona tantum : sed quilibet homo unitatem habet in persona et natura; Christus autem unitatem habet in persona tantum, non in natura : ergo major unitatis perfectio reperitur in quolibet homine, quam in Christo.

4. Item magis est unum quod non est multiplicabile nec multiplicatum, quam quod est multiplicabile et multiplicatum : sed unitas et punctus habent unitatem, quæ nec est multiplicabilis, nec multiplicata; in Christo autem reperitur naturarum multitudo et differentia : ergo videtur quod in Christo sit unitas minima.

CONCLUSIO.

Unitatem (a) quæ est in Christo omnem creatam unitatem superexcedere est fatendum, cum sit omnium unitatum summa.

Resp. ad arg. Dicendum quod est loqui de unitate qua aliqua dicuntur unum per convenientiam in natura, et est loqui de unitate qua aliqua dicuntur unum per convenientiam in persona. Si enim loquamur de unitate qua aliqua dicuntur unum per con-

[1] *Cf.* S. Thomas, p. III, q. II, art. 9; et III *Sent.*, dist. V, q. I, art. 1; et IV *contra Gent.*, c. XLI; Richardus, III *Sent.*, dist. VI, art. II, q. IV; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. VI, q. ult.

(a) *Cæt. edit.* Unitas.

venientiam in natura, sic est dicere quod in Christo talis unitas quodam modo est nulla, quodam modo est magna, quodam modo est parva, quodam modo est summa. Si enim comparemus divinam naturam ad humanam, sic in Christo nulla est unitas naturæ, pro eo quod istæ duæ naturæ non possunt simul in unam concurrere naturam. Si autem loquamur de natura Christi ex parte corporis, sic parva est unitas propter partium multiplicitatem. Si autem loquamur de unitate quantum ad animam, sic est in eo unitas magna propter animæ simplicitatem. Si autem loquamur de eo quantum ad divinam naturam, sic summa est in eo unitas propter illius naturæ simplicitatem excellentissimam. Quantum ergo ad unitatem naturæ, secundum diversas considerationes est in Christo unitas summa, unitas nulla, unitas parva, unitas magna : sic enim decet reperiri in eo, qui est super omnia exaltatus, et infra omnes humiliatus. Si vero fiat sermo de unitate qua aliqua dicuntur unum per convenientiam in persona, sic, simpliciter loquendo, unitas illa, quæ est in Christo, unitas est super omnes unitates suprema. Et hoc quadruplici ex causa, videlicet propter illius personæ simplicitatem, propter unibilium dignitatem, propter unitorum inseparabilitatem, et propter unionis singularitatem : propter personæ simplicitatem, quia unio est in persona Verbi, quæ quidem est simplicissima; propter unibilium dignitatem, quia tam natura assumens, quam assumpta, inter cætera, quæ sunt, habet excellentiam; propter inseparabilitatem, quia tanto vinculo fortificata est illarum naturarum unio, ut nunquam fiat, nec possit fieri separatio : natura enim illa inter ceteras naturas adhæsit æterno Verbo, quo portatur, et sustentatur omne quod est sub Deo; propter singularitatem, quia nunquam ulla unio fuit huic unioni similis : hæc enim fuit excellentissimæ dignationis : et ideo nomen dignitatis et dignationis sibi appropriat, ut dicatur unitas dignativa. Et quoniam cum de unitate Christi loquimur, ad quam unio terminatur, est sermo de unitate personæ, non de unitate naturæ; ideo simpliciter concedendum est unitatem, quæ est in Christo, omnem unitatem creatam superexcedere. Unde etiam concedendæ sunt rationes ad hanc partem inductæ.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod quæ maxime distant, minime sunt unibilia, dicendum quod Deus ab omni creatura maximam habet differentiam in natura; quantum tamen ad influentiam, et creaturæ sustentationem, maximam habet approximationem : et ideo maxima potest esse unitas inter Creatorem et creaturam, quamvis naturalis unitas nulla intercidat.

2. Ad illud quod objicitur, quod magis est unum illud quod ex paucioribus constituitur, dicendum quod verum est de illa unione cujus unitas resultat ex partium constitutione : unitas autem, quæ est in Christo, ex partium constitutione non resultat; et quamvis sit in eo naturarum pluralitas, non tamen sequitur quod sit in eo unitas diminuta.

3. Ad illud quod objicitur, quod magis est unum, quod est unum in persona et natura, dicendum quod verum est, quando unitas personæ sequitur unitatem naturæ; tunc enim compositio in natura facit compositionem in persona : non sic autem est in proposito, quia unitas personæ in Christo antecedit unitatem naturæ assumptæ, ita quod nullam inducit compositionem natura assumpta, sicut ostensum fuit supra[1].

4. Ad illud quod objicitur, quod magis est unum quod non est multiplicabile, etc., dicendum quod verum est de illa unitate et multiplicatione, quæ habent aliquam oppositionem; minuitur enim oppositum, cum suo opposito permiscetur : non sic autem est in proposito, quia, ut sæpe dictum est[2], multiplicitas in natura non repugnat unitati in persona. Et sic patet responsio ad omnia quæsita.

[1] Dist. I, art. 1, q. I, et dist. V, art. 2, q. I.— [2] Dist. VI, art. 1, q. I.

DISTINCTIO VII

OSTENDIT QUALITER SECUNDUM VARIAS OPINIONES RECITATAS DISTINCTIONE PRÆCEDENTI DE MODO UNIENDI DIVINAM ET HUMANAM NATURAM, DETERMINARI HABEANT HUMANÆ LOCUTIONES.

Positis sententiis prolatisque testimoniis, intelligentias propositarum locutionum exequitur secundum singulas sententias, et prius secundum primam.

Secundum primam vero dicitur Deus factus homo, et homo factus Deus, quia Deus cœpit esse quædam substantia rationalis, quæ ante non fuerat : et illa substantia cœpit esse Deus, et hoc gratia, non natura vel meritis habuit. Unde recte dicitur Christus, in quantum homo, prædestinatus esse Filius Dei. Huic autem sententiæ opponitur : Si illa substantia cœpit esse Deus, et Deus illa ; quædam ergo substantia est Deus, quæ non semper fuit Deus : et quædam substantia est Deus, quæ non est divina substantia : et Deus est aliquid, quod non semper fuit. Quod et illi concedunt Origenis testimonio innitentes, qui ait[1] : « Factus est sine dubio id quod prius non erat»; sed addidit, « secundum carnem : secundum Deum vero erat prius, et non erat quando non erat. » Aliis quoque pluribus modis illi sententiæ potest opponi, quibus supersedemus, exercitationis studium lectori relinquentes, et ad alia properantes.

Hic explanat secundam sententiam, et earumdem locutionum sensus.

In secunda vero sententia hujus distinctionis talis videtur ratio, ut cum dicitur : « Deus factus est homo , » intelligatur cœpisse esse subsistens ex duabus naturis, vel tribus substantiis; et e converso homo factus est Deus, quia subsistens in duabus naturis cœpit esse Deus; vel potius homo factus est Deus, et e converso dicitur, quia Deus assumpsit hominem , et homo assumptus est a Deo. Unde Augustinus dicit in libro *de Trinitate*[2] : « Talis fuit illa susceptio, quæ hominem faceret Deum, et Deum hominem. » Variatur autem intelligentia, cum dicitur : « Deus est homo, et homo est Deus ; » dicitur enim Deus esse persona subsistens in duabus et ex duabus naturis; et persona subsistens in duabus et ex duabus naturis dicitur esse Deus, id est Verbum, vel natura divina. Potest enim prædicari persona simplex, vel natura de persona composita. « Non est autem, ut ait Joannes Damascemus[3], idem dicere naturam, vel personam. »

Ex quo sensu dicunt Christum prædestinatum.

Isti dicunt Christum prædestinatum in quantum est homo, id est, in quantum est subsistens ex duabus substantiis, scilicet anima et carne. Nam in quantum ad naturam divinitatis, non est ipse prædestinatus. Non in quantum ergo in ea, vel ea subsistit, prædestinatus est : sed in quantum subsistit in aliis duabus substantiis, id est, in anima et carne,hoc est, in quantum est homo.

Exponuntur auctoritates primæ, quæ isti videntur obviare sententiæ.

Determinant etiam auctoritates, quæ primæ conveniunt sententiæ, et huic videntur contradicere, ut cum legitur : « Homo ille assumptus est a Verbo in singularitate personæ, vel factus una persona cum Verbo ; » de humana natura intelligatur, quæ Verbo unita est in singularitate personæ, id est, ita quod eadem persona, quæ prius erat, et simplex erat, sine incremento numeri personarum etiam immutata permansit, licet composita. Compositionis vero hujus aliam dicunt esse rationem, quam sit in aliis

[1] Orig., *in Epist. ad Rom.*, c. 1. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. I, c. XIII, n. 28. — [3] Damasc., *de Orthod. Fide*, lib. III, c. III, circa med.

hominibus ; quia hujus ex tribus, aliorum ex duabus substantiis est compositio. Negant quoque naturam humanam esse personam vel Dei Filium : et sicut unum eumdemque dicunt esse hominem et Deum, et filium hominis, et Filium Dei ; ita unum et idem, non aliud et aliud, sicut nec alium et alium.

Quædam ponit quæ præmissis videntur adversari

Sed his videntur adversari quæ subditis continentur capitulis. Ait enim Augustinus *super Joannem*[1] : « Aliud est Verbum Dei, aliud homo : sed Verbum caro factum est, id est, homo : non itaque alia Verbi, alia est hominis persona, quoniam utrumque est Christus una persona. » Idem *contra Felicianum*[2] : « Aliud Dei Filius, aliud hominis filius : sed non alius. » Item : « Dei Filius aliud de Patre, aliud de matre. » Idem in libro primo *de Trinitate*[3] : « Cum Filius sit et Deus, et homo : alia substantia Deus, et alia homo. »

Qualiter his respondeant

Hæc autem in hunc modum determinant : quia cum dicitur : « Aliud Verbum Dei, aliud homo, sive alia substantia Deus, alia homo, » alterius naturæ significatur Christus esse, in quantum est homo, et alterius, in quantum est Deus : et aliud natura, qua est homo; aliud natura, qua est Deus. Ut enim ait Joannes Damascenus[4] : « Inconverse et inalterabiliter unitæ sunt ad invicem naturæ, neque divina distante a propria simplicitate, neque humana aut conversa in deitatis naturam, aut in non existentiam mutata, neque ex duabus una facta composita natura. Composita enim natura neutri earum, ex quibus componitur naturis, homousia, id est consubstantialis esse potest, ex alteris perficiens alteram, ut corpus ex quatuor elementis compositum, nec ignis nominatur, nec aer, nec terra, nec aqua, nec horum alicui homousion dicitur. Si ergo secundum hæreticos[5] Christus unius compositæ naturæ post unionem extitit, ex simplici natura conversus est in compositam, et neque Patri simplicis naturæ existenti, neque matri est homousios : et neque Deus, neque homo denominabitur, sed Christus solum : et erit hoc nomen, scilicet *Christus*, non personæ ipsius natura, sed unius secundum ipsos compositæ naturæ. Nos autem Christum non unius compositæ naturæ dogmatizamus, et hoc nomen, scilicet *Christus*, personæ dicimus non monotropos, id est, uno modo dictum ; sed duarum naturarum esse significativum, scilicet deitatis et humanitatis. Ex deitate autem et humanitate Deum perfectum, et hominem perfectum, eumdem et esse et dici ex duabus et in duabus naturis confitemur. Sic ergo dicitur aliud esse Filius Dei, aliud filius hominis, quia alterius est substantiæ, vel naturæ, in quantum est Filius Dei, et alterius, in quantum est filius hominis ; non quod ipse Filius Dei, et hominis, sit duo illa diversa, id est, duæ diversæ naturæ.

Auctoritate confirmat determinationem.

Aperte enim Hilarius in nono libro *de Trinitate* ait[6] : « Cum non aliud sit filius hominis, neque aliud Filius Dei : Verbum enim caro factum est : et cum ille qui Filius Dei est, ipse et hominis sit filius; requiro quis in hoc filio hominis glorificatus sit. » Evidenter dicit non aliud esse Filium Dei, et aliud filium hominis : ex quo præmissa roboratur, et approbatur determinatio.

Alia etiam verba

Quod etiam dictum est : « Utrumque Christus est, et una persona, » movere potest lectorem, sicut et illud quod Augustinus dicit in primo libro *de Trinitate*[7] : « Quia forma

[1] Aug., *in Joan. Evang.*, tr. LXIX, n. 3.— [2] Id., *contra Felic.*, c. XI et XII. — [3] Id., *de Trinit.*, lib. I, c. X, n. 20. — [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. III.— [5] Scilicet Nestorium et Eutychen. — [6] Hilar., *de Trinit.*, lib. IX, in med. — [7] Aug., *de Trinit.*, lib. I, c. VII, n. 14.

auctoritatum annotat ut determinet. Dei formam servi accepit, utrumque Deus, utrumque homo. Sed utrumque Deus, propter accipientem Deum, et utrumque homo, propter acceptum hominem. » Et illud quod idem ait in libro *de Bono Perseverantiæ*[1] : « Qui fidelis est, in eo veram naturam humanam credit suscipiente Deo Verbo ita sublimatam, ut qui suscepit, et quod suscepit, una esset in Trinitate persona, assumptione illa ineffabiliter faciente personæ unius in Deo et in homine veritatem. » Si autem qui suscepit, et quod suscepit, una est persona ; ergo natura humana cum Verbo est una persona. Sed hæc omnia ex tali sensu dicta fore tradunt, ut utrumque dicatur esse Christus, et una persona, quia in utroque unus Christus et una persona subsistit. Ita etiam susceptum cum suscipiente dicitur una persona, quia susceptum suscipienti est sociatum in unitate personæ, id est ita quod unitas personæ permansit, non ita ut caro et anima sint unus Deus : quia, ut ait Hieronymus[2], Verbum est Deus, non caro assumpta. » Et Ambrosius, in libro tertio *de Spiritu sancto* ait[3] : « Aliud est quod assumpsit, et aliud quod assumptum est. »

Hic quamdam ponit auctoritatem, quæ multum videtur huic sententiæ opposita. Est autem et aliud quod huic sententiæ plurimum videtur obviare. Ait enim Augustinus in libro tertio *contra Maximinum*[4] : « Christus una persona est, geminæ substantiæ, quia et Deus est et homo est. Nec tamen Deus, vel homo pars hujus personæ dici potest : alioquin Filius Dei Deus, antequam susciperet formam servi, non erat totus, et crevit, cum homo divinitati ejus accessit. » Ecce Deum dicit non esse partem illius personæ. Unde videtur illa persona non constare Deo et homine. Ad quod etiam illi

Responsio eorum cum determinatione. dicunt, illam personam non ita constare ex Deo et homine, quasi totum ex partibus. Ita enim partes alicujus totius conveniunt, ut ex illis quod non erat, constituatur. Non autem sic humana et divina natura in Christo uniuntur : inexplicabilis enim est istius unionis, quæ non est partium, ratio. Quidam tamen nomine Dei ibi personam significari putant, quia de tribus agebat personis, quarum nullam Trinitatis partem esse dicebat, sicut pars istius personæ non est Deus. Quod si de persona intelligatur, manifestum est, quia persona non est pars personæ. Posita est diligenter sententia secunda, et ejus explanatio : cui in nullo, vel in modico obviant auctoritates in tertia sententia inductæ, quæ jam consideranda est.

Tertia sententia quæ sit præmissarum propositionum intelligentia. In hac ergo sententia sic dicitur : Deus factus est homo, quia hominem accepit ; sii dicitur esse homo, quia hominem habet, vel quia est habens hominem ; et homo factus Deus, quia assumptus est a Deo ; et homo esse Deus, quia habens hominem est Deus. Cum ergo dicitur : « Deus est homo, » vel habitus prædicatur, vel persona, sed humanata. Et quod persona humanata prædicetur, Cassiodorus ostendere videtur, dicens : « Factus est, ut ita dixerim, humanatus Deus, qui etiam in assumptione carnis Deus esse non destitit. » Quod tamen varie accipi potest, ut dicatur Deus factus humanatus, vel Christus factus Deus humanatus : utrumque enim sane dici potest. Cum ergo dicitur : « Factus est Deus homo, » multiplex secundum istos fit intelligentia, ut naturam humanam accepisse, vel humanatum Verbum esse incepisse intelligatur. Nec tamen, si incepit esse humanatum Verbum, ideo sequitur quod inceperit esse Verbum ; nec si Deus factus est humanatum Verbum, sequitur quod factus sit Verbum : sicut de aliquo

[1] Aug., *de Dono Persev.*, c. XXIV, n. 67. — [2] Hieron., serm. *de Assump. Mariæ*, post med. — [3] Ambr., *de Spir. Sancto*, lib. III. — [4] Aug., *contra Maxim.*, lib. III, al. II, c. X, n. 2.

dicitur : « Hodie iste cœpit esse bonus homo, vel factus est bonus homo ; » nec tamen hodie cœpit esse homo, vel factus est homo.

Secundum istos dicitur Christus, secundum quod homo, prædestinatus esse Filius Dei, quia est prædestinatum a Deo ab æterno, et in tempore collatum est ei per gratiam, ut ipse ens homo sit Filius Dei : hoc enim non semper habuit, sed in tempore per gratiam accepit. Quod videtur Augustinus notasse in libro *ad Prosperum et Hilarium* dicens[1] : « Prædestinatus est Jesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset in virtute Filius Dei. » Hi etiam, cum dicitur : « Christus minor Patre secundum quod homo, » secundum habitum hoc intelligunt dictum primo libro *de Trinitate*[2] : « Deus Filius Deo Patri natura est æqualis, habitu minor. In forma enim servi minor est Patre ; in forma Dei est æqualis Patri. » Et quia secundum habitum accipienda est incarnationis ratio, ideo Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt. Unde Joannes Damascenus[3] : « Non hominem deificatum dicimus, sed Deum hominem factum. »

Quo[illegible] [illegible]dum [illegible] di[illegible]catur prædesti[illegible] [illegible] Christus.

Et licet dicatur homo Deus, non tamen congrue dicitur homo dominicus. Unde Augustinus in libro *Retractationum*[4] : « Non video utrum recte dicatur homo dominicus, qui est mediator Dei et hominum Christus Jesus, cum sit utique Dominus : et hoc quidem, ut dicerem, apud quosdam legi catholicos tractatores. Sed ubicumque hoc dixi, dixisse me nollem. Postea quippe vidi non esse dicendum, quamvis nonnulla possit ratione defendi. » Secundum istos etiam dicitur persona Filii in duabus et ex duabus existere naturis secundum adhærentiam et inhærentiam. Altera enim adhæret ei, altera inest.

Quod non debet dici homo dominicus.

Satis diligenter juxta diversorum sententiam supra positam absque assertione et præjudicio tractavimus quæstionem. Verumtamen nolo in tanta re tanquam ad cognoscendum difficili putare lectorem, istam sibi nostram debere sufficere disputationem : sed legat et alia forte melius considerata atque tractata, et ea quæ hic movere possunt, vigilantiore atque intelligentiore, si potest, mente discutiat : hoc firmiter tenens, quod « Deus[5] hominem assumpsit, homo in Deum transivit, non naturæ versibilitate, sed Dei dignatione : ut nec Deus mutaretur in humanam substantiam assumendo hominem, nec homo in divinam glorificatus in Deum, quia mutatio vel versibilitas naturæ diminutionem et absolutionem subtantiæ facit. »

Quod prædicta non sufficiunt ad cognoscendam hanc quæstionem.

EXPOSITIO TEXTUS.

Secundum primam vero dicitur Deus factus, etc.

10. Supra narravit Magister multorum opiniones ; in hac parte applicat ad principale propositum, videlicet ad explicandas ambiguas locutiones. Dividitur autem pars ista in partes tres secundum illas tres opiniones, in quarum prima explicat locutiones ambiguas secundum opinionem primam ; in secunda vero, secundum opinionem secundam, ibi : *In secunda vero sententia hujus traditionis ;* in tertia vero, secundum tertiam, ibi : *In hac ergo sententia sic dicitur Deus factus homo*, etc. Prima pars dividitur in duas, in quarum prima juxta primam sententiam ambiguas locutiones exponit ; in secunda vero ea, quæ prædictæ opinioni vi-

[1] Aug., *de Prædest. Sanct.*, c. XV, n. 31. — [2] Id., *de Trinit.*, lib. I, c. VII, n. 14. — [3] Damasc., *de Orthod. Fid.*, lib. III, c. II. — [4] Aug., *Retract.*, lib. I, c. XIX, n. 8. — [5] Gennad., *de Eccl. dogm.*, c. II.

dentur contraria, dissolvit, ibi : *Huic autem sententiæ opponitur.* Secunda vero pars principalis dividitur in partes tres, in quarum prima locutiones præmissas explanat; in secunda vero auctoritates prius positas explanat, ibi : *Determinant etiam auctoritates, quæ primæ,* etc.; in tertia vero alias auctoritates, quæ his videntur adversari, reducit ad concordiam, ibi : *Sed his videntur adversari,* etc. Et illa pars in multas posset dividi partes, sicut in littera patet. Similiter tertia pars principalis dividitur in partes tres, in quarum prima explicat locutiones præmissas secundum tertiam sententiam : in secunda vero elicit ex præmissis quamdam aliam locutionem non esse recipiendam, ibi : *Et licet dicatur homo Deus,* etc.; in tertia vero, et ultima, ostendit se in præcedentibus opinionibus suspensam tenuisse sententiam, ita quod ad nullam prædictarum opinionum declinaverit magis, quam ad alteram, ibi : *Satis diligenter juxta diversorum sententiam,* etc. Et ex hoc patet quod non est imponendum Magistro, quod fuerit ex opinione tertia.

Nota ergo quod in tota parte ista has duas locutiones explanat : « Homo factus est Deus, » et : « Christus prædestinatus est esse Filius Dei. » Prima enim opinio concedit quod Deus factus est homo, et e converso, quia homo in Christo est quædam substantia per naturam, quæ cœpit esse Deus per gratiam. Secunda vero opinio concedit quod Deus factus est homo, et e converso, quia Deus cœpit esse subsistens in duabus naturis, et ex hoc factum est ut subsistens in duabus naturis sit Deus. Secundum tertiam opinionem dicitur : « Deus factus est homo, » et e converso, quia Deus accepit hominem, et ex hoc factum est quod secundum hunc hominem est Deus. Similiter prima opinio concedit quod Christus prædestinatus est esse Filius Dei, quia ille homo est filius non per naturam, sed per gratiam : et hoc quidem ab æterno fuit prævisum. Secunda vero opinio dicit quod Christus est prædestinatus esse Filius Dei, quia persona illa, in quantum homo, id est, in quantum subsistens in duabus naturis, scilicet anima et carne, prædestinatus est : et ita ratione humanitatis, non divinitatis. Tertia vero opinio dicit quod Christus, secundum quod homo, est prædestinatus, non quod ille sit prædestinatus, nec quod persona illa subsistens in duabus naturis sit prædestinata, sed quia quod prædestinatum est ei ab æterno, collatum est ei in tempore per gratiam : non enim humanitatem hominis ab æterno, sed gratiam accepit ex tempore, secundum quod Deus præviderat æternaliter.

DUB. I.

Inexplicabile enim est mysterium unionis, quæ non est partium ratio.

Contra : Videtur in illa unione esse partem et partem, quia super *Leviticum*[1] : *Decimam partem,* etc., Glossa : « Hic decima pars ephi est humanitas Christi. Ephi autem mensura trium modiorum significat Trinitatem. » Et sicut se habet signum ad signum, ita signatum ad signatum : sed signum est pars signi : ergo et signatum est pars signati : ergo humanitas est pars Christi. Item in Symbolo[2] dicitur : « Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. » Sed anima et caro sunt partes hominis : ergo humanitas et divinitas sunt partes Christi : cujus contrarium traditur ibidem.

Resp. Dicendum quod *pars* multis modis dicitur. Uno modo *pars* dicitur communiter omne quod venit in compositionem alicujus, sive secundum realem compositionem, sive secundum relationem : et hoc modo illa, quæ cadunt in diffinitione, dicuntur esse partes rei notificatæ. Alio modo dicitur *pars* illud quod venit in constitutionem alicujus secundum rem et naturam, sive habeat quantitatem, sive non : et hoc modo, anima pars est rei animatæ. Tertio modo dicitur *pars* magis proprie illud, quod venit

[1] *Levit.*, v, 11. — [2] *Symbol.* quod dicunt *Athanasii.*

in constitutionem alicujus secundum rem et naturam, et secundum quantitatem continuam, vel discretam, sicut manus et pes est pars corporis, et binarius est pars quaternarii. Quarto modo dicitur *pars* magis proprie, quod venit in constitutionem alicujus realem, vel quantitativam secundum certam et determinatam mensuram, ita quod aliquoties sumpta reddit suum totum : et ista pars dicitur *aliquanta,* cui propriissime convenit intentio partis. Cum ergo quæritur utrum humana natura sit pars Christi, dicendum quod si pars accipiatur communiter primo modo, potest concedi quod sit pars : si enim quis vellet notificare quid sit Christus, diceret ipsum unam hypostasim in duabus naturis, divinam scilicet et humanam; si autem pars proprie accipiatur, sic humana natura non dicitur pars Christi : et hoc modo intelligitur verbum Magistri in littera. Et per hoc patet responsio ad objecta : in talibus enim non est similitudo omnimoda.

DUB. II.

Non hominem deificatum dicimus, etc.

Videtur falsum dicere : sicut enim divina natura humanæ unita est, ita et humana divinæ : ergo sicut dicimus Deum humanatum, ita hominem deificatum. Item in unione divinæ naturæ ad humanam, divina natura non est minuta, sed humana est exaltata : ergo humana natura magis tracta est ad conformitatem divinæ, quam divina ad conformitatem humanæ : ergo potius debet dici in Christo humana natura deificata, quam divina humanata. Si tu dicas quod denominatio debet fieri a notiori, hoc non solvit : quia denominatio non solum debet fieri a notiori, sed etiam a digniori. Si etiam dicas quod esse humanatum prædicat habitum, sicut dicit tertia opinio, hoc non solvit, quia non tantum dicitur humanatus, sed dicitur factus homo : ergo si debemus dicere quod homo est Deus, et Deus est homo, videtur quod nullum inconveniens sit dicere hominem esse deificatum.

Resp. Dicendum quod hoc adjectivum, *humanatum,* non solum prædicat habitum, sed etiam unionem : unde nihil aliud est dicere Deum esse humanatum, quam carni unitum. Hoc autem quod est *deificatum*, etsi possit importare unionem, importat tamen simul ordinem et antecessionem : *Deificatum* enim componitur a *deitate*, et *factum.* Unde *deificatum,* hoc est factum esse Deum. Et quoniam humanitas divinitatem non antecedit; ideo Damascenus hanc non concedit, hominem esse deificatum. Vel dicendum quod Damascenus non negat simpliciter, sed quod non est ita propria : « Homo est deificatus, » sicut hæc : « Deus est factus homo. » Nam ipse dicit tertio libro : « Oportet scire quod non secundum æstimationem naturæ, vel confusionem, caro deificata est. » Tantum enim valet dicere, carnem esse deificatam, quantum deitati esse conjunctam : ideo non negat prædictam locutionem tanquam falsam simpliciter; sed non est ita propria, sicut est ejus conversa. Posset etiam vis fieri in hoc quod dico *hominem,* quia ex parte subjecti stat pro hypostasi, ex parte vero oppositi pro forma : non sic autem hypostasis hujus hominis est deificata, cum semper fuerit Deus, sicut (a) est humanata, cum non semper fuerit homo : et sic patet utraque objectio.

DUB. III.

Non tamen congrue dicitur homo dominicus.

Contra : videtur quod sit concedenda, per illud quod habetur in libro 83 *Quæstionum :* « Monendum est ut illa æterna bona expectentur, quæ fuerunt in homine dominico : » hoc enim intelligitur de Christo. Si tu dicas hoc retractatum esse, objicitur contra hoc, quia dicit Glossa Bedæ[1] : « Quis est iste homo, nisi homo dominicus? » Ergo si hoc potest dici de aliis hominibus, multo magis de Christo.

[1] Bed., super lib. I *Reg.*, c. I.

(a) *Cæt. edit.* sic.

Resp. Dicendum quod hoc nomen, *Dominicus,* secundum communem usum dicitur dupliciter, scilicet possessorie, et similitudinarie. Unde dicitur *homo dominicus*, qui possidetur a Domino, vel qui est similis Domino. Et quia secundum utramque comparationem, divisionem dicit, et disparationem ejus, de quo dicitur, ad Dominum, respectu cujus dicitur; cum Christus sit Dominus, non est concedendum esse Christum hominem dominicum : est enim ipse vere Dominus. Et ideo hoc retractat Augustinus, ostendens quod potest malum generare intellectum. Posset tamen sane intelligi, ratione humanæ naturæ quæ a Domino possidetur, et Domino assimilatur, et a Domino causatur : et ideo sic retractat Augustinus, quod hoc modo potest habere sanum intellectum. Ad illud vero quod objicitur de aliis hominibus, dicendum quod non est simile : non enim est tanta disparatio illius hominis ad Deum, quanta est aliorum hominum.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio circa duo, secundum duo genera locutionum, quæ in littera exponuntur : primo quæritur de locutionibus exprimentibus ipsam unionem; secundo quæritur de locutionibus exprimentibus unionis prædestinationem. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur de hac locutione : « Deus est homo, » et : « Homo est Deus; » secundo vero quæritur de hac : « Deus factus est homo; » tertio quæritur de hac : « Homo factus est Deus. »

QUÆSTIO I.

An ista propositio sit vera : « Deus est homo [1]. »

Fundam. Utrum illa propositio sit vera : « Deus est homo : » et quod sit vera, videtur per illud, quod dicitur in Symbolo [2] : « Deus et homo unus est Christus : » Christus ergo est Deus, et etiam est homo, et est unus : sed quæcumque dicuntur de uno et eodem secundum numerum, dicuntur de se invicem : ergo Deus est homo, et homo est Deus.

Item Bernardus, in quinto libro *ad Eugenium* [3] : « Tantam et tam expressam vim unionis in se præfert ea persona, qua Deus et homo unus est Christus, ut si duo de se prædices, non erres. »

Item, sicut superius [4] ostensum fuit, illa unio terminatur ad unitatem personalem, sive hypostasim : sed quotiescumque aliqua duo uniuntur in supposito, de se invicem in concretione prædicantur : ergo sicut Deus nominat divinam naturam in concretione, et homo similiter, videtur quod ibi sit mutua prædicatio, ut dicatur homo Deus, et Deus homo.

Item medium quod optime jungit extrema, ad utrumque extremorum comparatur secundum habitudinem subjiciendi et prædicandi : si ergo Christus perfectus mediator est inter Deum et hominem, ergo Deus et homo talem habent habitudinem respectu ejusdem : sed quæ talem habent habitudinem respectu ejusdem, dicuntur necessario de se invicem : ergo homo prædicatur de Deo, et Deus de homine.

Sed contra : Major est unitas personarum divinarum in divina natura, quam sit naturarum in Christo iu una persona, quia, sicut dicit Bernardus [5], « illa unitas arcem tenet super omnes unitates. » Sed ratione unitatis naturæ non convenit dicere, quod una persona sit altera : ergo ratione unitatis personæ non convenit dicere, quod Deus sit homo, et quod homo sit Deus. Ad opp.

2. Item magis conveniunt ea, quæ sunt ejusdem generis, et uniuntur in natura et persona, quam quæ sunt diversorum generum, et uniuntur in persona tantum : sed

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XVI, art. 1; et III *Sent.*, dist. VII, q. I; Scotus, III *Sent.*, dist. VII, q. I; Ægid. Rom., III *Sent.* dist. VII, q. I; Richard., III *Sent.* dist VII, q. I; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. VII, q. I, art. 4; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. VII, q. I; Marsilius Inguen., III *Sent.*, dist. VII, q. VI, art. 2; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. VII, q. 1, art. 3. — [2] Symbol. vulgo dict. *Athanasii.* — [3] Bern., *de Consider.*, lib. V, post med. — [4] Dist. VI, art. 2, q. 1. — [5] Bern., lib. cit.

anima et corpus sunt in genere substantiæ, et uniuntur in uno homine, qui est ejusdem naturæ et unius personæ; divinitas autem et humanitas non sunt ejusdem generis, nec uniuntur in unitatem naturæ, sed solum in unitatem personæ : ergo, cum hæc sit falsa : « Anima est corpus, » et e converso; ergo et hæc : « Homo est Deus, » et : « Deus est homo. »

3. Item, cum dicitur : « Deus est homo, » aut homo prædicatur de Deo et de Petro univoce, aut æquivoce : si univoce, ergo aliquid est univocum Creatori et creaturæ, quod est impossibile; si æquivoce, ergo non videtur Christus homo ad genus hominum pertinere, ex quo homo de ipso et aliis non dicitur uniformiter.

4. Item, cum dicitur : « Deus est homo, » aut homo prædicatur per se, aut per accidens : si per se, et quod prædicatur per se, dicitur de quolibet supposito, ergo quælibet persona divina est homo. Si per accidens, ergo videtur quod aliquid accidat Deo, quod omnino falsum est, sicut probatum est in primo libro [1].

5. Item, cum dicitur : « Deus est homo, » aut homo prædicatur de Deo absolute, aut relative : si absolute, ergo dicitur de tribus, quia nomina absoluta dicuntur de tribus, sicut vult Augustinus, et hæc dicunt substantiam; si secundum relationem, sed omne relativum dicitur respectu alicujus : ergo homo dicitur respectu alicujus : sed hoc est plane falsum : ergo non videtur quod homo aliquo modo prædicetur de Deo.

6. Item, si homo prædicatur de Deo, aut est in plus, aut in minus, aut in æque : si in minus, ergo quilibet homo est Deus, et non convertitur; si in plus, ergo quilibet qui Deus est, homo est; si in æque, ergo redit inconveniens.

7. Item hoc nomen, *Deus*, aut supponit pro persona Filii, aut non : si pro persona Filii supponit, eadem ratione et pro persona Patris : ergo, si hæc est vera pro persona Filii : « Deus est homo, » et hæc pro persona Patris : « Deus non est homo. » Si vero non supponit pro persona Filii, ergo cum in illa persona facta sit unio, prædicta locutio erit simpliciter falsa.

8. Item plus distant Deus et homo, quam homo et non homo : sed Deus nunquam facit quod homo sit non homo : ergo non videtur quod possit facere nec per naturam, nec per miraculum, quod hæc sit vera : « Deus est homo. »

9. Item triplex est prædicandi modus. Quod enim prædicatur de altero, aut prædicatur per essentiam, aut per inhærentiam, aut per causam. Cum ergo dicitur : « Deus est homo, » aut prædicatur per essentiam, et sic Deus et homo erit ejusdem essentiæ, quod est impossibile; aut per inhærentiam, et tunc accidit Deo esse hominem; aut per causam, et tunc pari ratione poterit dici quod Deus est lapis, quia ita est causa lapidis, sicut et hominis : nullo ergo modo videtur posse concedi hominem de Deo posse prædicari.

CONCLUSIO.

Deum esse hominem, et hominem esse Deum, concedendum est, quia duæ naturæ ibi unitæ sunt in unam personam. Et est prædicatio singularis, quia non per essentiam, nec per causam, nec per inhærentiam, sed per unionem.

Resp. ad arg. Dicendum quod secundum catholicam veritatem absque dubio necesse est concedere hominem esse Deum, et Deum hominem, pro eo quod duæ naturæ ibi unitæ sunt in unam personam : quæ autem in uno supposito uniuntur, necessario de se invicem prædicantur, si accipiantur concrete, propter illam maximam, qua dicitur : Quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem : per quam etiam fundari debet virtus syllogismi expositorii, quod probat Phylosophus in libro *Priorum* [2], ea scilicet quæ dicuntur de uno et eodem, prædicari de se invicem. Si ergo unus est Christus, qui est Deus et homo, ne-

[1] Dist. XXXI, dub. I. — [2] Arist., *Prior.*, lib. I, tract. III, c. X.

cessario oportet concedere Deum esse hominem, et hominem esse Deum. Et hoc quidem attestantur sanctorum auctoritates, et communiter fatentur doctores theologi. De modo vero prædicandi diversi diversimode sentiunt. Quidam enim dicere voluerunt, quod hæc prædicatio non sit in recto, sed in obliquo, ut sit sensus : « Deus est homo, » id est, Deus habet hominem. Et hic modus dicendi relabitur ad tertiam opinionem, quæ dixit hominem prædicari de Deo secundum habitum; quæ etiam superius improbata est. Manifestum etiam est quod illud non est sufficienter dictum, quia si diceretur Deus esse homo, id est habens hominem, eadem ratione diceretur caro, quia habet carnem; et pes, quia habet pedem. Ideo alii dicere voluerunt, quod talis prædicatio est in recto[1] : verumtamen nec est prædicatio formalis, nec causalis, nec accidentalis, sed per identitatem, et sensus est : « Deus est homo, » id est, Deus est ille qui est homo : ille autem qui est homo, id est Filius Dei, de Deo prædicatur per prædicationem identitatis. Sed nec adhuc illud plene solvit : quia quælibet implicatio claudit in se prædicationem aliquam; et ideo cum dicitur : « Deus est ille, qui est homo, » adhuc contingit quærere de illa implicatione, quæ est ex parte prædicati, ad quam prædicationem habet reduci : et tunc vel oportet ire in infinitum implicando, vel oportebit recurrere ad alium modum prædicandi. Et propterea est tertius modus dicendi, ut cum dicitur : « Deus est homo, » hic est singularis modus prædicandi. Non enim est talis prædicatio per essentiam, nec per causam, nec per inhærentiam, sicut ostendebat ratio ultima; sed est prædicatio per unionem. Ideo enim homo prædicatur de Deo, quia unitur ei in unitatem personæ. Et quoniam hæc unio est singularis, non est mirum si singularem modum exigit prædicandi. Et per hoc patet illud, quod ultimo quærebatur, quia talis prædicatio non reducitur ad alios modos prædicandi consuetos; habet tamen in se veritatem, sicut ostendunt rationes ad hanc partem inductæ.

Opinio 1. Improb. Opinio 2. Improb. Opinio 3.

[1] Contra hanc insurgit Scotus, dist. præsenti, q. 1, ibi : *Tertio videndum.*

1. Ad illud vero quod opponitur, quod propter unionem in natura una persona non prædicatur de alia, quamvis illa unio sit excellentior, ergo sic et in proposito; dicendum quod non sequitur. Unitas enim Trinitatis major est quantum ad rationem similitudinis et conformitatis, non autem quantum ad rationem mutuæ prædicationis, pro eo quod illa quæ conveniunt in una natura, non prædicantur de se ita mutuo, sicut illa quæ concurrunt in unam personam, pro eo quod *natura* dicit quid commune, hypostasis dicit suppositum proprium : consequentia autem affirmativa tenet ab inferiori ad superius, non e converso. Unde cuicumque subjicitur iste terminus, *homo*, potest subjici et ille terminus, *animal* : sed e converso non sequitur : « De quocumque prædicatur *animal*, prædicatur et *homo* : » ibi est enim consequens. Ideo, quando una hypostasis subjicitur duobus, necesse est illa sibi invicem subjici, et sic per consequens prædicari. Quando autem una natura dicitur de pluribus, non est necesse illa de se invicem prædicari.

2. Ad illud quod objicitur, quod anima et caro concurrunt in unam personam et naturam, non tamen prædicantur de se invicem mutua prædicatione : dicendum quod non est simile duplici ex causa. Primo quidem, quia concurrunt in unitatem naturæ atque personæ tanquam partes constitutivæ, quarum non est prædicari de toto, nec per consequens de se invicem : non sic divina natura et humana, sicut in præcedentibus visum est. Alia est etiam ratio : quia anima et caro significant partes constitutivas in abstractione : Deus autem et homo, non in abstractione, sed in concretione significant : et hac de causa possunt de se invicem dici, quamvis in abstractione de se invicem non prædicentur. Hæc enim est falsa : « Deitas est humanitas, » sicut hæc : « Caro est anima ; »

quamvis ista sit vera : « Caro est animata. » Intelligitur tamen sane quod dictum est, hominem significari in concretione : concretio enim proprie dicta reperitur in terminis accidentalibus.

3. Ad illud quod opponitur, quod si homo prædicatur de Deo, aut prædicatur de Deo univoce, aut æquivoce : dicendum quod proprie nec univoce, nec æquivoce : non æquivoce, quia non est diversa hominis significatio, secundum quod dicitur de Deo, et de Martino; univoce non, quia etsi homo retineat eamdem significationem cum dicitur de Deo et Petro, alio tamen modo comparatur ad Petrum et Paulum, alio modo ad Deum. Ad Petrum comparatur prædicatione formali et essentiali; ad Deum vero in unione personali : et ideo ad neutrum prædictorum modorum possunt illæ duæ prædicationes plenarie reduci : licet aliquid possit ibi reperiri de uno prædictorum modorum, aliquid de alio.

4. Ad illud quod objicitur, quod cum dicitur : « Deus est homo, » aut prædicatur per se, aut per accidens : dicendum quod neutro modo, accipiendo proprie *per accidens* : per se, inquam, non prædicatur, cum non sit essentialis habitudo unius ad alterum; per accidens non prædicatur, quia unum non accidens alterius. Nec illud est inconveniens, quia talis modus prædicandi sub prædicta divisione non habet comprehendi [1]. Posset tamen dici quod uniri humanæ naturæ ex parte Dei non dicit accidens, sed ex parte naturæ assumptæ. Unde quodam modo talis prædicatio posset dici per se, quodam modo per accidens : per se, comparando divinam naturam ad personam, in qua est unio, de qua per se prædicatur; per accidens posset dici, humanam naturam comparando ad personam, cui habet uniri per gratiam.

5. Ad illud quod quæritur, utrum homo prædicetur absolute, vel relative, dicendum quod dici *relative*, est dupliciter : vel relatione implicita, vel explicita. Cum ergo dicitur : « Deus est homo, » homo prædicatur de Deo quodam modo absolute, quodam modo relative : absolute, quantum ad privationem relationis extrinsecæ ; relative, quantum ad positionem relationis intrinsecæ. Est enim sensus : « Deus est homo, » id est, Deus est humanæ naturæ unitus unitate personæ, ratione cujus homo de Deo, et Deus habet dici de homine.

6. Ad illud quod objicitur, quod si prædicatur homo de Deo, aut prædicatur in plus, aut in minus, aut in æque, dicendum quod quoddam est genus prædicationis, in quo prædicatum et subjectum se habent ut excedentia et excessa, ut cum dicitur : « Homo est albus : » et sic est in proposito. Nam etsi homo dicatur de aliquo supposito Dei, non tamen dicitur de quolibet, nec e converso; sicut non omnis homo est albus, nec omne album est homo.

7, 8 et 9. Ad illud quod opponitur, quod sicut hæc est vera pro persona Filii : « Deus est homo, » ita hæc pro persona Patris est vera : « Deus non est homo; » dicendum quod non est simile, quia, sicut in primo libro [2] dictum fuit, iste terminus, *Deus*, partim habet naturam termini communis propter suppositorum pluralitatem, partim naturam termini discreti propter formam immultiplicabilem, scilicet divinitatem. Et ideo, quia naturam habet termini communis, locutionem potest reddere veram pro uno supposito; quia vero naturam habet termini discreti, ideo non refert si præponatur, vel postponatur ei negatio : unde in negativa negatur pro omnibus suppositis, quamvis in affirmativa possit reddere locutionem veram pro uno solo : et ideo hæc est falsa : « Deus non est homo; » quia prædicatum removetur non tantum pro Patre, sed etiam pro Filio; ex hoc necessario sequitur quod affirmativa sibi opposita sit vera, hæc scilicet : « Deus est homo. » Unde si quæratur, quanta est

[1] Ad hæc alludit Scotus, dist. præsenti, q. I, ibi : *Quarto videndum*, et ibi : *Quinto*. — [2] Lib. I, dist. V, q. I et IV.

ista propositio : « Deus est homo ; » respondendum est quod partem habet naturæ indefinitæ, partem naturæ singularis : et hoc propter naturam termini subjecti. Si vero quæratur in qua materia sit, utrum in naturali, aut in remota, vel in contingenti, dicendum quod in materia contingenti, quia prædicatum et subjectum se habent ut excedentia et excessa : et sic est in proposito. Et licet prædicta propositio reduci habeat ad materiam illam : sapit tamen aliquid de materia naturali, propter hoc : quia quamvis illæ naturæ, quantum est de se, sint ad invicem disparatæ, per gratiam tamen unionis sunt conjunctæ, et quasi naturales factæ.

QUÆSTIO II.

An hæc sit admittenda : « Deus factus est homo » [1].

Fundam. Utrum hæc sit admittenda : « Deus factus est homo ; » et quod sic, videtur [2] : *Verbum caro factum est* : sed caro, ut dicit Augustinus [3], non stat ibi pro parte, sed pro toto homine : ergo si hæc est vera : « Verbum Dei factum est caro, » multo magis hæc erit vera : « Deus factus est homo. »

Item in Symbolo [4] : *Incarnatus, et homo factus est.*

Item Augustinus [5] : « Talis fuit illa unio, quod faceret hominem Deum, et Deum hominem. » Ergo si unio illa fecit Deum esse hominem, cum omnis activa inferat suam passivam, ergo Deus factus est homo.

Item post incarnationem Deus est homo, et ante incarnationem non erat homo : sed quicumque modo est homo, et prius non erat homo, est factus homo : ergo si Deus est homo, Deus est factus homo.

Item idem est humanari, quod hominem fieri ; et hæc simpliciter conceditur : « Deus est humanatus : » ergo simpliciter concedendum est : « Deus est homo factus. »

Sed contra : 1. Mutatum esse est superius ad factum esse [6]; sed hæc simpliciter est falsa; « Deus est mutatus : » ergo et illa : « Deus factus est homo. » Ad opp.

2. Item factum esse præsupponit fieri; et fieri ponit imperfectionem ; ergo de quocumque est dicere factum esse, est dicere imperfectionem : sed hoc dicere de Deo est falsum : ergo et ista est falsa : « Deus factus est homo. »

3. Item, quandocumque dicitur : « Hoc fit illud, » terminus factionis habet rationem complementi respectu ejus circa quod fit; ut, cum dicitur : « Homo fit albus, » notatur albedo esse complementum hominis : ergo, cum dicitur : « Deus fit homo, » notatur fieri complementum Dei : sed falsum est quod homo aliquod complementum Deo tribuat : ergo prædicta locutio simpliciter erit falsa.

4. Item adjectivum ponit rem suam circa suum substantivum : sed hoc adjectivum, *factus*, cum cadit circa subjectum et prædicatum, potius adjacet subjecto, quam prædicato ; quod patet, quia dicitur : *Verbum est factum caro :* ergo iste terminus, *factus*, ponit circa divinum suppositum rem suam : ergo prædicta locutio nominat aliquam factionem circa Deum : sed hoc est falsum, cum nulla circa Deum possit esse factio, vel innovatio; ergo falsa erit prædicta locutio.

5. Item, quandocumque prædicatur aliquid de aliquo cum determinatione non diminuente, potest prædicari simpliciter : sed iste terminus, *homo*, non diminuit de ratione ejus quod est factus : ergo, si hæc est vera : « Deus est factus homo, » hæc erit vera : « Deus est factus : » sed hoc est contra Symbolum [7], quod dicit, quod *nec sit factus, nec creatus, sed genitus.*

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XVI, art. 6; et q. XXXIII, art. III; et III *Sent.*, dist. VII, q. II, art. 1; et *Opusc.* I, c. XVIII; Scotus, III *Sent.*, dist. VII, q. II; Ægidius Rom., III *Sent.*, dist. VII, q. III; Richard., III *Sent.*, dist. VII, q. I.I; Durandus, III *Sent.*, dist. VII, q. I; Thom. Argent., III *Sent.*, dist VII, q. I, art. 3; Steph. Brulef., III *Sent*, dist. VII, q. II; Guil. Voril., III *Sent.*, dist. VII, q. I. — [2] *Joan.*, I, 14. — [3] Aug., *Epist.* CXX, c. IV, al. CXL, num. 12; *de Trinit.*, lib. II, c. VI, n. 11.— [4] Symbol. Nic.— [5] Aug., *de Trinit.*, lib. I, c. XIII, n. 28.— [6] Colligitur ex Arist. et Averr., *Phys.*, lib. VI, cont. 52 ; et lib. VIII, cont. 73. — [7] Symbol. vulgo dict. *Athanasii.*

CONCLUSIO.

Hæc locutio : « Deus factus est homo, » quocumque sensu accipiatur, vera est et admittenda.

Resp. ad arg. Dicendum quod cum quæritur de hac locutione : « Deus factus est homo, » juxta illud quod consuetum est, prædicta locutio multipliciter est distinguenda, ex hoc quod hoc participium potest ponere rem super totum, vel circa alterum extremum absolute, vel circa unum extremum in comparatione ad alterum. Si ponat rem suam, scilicet ipsam factionem super totum, vera est locutio, et est sensus : « Deus factus est homo, » id est, factum est ut Deus esset homo : et hoc quidem factum fuit in opere incarnationis. Si autem ponat rem suam circa alterum extremorum absolute, utpote circa prædicatum, tunc est sensus : « Deus factus est homo, » id est, Deus est homo, qui quidem factus est, sive productus : et hoc quidem verum est. Si autem ponat rem suam circa unum extremum in comparatione ad alterum, sic est sensus : « Deus factus est homo, » id est, Deus fecit semetipsum hominem per humanitatis assumptionem, sicut homo facit semetipsum doctum per doctrinæ acquisitionem. Et primus quidem sensus est verus, et consuetus secundum sensum communem ; non tamen est secundum locutionum virtutem, quia hoc participium, quod est *factus*, cum sit masculini generis, et adjectivum adjective tentum, non potest ponere rem suam circa copulatum ; sed necessario ponit, quantum est de virtute sermonis, circa subjectum, vel circa prædicatum. Secundus autem sensus est quidem verus, et haberi potest per sermonis virtutem et proprietatem; est tamen præter usum communem. Cum enim dicimus quod Deus factus est homo, non volumus dicere quod Deus sit homo qui productus sit; sed volumus exprimere ipsam incarnationem, sive unionem divinæ naturæ ad humanam. Tertius vero sensus habetur et secundum usum communem, et secundum locutionis proprietatem ; habet tamen in se aliquid proprietatis, et aliquid improprietatis. Et hoc patet, quia cum dicitur : « Iste factus est bonus, » vel hujusmodi, hoc participium, *factus*, tria importat, videlicet antecessionem ex parte subjecti, et inceptionem ex parte prædicati, et transmutationem ex parte utriusque, quantum est ex vi sermonis, pro eo quod *factum esse* implicat *fieri* : in proposito autem est reperire antecessionem ex parte subjecti, et inceptionem ex parte prædicati ; sed non est reperire transmutationem in supposito Dei : et ideo *factus* hic cadit a propria significatione quantum ad tertiam conditionem, nec importat transmutationem, sed unionem [1] : nec significat quod Filius Dei sit suppositum transmutationis, cum dicitur : « Deus factus est homo ; » sed quod est suppositum naturæ factæ, et sibi unitæ. Licet ergo prædictus sermo, quocumque modo accipiatur, aliquam habeat improprietatem ; quia tamen veritatem habet, nihilominus recipitur, quia in expressione fidei nostræ magis consideratur sermonis veritas, quam sermonis congruitas. « Ea enim quæ sunt fidei nostræ, ut dicit Augustinus [2], melius intelligimus, quam proferamus. » Unde Gregorius dicit quod excelsa Dei balbutiendo resonamus. Concedendus est ergo sermo prædictus, et rationes quæ hoc ostendunt, quia veritatem astruunt.

1. Ad illud quod objicitur primo in contrarium, quod mutatum esse est superius ad factum esse, dicendum quod verum est secundum quod factum esse et fieri accipitur proprie ; hoc autem est, cum dicit transmutationem circa ipsum suppositum : non sic autem est in proposito, pro eo quod in incarnationis opere factum est ut Deus sit homo, non secundum aliquam transmutationem factam in Deo, sed secundum transmutationem factam in altero extremo.

2. Ad illud quod opponitur, quod *factum*

[1] Hoc refellit Scotus hoc in loco, ibi : *Et quod aliqui dicunt.* — [2] Aug., *de Trin.*, lib. VII, c. IV, n. 7.

esse præsupponit *fieri*, et *fieri* dicit imperfectionem, dicendum quod *fieri* dicit imperfectionem circa illud quod dicit mutationem : in præsenti autem non dicit circa Deum mutationem, nec imperfectionem, sed solum circa hominem; nec circa illum ponit imperfectionem præcedentem tempore, sed natura : quia ibi simul est fieri, et factum esse.

3. Ad illud quod objicitur, quod terminus factionis est complementum, dicendum quod illud verum est quando illud, quod notatur fieri circa principium vel suppositum, facit aliquam innovationem secundum aliquam proprietatem absolutam : non sic autem est in proposito, quia, sicut jam dictum est, ex parte Dei non dicit nisi habitudinem unionis.

4. Ad illud quod opponitur, quod *factus,* cum sit participium, ponit rem suam circa subjectum, ut cum dicitur : *Verbum est factum caro;* dicendum quod etsi trahat nomen a supposito, tamen quia non respicit ipsum absolute, sed in relatione ad prædicatum, ideo non est necesse quod ponat circa ipsum aliquod absolutum. Ideo ad veritatem sufficit, quod circa subjectum ponatur antecessio et unio respectu prædicati. Et hoc quidem reperitur in proposito.

5. Ad illud quod objicitur quod ille terminus, *homo*, non diminuit de ratione hujus, quod est *factus;* dicendum quod verum est; non tamen licet inferre : « Est factus homo, ergo est factus, » non propter diminutionem, sed propter denominationis mutationem. Non enim sequitur : « Ille est albus monachus, ergo est albus : » non quia diminuat de ratione ejus, quod est albus, sed quia aliter denominat album cum dicitur cum adjuncto, aliter cum dicitur absolute : sic etiam in proposito intelligendum est, ut hoc patet inspicienti.

QUÆSTIO II.

An hæc sit concedenda : « Homo factus est Deus [1]. »

Utrum hæc sit concedenda : « Homo factus est Deus : » et quod sic, videtur primo auctoritate Augustini [2] : « Talis fuit illa unio, ut faceret Deum hominem, et hominem Deum. » Ergo, si fecit hominem Deum, homo ergo factus est Deus. Ad opp.

2. Item homo est Deus, et ante incarnationem non fuit Deus, et incarnatio est Dei operatio : ergo per incarnationem homo factus est Deus.

3. Item, sicut hæc est vera : « Deus factus est homo, » ita ejus conversa : « Homo factus est Deus : » ergo pari ratione, sicut hæc est vera : « Deus factus est homo, » hæc erit vera : « Homo factus est Deus. »

4. Item : Hominem esse Deum est verum; aut est verum veritate æterna, aut veritate temporali : si veritate æterna, ergo ab æterno verum fuit dicere hominem esse Deum : sed hoc est falsum : ergo, etc. Si veritate temporali, ergo hominem esse Deum est temporale : et omne tale est factum : ergo factum est Deum hominem esse : ergo homo factus est Deus.

Sed contra : Subjectum fieri se habet per modum substantificantis et præcedentis ipsum terminum : sed homo respectu Dei neutro modo se habet : ergo hæc est falsa simpliciter : « Homo est factus Deus. » i undam.

Item, cum dicitur : « Homo factus est Deus, » aut homo tenetur ratione suppositi, vel ratione formæ : ratione formæ non, quia non prædicatur Deus de homine ratione formæ : si ergo est verum, intelligitur ratione suppositi, vel hypostasis : sed hypostasis illa est hypostasis Filii Dei, et illa est æterna : ergo de illa est falsum simpliciter dicere, quod homo ratione illius sit factus Deus.

Item, quia Deus factus est homo, Deus est

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XVI, art. 7; et III *Sent*, dist. VII, q. II, art. 2; et Opusc. II, c. VI; Ægid. Rom., III *Sent.* dist. VII, q. IV; Richard., III *Sent.*, dist. VI, q. IV; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. VII, q. III; Marsilius Inguen., III *Sent.*, q. VI, art. 3, dub. 9. — [2] Aug., *de Trin.*, lib. I, c. XIII, n. 28.

homo novus : ergo a simili si homo factus est Deus, homo est Deus novus, sive recens : sed hoc est impossibile : ergo, etc.

Item communicatio est idiomatum : ergo si homo factus est Deus, Deus est factus Deus : sed hæc est falsa : ergo et prima.

CONCLUSIO.

«Homo factus est Deus,» talis propositio falsa est, nisi sub hoc sensu : Factum est ut homo sit Deus.

Resp. ad arg. Dicendum quod prædicta locutio, qua dicitur : « Homo factus est Deus, » distingui habet per hunc modum, quo distincta est prædicta : « Deus est factus homo, » ex eo quod res hujus participii, *factus*, poni potest circa totum, vel circa prædicatum, vel circa utrumque extremum. In primo sensu locutio est vera, et est sensus : «Homo factus est Deus,» id est, factum est ut homo esset Deus : et hoc quidem verum est. Si autem determinat prædicatum, sensus est : « Homo est Deus, qui factus est : » et hoc quidem falsum est. Si autem cadat circa utrumque extremum, et dicat ordinem subjecti ad prædicatum, tunc est sensus : « Homo factus est Deus, » id est, qui prius erat homo, factus est Deus posterius : et hoc quidem adhuc falsum est, quia esse hominem nunquam antecessit in illo supposito esse Deum, nec divinum esse aliquatenus inchoatur. Et sic patet quod, si ista locutio aliquo modo posset concedi in primo sensu, in duobus tamen aliis concedi non potest, nec debet : « Homo factus est Deus. » Unde hæc magis est impropria : « Homo factus est Deus, » quam hæc : « Deus factus est homo, » et rarius invenitur scripta. Si tamen alicubi legatur, vel inveniatur, tunc secundum primum sensum est accipienda. Et per hoc patent objecta ad utramque partem inducta. Unde rationes, quæ ad primam partem inducuntur, procedunt secundum primam viam : aliter enim non concluderent, sicut patet. Rationes vero ad aliam partem inductæ secundum alias duas vias procedunt, videlicet prout participium cadit inter extrema, vel prout determinat prædicatum, sicut patet aspicienti.

Ad illud tamen quod ultimo objicitur de communicatione idiomatum, dicendum quod cum dicitur quod unio illa facit communicari idiomata, dicendum quod ab hac generalitate excipiuntur illa nomina quæ important unionem. Unde non sequitur : « Divina natura assumpsit humanam naturam, ergo homo assumpsit humanam naturam : » sic nec et in proposito sequitur. Cum enim dico hominem esse factum Deum, dico hominem esse Deo unitum : et tale idioma Deo non communicatur per unionem, pro eo quod ipsa unio inter unibilia importat diversitatem et distinctionem, et eam præsupponi oportet ad idiomatum communicationem : et ideo talia idiomata unionem importantia non sunt communicabilia. Et per hoc responderi potest ad ultimum objectum, et consimilia.

ARTICULUS II.

Consequenter, quantum ad secundum articulum, est agendum de locutionibus exprimentibus unionis prædestinationem ; et circa hoc quæruntur tria : primo, utrum hæc sit concedenda : « Filius Dei est prædestinatus; » secundo quæritur de hac : « Filius Dei est prædestinatus esse homo ; » tertio vero quæritur de hac : « Homo prædestinatus est esse filius Dei. »

QUÆSTIO I.

An Filius Dei sit prædestinatus [1].

Utrum Filius Dei sit prædestinatus; et Ad opp.
quod sic, videtur. Hæc conceditur : « Filius Dei est homo : » sed omnis homo aut est

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. III, memb. 1 ; S. Thom., p. III, q. XXIV, art. 1 ; et I *Sent.*, dist. XLIX, q. I, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. VII, q. III, art. 3, q. III ; et IV *contra Gentes*, c. IX, ad II; Scotus, III *Sent.*, dist. XXXII, q. I, art. 3 ; Ægid. Rom., III *Sent.*, p. II, dist. VII, q. I ; Richardus, III *Sent.*, p. II, dist. VII, art. 2, q. I ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. VII, q. IV ; Marsil. Inguen., III *Sent.*, q. VII, art. 1.

præscitus, aut prædestinatus : sed Filius Dei non est homo præscitus : ergo prædestinatus.

2. Item, exceptis vocabulis importantibus unionem, necesse est esse idiomatum communicationem : sed vocabulum prædestinanis unionem non importat, quantum est de se : ergo cum ille homo sit prædestinatus, et ille homo sit Filius Dei, necessario sequitur, quod Filius Dei sit prædestinatus.

3. Item magis repugnat temporale æterno, quam æternum æterno : sed esse prædestinatum dicit quid æternum ; esse conceptum et natum, quid temporale : sed hæc conceditur : « Filius Dei est natus de Virgine : » ergo et hæc : « Filius Dei est prædestinatus. »

4. Item mitti non convenit alicui nisi ex tempore, pro eo quod effectum dicit temporalem : sed ista simpliciter conceditur : « Filius Dei est in carnem missus : » ergo multo magis ista concedi debet : « Filius Dei est prædestinatus. »

5. Item prædestinatio non est aliud, quam præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro : sed Filio Dei Christo collata fuit gratia et gloria in tempore, et prævisa sibi conferri ab æterno : sed cuicumque convenit diffinitio, convenit et diffinitum : ergo necesse est Filium Dei concedere esse prædestinatum.

6. Item hæc est vera : « Filius Dei est prædestinatus secundum quod homo : » sed ista determinatio, *homo*, non diminuit aliquid circa subjectum : ergo, ipsa subtracta, licet inferre Filium Dei simpliciter esse prædestinatum : cum ergo ad verum non sequatur nisi verum [1], videtur quod locutio prædicta, scilicet : « Filius Dei est prædestinatus, » tanquam vera sit concedenda.

Fundam. Sed contra : Origenes [2] : « Prædestinatur qui nondum est ; » hæc verba dicuntur propter illos, qui in unigenitum Dei impietatem loquuntur. Putant enim eum inter illos connumerandum esse, qui antequam fierent, prædestinati sunt ut essent. Ergo impium est dicere Filium Dei esse prædestinatum.

Item super illud [3] : *Et quos prædestinavit, hos et vocavit*, Glossa : « Prædestinavit non existentes, vocavit ante aversos. » Si ergo prædestinatio est non existentis, et Filius Dei semper existit, nunquam videtur prædestinatus esse.

Item prædestinatio de ratione nominis dicit antecessionem prædestinantis ad prædestinatum : sed Filium Dei nihil antecedit, cum sit æternus : ergo nullo modo convenit ei inter prædestinatos connumerari.

Item nullus semetipsum prædestinavit; sicut enim alius est qui creatur, alius est qui creat, sic et qui prædestinat, et qui prædestinatur : sed omnes, quotquot prædestinantur, a Filio Dei prædestinantur : ergo ista nullatenus est concedenda : « Filius Dei est prædestinatus. »

CONCLUSIO.

Filium Dei esse prædestinatum non admittunt theologi, propter repugnantiam contradictionis, contrarietatis, et relationis, etsi hanc concedant : « Christus est prædestinatus, in quantum homo. »

Resp. ad arg. Dicendum quod, quamvis hæc sit concedenda : « Christus est prædestinatus, » pro eo quod Christus nominat hypostasim in duabus naturis, et Christus est prædestinatus, in quantum homo, ratione determinationis adjunctæ ; hæc tamen non recipitur communiter : « Filius Dei est prædestinatus. » Et ratio hujus est propter repugnantiam intellectuum, quæ quidem invenitur inter subjectum et prædicatum. Reperitur autem ibi triplex repugnantia. Nam vocabulum *prædestinatus* circa prædestinatum tria importat, videlicet habitudinem effectuum respectu causæ, acceptationem per donum gratiæ, et inchoationem quantum ad esse naturæ. Et primum intellectum habet, quia descendit a verbo passivo; se-

[1] Arist., *Prior.*, lib. II, c. II; *Poster.*, lib. I, c. XXVIII.

— [2] Origen., *in Epist. ad Rom.*, c. I et III. — [3] *Rom.*, VIII, 30.

cundum vero intellectum habet, quia descendit ab actu dicente ordinationem ad finem; tertium intellectum habet, quia componitur a præpositione dicente antecessionem, scilicet (a) ab hac præpositione *Præ*. E contra Filius Dei dicit illam personam ut causam, non ut effectum. Dicit etiam illam personam prout competit illi filiatio per naturam, non per gratiæ donum. Dicit etiam illam personam ut æternam, non ut habentem initium : et sic expresse est repugnantia intellectuum inter subjectum et prædicatum. Et potest ista repugnantia reduci ad triplex genus oppositionis, videlicet contradictionis, contrarietatis, et relationis. Et propter hanc triplicem repugnantiam non admittunt magistri prædictam locutionem. Unde concedendæ sunt rationes quæ fiunt ad partem istam.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium, primo, quod hæc conceditur : « Filius Dei est homo, » dicendum quod non est ibi repugnantia intellectuum, imo potius consonantia; homo enim nominat naturam habilem ad unionem : non sic autem hoc prædicatum, *prædestinatum* : et ideo non sequitur ex hoc, quod (b) Filius Dei est homo, quod propter hoc sit præscitus, vel prædestinatus, nisi addatur ei, «secundum quod homo.»

2. Ad illud quod objicitur, quod communicatio idiomatum est in omnibus, exceptis nominibus unionem importantibus, dicendum quod non solum sunt illa excipienda nomina; sed etiam vocabula illa, ex quibus consurgit intellectuum repugnantia : et tale est vocabulum *prædestinationis*, et consimilia, sicut melius manifestabitur infra[1], ubi quæritur utrum hæc sit concedenda : « Filius Dei est creatura. »

3. Ad illud vero quod objicitur, quod magis repugnat temporale æterno, quam æternum æterno, dicendum quod verum est de eo quod est pure æternum; de eo autem quod est sic æternum, quod de suo primario intellectu dicit et nominat aliquid temporale, non habet veritatem, maxime quando sic importat illud temporale, quod directe habet oppositionem ad æternum, sicut est hoc participium, *prædestinatus*.

4. Ad illud quod objicitur de missione, quod, quamvis sit temporale, tamen conceditur Filius Dei esse missus, dicendum quod non est simile, quia etsi *mitti* dicat quid temporale, tamen illud temporale non dicitur poni circa divinam personam, sed circa aliquid creatum; circa vero divinam personam ponit solam emanationem. Sed prædestinatio circa ipsum prædestinatum triplicem ponit intellectum, qui repugnat personæ æternæ : et ideo quamvis sane posset concedi : « Filius Dei est missus, » non tamen sane potest concedi : « Filius Dei est prædestinatus. »

5. Ad illud quod opponitur, quod Filio Dei præparata fuit gratia in præsenti, et gloria in futuro, dicendum quod etsi Christo præparata fuit gratia ratione humanæ naturæ, non tamen ratione divinæ; et ideo, sicut prima locutio negatur, cum dicitur « : Filius Dei est prædestinatus, » nisi addatur determinatio, secundum quam, et ratione cujus attendatur ipsa prædestinatio; sic neganda est alia locutio, in qua ponitur prædestinationis diffinitio, nisi addatur hæc determinatio, « secundum quod homo. »

6. Ad illud vero quod objicitur, quod hæc determinatio, « secundum quod homo, » non diminuit, dicendum quod quamvis non diminuat de ratione prædestinationis, facit tamen quod prædestinatio ponit rem suam circa hypostasim Christi ratione humanæ naturæ, non ratione divinæ : et sic tollit repugnantiam intellectuum. Cum autem simpliciter infertur, et dicitur : « Filius Dei est prædestinatus, » cum Filius Dei denominet personam Christi secundum divinam naturam tantum, est ibi repugnantia intellectuum. Et ideo non tenet ille processus : non quia ibi est paralogismus secundum quid et simpliciter ; sed quia ibi est paralo-

(a) *Cæt. edit.* sicut. — (b) *Item add.* si.

[1] Dist. XI.

gismus secundum accidens. Quod enim convenit Christo ratione humanæ naturæ, est extraneum ratione divinæ.

QUÆSTIO II.

An hæc sit vera : Filius Dei prædestinatus est esse homo [1].

Fundam. Utrum illa sit vera : « Filius Dei prædestinatus est esse homo ; » et quod sit vera, videtur primo per Magistrum in littera, qui dicit eam secundum quamlibet trium opinionum esse concedendam.

Item hoc ipsum videtur ratione. Tantum repugnat, vel amplius, Filio Dei hominem fieri, quantum prædestinari : sed hæc conceditur : « Filius Dei est factus homo : » ergo et hæc : « Filius Dei est prædestinatus esse homo. »

Item prophetia illa, qua dicitur [2] : *Ecce Virgo concipiet,* dicitur esse prophetia prædestinationis : ergo quod Verbum caro fieret, sicut ex tempore fuit prophetatum et impletum, ita et ab æterno prædestinatum : ergo sicut ex tempore factus est homo, ita et ab æterno prædestinatus est esse homo.

Item Filius Dei est homo aut per gratiam, aut per naturam : non per naturam : ergo per gratiam. Sed omnis gratia, quæ datur alicui ex tempore, præordinata fuit et præparata ab æterno : sed hoc non est aliud, quam prædestinari : ergo videtur quod hæc : « Filius Dei est prædestinatus esse homo, » sit concedenda.

Ad opp. Sed contra : 1. Prædestinatio est respectu gratiæ et gloriæ, non respectu naturæ : sed esse hominem dicit prædicatum naturale, non donum gratuitum : ergo respectu illius nullus debet dici prædestinatus.

2. Item necessario sequitur : « Iste prædestinatus est habere gratiam et gloriam, ergo est prædestinatus : » ergo similiter sequitur : « Filius Dei prædestinatus est esse homo, ergo est prædestinatus : sed hæc est neganda : « Filius Dei est prædestinatus, » sicut ostensum est supra [3] : ergo, etc.

3. Item prædestinatio dicit antecessionem non solum respectu termini, sed etiam respectu prædestinati. Sed quamvis divina prævisio præcesserit humanam naturam, non tamen præcessit divinam personam : ergo sive dicatur absolute, sive respectu humanæ naturæ, negandum est Filium Dei esse prædestinatum : ergo falsa est prædicta locutio, scilicet : « Filius Dei prædestinatus est esse homo. »

4. Item quicumque prædestinatur, ad aliquod donum gratuitum præparatur : sed Filius Dei cum factus est homo, nulla fuit facta gratia illi personæ Filii Dei, sed solummodo generi humano : ergo videtur quod nullo modo Filio Dei competat ista prædestinatio.

CONCLUSIO.

Filius Dei prædestinatus est esse homo, *potest habere bonum sensum, et potest admitti, in aliquo tamen sensu falsa est.*

Resp. ad arg. Dicendum quod cum hoc participium, *prædestinatus,* dicat antecessionem, tripliciter potest eam importare, vel respectu subjecti, vel respectu prædicati, vel respectu totius copulati. Si enim importat antecessionem respectu subjecti, tunc est sensus : Filius Dei est prædestinatus esse homo, id est, Filius Dei ante prævisus est esse homo, quam esset filius Dei : et hoc modo falsa est prædicta locutio. Si autem importat antecessionem respectu prædicati, tunc est sensus : Filius Dei prævisus est esse homo, id est, cognitus vel prævisus fuit esse homo, non antequam filius Dei esset, sed antequam esset homo. Si autem importat antecessionem respectu totius dicti, tunc est sensus : Filius Dei est prædestinatus esse

[1] *Cf.* Alexander Alensis, p. III, q. III, memb. 2 et 3 ; S. Thom., p. III, q. XXIV, art. 2 ; et III *Sent.*, dist. X, q. I, art. 1, q. III ; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. VII, p. II, q. II ; Richard., III *Sent.*, dist. VII, art. 2, q. II ; Steph. Brulef., III *Sent.* dist. VII., q. V. — [2] *Isa.*, VII, 14. — [3] Quæst. præced.

homo, id est, prædestinatum est ut Filius Dei sit homo. Sic ergo potest esse triplex sensus prædictæ locutionis : et unus quidem falsus est, duo autem sequentes sunt veri : et quantum ad istos duos sensus subsequentes recipitur prædicta locutio ab omnibus opinionibus, ut Magister dicit in littera : et ideo secundum hunc sensum concedendum est ipsam esse veram.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod prædestinatio est respectu gloriæ et gratiæ, non respectu naturæ, dicendum quod cum vocabulum prædestinationis per se profertur, claudit in se intellectum gratiæ et gloriæ, utputa cum dicitur aliquis esse simpliciter prædestinatus : cum autem additur ei determinatio exterior, solum retinet intellectum principalis significati, videlicet præordinationis sive prævisionis. Unde cum dicitur : « Iste est prædestinatus habere gratiam et gloriam, » *prædestinatus* tantum valet ibi, sicut *prævisus*. Et est simile cum dicitur : « Cede, » per se tantum valet, quantum : « Locum da ; » sed cum dicitur : « Cede locum, » *Cede* habet solum intellectum alterius : et ideo cum dicitur : « Filius Dei prædestinatus est esse homo, » *prædestinatus* solum importat prævisionem vel ordinationem : et ideo importat solum generalem significationem. Posset tamen dici, quod etsi esse hominem de Filio Dei prædicet esse naturale, concernit tamen gratiam unionis : et ideo tale prædicatum non exit extra rationem prædestinationis.

2. Ad illud quod opponitur : « Si est prædestinatus esse homo, quod est prædestinatus, » dicendum quod non sequitur, quia cum *prædestinatus* ponitur inter subjectum et prædicatum, potest dicere antecessionem tam respectu unius, quam respectu alterius; sed cum per se prædicatur, dicit antecessionem respectu subjecti. Et ideo non sequitur : « Filius Dei est prædestinatus esse homo, ergo est prædestinatus ; » sicut non sequitur : « Filius Dei est prædestinatus secundum quod homo, ergo est prædestinatus. » Nec est simile de aliis, qui prædestinantur ad gratiam et gloriam, quia in eis prædestinatio non tantummodo dicit antecessionem respectu ejus ad quod prædestinatur, sed etiam respectu eorum qui prædestinantur : non sic autem est in proposito.

3. Ad illud quod tertio objicitur, quod prædestinatio dicit antecessionem respectu prædestinati, dicendum quod verum est quando simpliciter et per se de aliquo dicitur ; sed quando in comparatione dicitur ad prædicatum aliquod, tunc potest dicere antecessionem respectu illius prædicati, et hoc modo dicit in proposito : et ideo non cogit illa objectio.

4. Ad illud quod objicitur in ultimo, quod quicumque prædestinatus est, fit aliqua gratia ei, dicendum quod prædestinatio respectu ejus importat gratiæ collationem, respectu cujus importat antecessionem : cum autem dicitur : « Filius Dei prædestinatus est esse homo, » non conceditur secundum quod prædestinatio importat antecessionem respectu subjecti, sed solum secundum quod importat antecessionem respectu prædicati. Et ideo non notatur quod aliqua gratia fiat ipsi Filio Dei, sed filio hominis : et hoc quidem verum est : et ideo illa objectio, et cæteræ præcedentes, non currunt nisi secundum illum sensum, secundum quem prædicta locutio non recipitur.

QUÆSTIO III.

An hæc sit concedenda : « Homo prædestinatus est esse filius Dei [1]. »

Homo prædestinatus est esse filius Dei, utrum sit concedenda; et quod sic, videtur [2]: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute.* Sed hoc dicitur aut de Filio homi- **Fundam.**

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. III, memb. 4 ; S. Thom., part. III, q. XXIV, art. 3; et III *Sent.*, dist. X, q. II, art. 2; Richard., III *Sent.*, dist. VII, art. 2, q. III; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. VII, q. ult.— [2] *Rom.* I, 4.

nis, aut de Filio Dei : sed non de Filio Dei : ergo de Filio hominis.

Item in Glossa[1] : « Prædestinatus est Jesus, ut qui futurus erat in carne filius David, esset in virtute filius Dei. » Sed *Jesus* nominat illum hominem : ergo homo ille est prædestinatus esse filius Dei.

Item quanto major est gratia, tanto major secundum illam debet attendi prædestinatio : sed gratia unionis, per quam homo ille factus est Dei filius, maxima fuit, quæ simul in se continuit gratiam et gloriam : si ergo homo prævisus est filius Dei esse per gratiam illam, videtur quod prædestinatus est esse filius Dei.

Item prædestinatio non attribuitur Filio Dei propter antecessionem, quæ quidem non convenit Filio Dei secundum quod Deus; sed talis antecessio bene competit homini secundum quod homo : ergo recte videtur quod competat sibi prædestinatio : ergo si non tantum datur illi homini gratia, per quam sit beatus, sed etiam per quam sit filius Dei, videtur quod hæc sit concedenda: « Homo est prædestinatus, ut sit filius Dei. »

Ad opp. Sed contra : 1. Si homo est prædestinatus esse filius Dei, ergo Filius Dei est prædestinatus esse filius Dei : sed hæc est falsa : ergo et illa, ex qua sequitur : sequitur autem ex hac : « Homo est prædestinatus esse filius Dei : » ergo, etc.

2. Item prædestinatio non est nisi personæ : ergo si homo est prædestinatus esse filius Dei, aliqua persona est prædestinata esse filius Dei. Aut ergo persona creata, aut increata : sed non persona creata, quia talem non est reperire in Christo : ergo increata : sed personæ increatæ non convenit prædestinari : ergo videtur quod non debeat recipi prædictus sermo iste, scilicet : « Homo est prædestinatus esse filius Dei. »

3. Item quicumque est prædestinatus, antecedit illud ad quod prædestinatur tempore, aut natura : sed homo nec tempore, nec natura antecedit Filium Dei : ergo videtur quod sermo prædictus non debeat concedi.

4. Item, cum dicitur : « Homo est prædestinatus esse filius Dei, » aut hoc intelligitur secundum quod homo, aut secundum quod Deus : non secundum quod Deus, hoc constat : ergo intelligitur secundum quod homo : sed quicumque est nunc prædestinatus, ab æterno fuit prædestinatus : ergo, secundum quod homo, fuit ab æterno prædestinatus esse filius Dei : sed iste terminus, *homo*, supponit pro verbo de præterito : ergo supponit pro præterito : ergo si aliquis ab æterno fuit prædestinatus esse filius Dei, ab æterno aliquis fuit homo : sed hoc est falsum : ergo et primum.

CONCLUSIO.

Homo prædestinatus est esse filius Dei, *est sermo rectus secundum communem locutionem, quæ est, quod prædestinatum est hominem esse filium Dei.*

Resp. ad arg. Dicendum quod ista locutio distingui habet per eum modum, per quem distincta fuit prius posita, ex eo videlicet, quod hoc participium, *prædestinatus*. potest dicere antecessionem respectu subjecti, vel respectu prædicati, vel respectu totius copulati. Si dicat antecessionem respectu subjecti, vera est locutio, et est sensus : Homo, antequam esset homo, prævisus est esse filius Dei. Si autem notet antecessionem respectu prædicati, falsa est locutio ; est enim sensus : Homo prævisus est esse filius Dei, antequam filius Dei esset. Si autem notet antecessionem respectu totius copulati, est vera ; est enim sensus : Homo prædestinatus est esse filius Dei, id est prædestinatum est ut homo sit filius Dei. Et iste sensus est ab omnibus opinionibus receptus : et ideo secundum communem locutionem concedi potest prædictus sermo, et concedendæ sunt rationes quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod si homo est prædestinatus esse filius Dei, quod tunc Filius Dei est prædestinatus esse filius Dei, dicendum quod

[1] Ex Augustino, *de Prædest. Sanctor.*, c. xv, n. 31.

non sequitur, quia, sicut prædictum est, quantum ad vocabulum *prædestinandi* non est communicatio idiomatum, imo est sophisma secundum accidens in prædicto processu : non enim sequitur : « Divina prævisio præcedit Christum secundum quod est filius Virginis, ergo etiam secundum quod est filius Dei. »

2. Ad illud quod objicitur, quod prædestinatio est respectu personæ, dicendum quod etsi sit ratione personæ, non tamen est ratione personalitatis, sed alicujus naturæ. Et ideo non oportet ad hoc quod sermo habeat veritatem, prædestinationem antecedere personam simpliciter; sed sufficit si antecedat eam ratione alicujus naturæ. Et ideo cum dicitur : « Homo est prædestinatus esse filius Dei, » non intelligitur quod illa persona sit prædestinata nisi ratione humanæ naturæ. Cum vero dicitur quod persona æterna non est prædestinata, dicendum quod verum est secundum quod est æterna; potest tamen ei convenire ratione naturæ temporaliter assumptæ.

3. Ad illud autem quod objicitur, quod prædestinatus antecedit illud ad quod prædestinatur, dicendum quod verum est, et illud non habet instantiam, quando prædestinatio accipitur proprie respectu gratiæ et gloriæ : in proposito autem nomen *prædestinationis* extenditur ad standum pro *prævisione* ratione determinationis adjunctæ, secundum quod in præcedenti problemate visum est. Posset tamen dici quod prædictum verbum intelligendum est, quando vocabulum prædestinationis dicit antecessionem non solum respectu subjecti, sed etiam respectu prædicati : sic autem non est in proposito. Oportet etiam intelligere de re ad quam quis prædestinatur, sed in comparatione ad ipsum quod prædestinatur : non enim oportet quod ille, qui prædestinatur, sit ante gratiam vel gloriam simpliciter, sed solum secundum quod est in eo : et sic non habet instantiam in proposito. Nam etsi Filius Dei præcedat hominem, tamen non prius inest homini, quam homo sit : imo per naturam prius est humanitas, quam uniretur personæ Verbi.

4. Ad illud quod objicitur, utrum homo sit prædestinatus esse filius Dei, aut secundum quod est Deus, aut secundum quod est homo; dico quod secundum quod homo : et sic fuit ab æterno. Nec valet : « Ergo supponit pro præterito. » Hoc enim intelligitur de verbo præteriti temporis, quod non habet vim ampliandi ad futurum. In his enim quæ habent vim ampliandi ad futura, pro eo quod claudunt in se actum de futuro, prædicta regula non habet locum. Et sic est in proposito, quia prædestinatio connotat præscientiam alicujus futuri : et ideo non oportet istum terminum, *homo*, respectu talis prædicati supponere pro præterito. Alia est etiam ratio, quare ampliat ad omne tempus : quia prædestinatio non ponit rem suam in prædestinato, sed in prædestinante; sicut laus non in laudato, sed in laudante : et ideo sicut laus non est tantum de præsenti, sed etiam de præterito et futuro; ita et prædestinatio præterita potest esse de eo quod est futurum : et ista clarescunt melius per ea, quæ in primo libro dicta sunt.

DISTINCTIO VIII

QUOD DIVINA NATURA NON DEBET DICI NATA DE VIRGINE, ET QUOD CHRISTUS POTEST DICI BIS GENITUS.

Qualiter per unionem diversarum naturarum in Christo fiat communicatio idiomatum, et proprietatum respicientium naturam.

Post prædicta inquiri debet, utrum de natura divina concedendum sit, quod de Virgine sit nata, sicut dicitur in Virgine incarnata; et videtur utique non debere dici nata de Virgine, cum non sit nata de Patre. Quæ enim res non est de Patre genita, non videtur de matre nata, ne res aliqua filiationis nomen habeat in humanitate, quæ illud non teneat in divinitate. Videtur tamen posse probari, quod sit nata de Virgine : quia si hoc est nasci Deum de Virgine, scilicet hominem assumere in utero Virginis; cum natura divina superius dicta sit hominem assumpsisse, videtur debere dici nata. De hoc Augustinus [1] in libro *de Fide ad Petrum*, sic ait : « Natura æterna atque divina non posset temporaliter concipi, et nasci ex natura humana, nisi secundum susceptionem veritatis humanæ veram temporaliter conceptionem et nativitatem ineffabilis in se divinitas accepisset. Sic est Deus æternus veraciter, secundum tempus, et conceptus, et natus ex Virgine. » Ista auctoritate videtur insinuari quod natura divina sit nata et concepta de Virgine. Sed si diligenter notentur verba, potius de persona agi intelligitur, quæ sine dubitatione et de Patre et de matre nata esse dici debet.

De gemina Christi nativitate qua bis natus est.

Quæri autem solet utrum debeat dici Christus bis genitus, ut dicitur Dei et hominis filius. Ad quod dici potest, Christum bis natum esse, duasque nativitates habuisse. Unde Augustinus [2], in libro *de Fide ad Petrum :* « Pater Deus de sua natura genuit Filium Deum sibi coæqualem et coæternum. Idem quoque unigenitus Deus natus est ex Patre semel, ex matre semel. Natus est enim de Patre Dei Verbum : natus est de matre Verbum caro factum. Unus ergo atque idem Dei Filius natus est ante sæcula, et natus in sæculo : et utraque nativitas unius est Filii Dei, divina scilicet et humana. » De hoc etiam Joannes Damascenus ait [3] :« Duas ergo Christi nativitates veneramur : unam ex Patre ante sæcula, quæ est super causam, et rationem, et tempus, et naturam; et unam, quæ in ultimis temporibus propter nos, et secundum nos, et super nos : propter nos, quia propter nostram salutem ; secundum nos, quia natus est homo ex muliere, et tempore conceptionis, scilicet novem mensium ; super nos, quia non ex semine, sed ex Spiritu sancto, et sancta Virgine supra legem conceptionis. » Ex his manifeste apparet Christi duas esse nativitates, eumdemque bis natum fore.

[1] Imo Fulg., *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 14. — [2] *Ibid.*, 10 et 11. — [3] Damasc., *de Orthod. Fide*, lib. III, c. VII, in medio.

EXPOSITIO TEXTUS.

Post prædicta inquiri debet, etc.

Divisio. Supra egit Magister de incarnatione Verbi quantum ad unionem naturarum, et quantum ad unionis modum; in hac parte intendit agere quantum ad communicationem idiomatum et proprietatum. Et dividitur hæc pars in duas partes, in quarum prima agit de communicatione idiomatum respicientium naturam; in secunda de communicatione proprietatum et idiomatum respicientium personam, infra [1] : *Solet etiam a quibusdam inquiri*. Pars prima dividitur in duas partes, in quarum prima inquirit utrum divinæ naturæ competat nasci de Virgine, quod quidem est proprietas humanæ naturæ; secundo vero inquirit utrum caro Christi debeat adorari adoratione latriæ, quod quidem est proprietas divinæ naturæ, infra [2] : *Præterea investigari oportet*, etc. Prima pars, quæ continet præsentem distinctionem, dividitur in partes duas, in quarum prima comparat nativitatem Christi de Virgine ad divinam naturam; in secunda vero nativitatem temporalem ad æternam comparat, ibi : *Quæri etiam solet, utrum Christus debeat dici bis genitus*, etc. Prima pars dividitur in partes duas, in quarum prima inquirit quæstionem, et determinat; in secunda vero adducit auctoritates contra determinationem suam, ibi : *Videtur tamen posse probari*. Secunda autem pars similiter duas habet : in prima movet quæstionem; in secunda determinat, ibi : *Ad quod dici potest*, etc. Subdivisiones autem partium manifestæ sunt in littera.

DUB. I.

Quæ enim res non est de patre genita, non dicitur de matre nata.

Contra : humana natura non est ex patre genita : ergo non est de matre nata. Item Christus secundum humanam naturam *conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine*, ita quod Spiritus sanctus non est ejus pater, licet Virgo sit ejus mater : ergo non videtur præcedens sermo veritatem habere.

Resp. Dicendum quod Magister loquitur de illa nativitate, qua res aliqua dicitur nasci, ita quod vendicat sibi proprietatem, sive denominationem filiationis : hoc autem non habet humana natura in Christo : et ideo non est recta instantia contra illud, quod dicit Magister in littera.

DUB. II.

Duas ergo Christi, etc.

Innuit Magister, quod unam nativitatem ex Patre veneramur, quæ est supra causam, rationem, tempus et naturam; sed contra : Generatio Filii Dei ex Patre est naturalis generatio : sed generatio naturalis est secundum naturam, non supra naturam : ergo falsum dicit, quod sit supra naturam. Juxta hoc quæritur penes quid distinguuntur illa quatuor, quæ in auctoritate ponuntur : videtur enim quod non sit nisi verborum inculcatio.

Resp. Dicendum quod natura non accipitur ita communiter, sed pro natura creata. Unde non vult dicere quod generatio Filii sit supra naturam æternam, quæ est natura naturans, sed super naturam creatam, quæ consuevit dici natura naturata. Et nota quod ista quatuor distinguuntur sic, ut causa referatur ad naturam angelicam, ratio ad naturam humanam, tempus ad virtutem cœlestem, et natura ad virtutem inferioris creaturæ, ut sit sensus : Generatio illa est supra causam, id est virtutem angelicam; et rationem, id est virtutem humanam; et tempus, id est, operationem cœlestem; et naturam, id est, virtutem interiorem : vel aliter, ut causa referatur ad virtutem agentem, et ratio ad potentiam agnoscentem, et tempus ad mensuram limitantem, natura ad modi operandi consuetudinem.

[1] Dist. X. — [2] Dist. IX.

DUB. III.

Natus est homo ex muliere in tempore conceptionis.

Contra : Videtur falsum dicere, quia conceptio illa non fuit in tempore, sed in instanti. Item, si conceptio sua fuit similis nostræ quantum ad tempus, ergo non videtur verum quod subjungit, quod supra legem nostræ conceptionis.

Resp. Dicendum, quod conceptio dupliciter accipitur : uno modo dicitur conceptio ipsa operatio naturæ in formatione corporis usque ad susceptionem animæ; alio modo dicitur conceptio large in nutritione et perfectione corporis usque ad partum et egressum ipsius de ventre. Si ergo primo modo dicatur conceptio, sic Christi conceptio non fuit secundum nos, sed supra nos; nec fuit in tempore, sed in instanti; si autem secundo modo dicatur conceptio large, sic fuit secundum nos, quia novem mensibus nutritus fuit, et crevit in utero matris, ut alii homines, antequam nasceretur. Et hoc sufficientius habitum est supra.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam autem hujus partis incidit hic quæstio circa duo : primo quæritur de nativitate temporali in comparatione ad divinam naturam; secundo quæritur de eadem in comparatione ad nativitatem æternam. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur, utrum concedendum sit divinam naturam esse de Virgine natam; secundo quæritur, utrum nasci de Virgine proprie dicatur de natura assumpta; tertio vero quæritur utrum esse hominem convenienter prædicetur de divina natura.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. x, memb. 1 ; S. Thom., III *Sent.*, dist. VIII, q. II ; Ægidius Rom., III *Sent.*, dist. VIII, p. II, q. II; Richardus, III *Sent.*, dist. VIII, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. VIII, q. I; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. VIII, q. I, dub. III.—[2] Hilar., *de Trin.*, lib. IX, c. XIII. — [3] Imo Fulg., *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 14.— [4] Dist. V, art. 1, q. V. — [5] Bern., in quodam sermone *de diligendo Deo.*

(*a*) *Edit. Bened. add.* temporaliter.

QUÆSTIO I.

An hæc sit concedenda : « Divina natura est de Virgine nata [1]. »

Utrum hæc sit concedenda : « Divina natura est de Virgine nata; » et quod sic, videtur primo auctoritate Hilarii in libro IX *de Trinitate* [2] : « Nihil nisi natum habet Filius. » Sed habet divinam naturam : ergo est nata. Sed quidquid natum est æternaliter in Christo ex Patre, natum est temporaliter de matre : si ergo divina natura est hujusmodi, patet, etc. Ad opp.

2. Item expressius Damascenus in libro tertio, capite duodecimo : « Theotocon, id est, Dei genitricem vere, et principaliter sanctam Mariam Virginem prædicamus. » Sed Deus est nomen naturæ : ergo Maria Virgo erit genitrix divinæ naturæ : ergo divina natura est nata de Virgine.

3. Item expressissime Augustinus [3] *de Fide ad Petrum* : « Natura æterna atque divina non posset temporaliter concipi et (*a*) nasci, nisi secundum susceptionem veritatis humanæ. » Ergo videtur quod vere et proprie debeat dici concepta et nata de Virgine.

4. Item incarnatio ordinatur ad nativitatem; unde et persona Verbi ideo nata est, quia incarnata : sed conceditur quod divina natura sit incarnata, ut habitum est supra [4] : ergo et concedi debet quod sit de Virgine nata.

5. Item assumere carnem nihil aliud est, quam nasci in utero : sed hæc conceditur, quod divina natura assumpsit carnem : ergo concedi debet, quod nata fuerit in utero Virginis : sed ad nativitatem in utero sequitur nativitas ex utero : ergo si divina natura nata fuit in Virginis utero, sequitur quod fuerit nata ex Virginis utero.

6. Item magis convenit divinæ naturæ nasci de Virgine, quam pati conveniat virtuti, et infirmari conveniat fortitudini : sed Bernardus dicit [5] quod in illa unione fuit fortitudo divina infirmata : ergo multo fortius

concedi debet divinam naturam esse natam de Virgine.

Sed contra : Damascenus, libro quarto [1] : « Cognoscimus quod nasci non est naturæ, sed hypostasis. » Ergo nasci de Virgine naturæ non competit, sed solum personæ.

Item melior et prior est nativitas æterna, quam temporalis : sed divina natura non dicitur esse nata propter Filii nativitatem æternam, ut in primo libro ostensum est : ergo multo minus non debet dici nata propter temporalem nativitatem.

Item cuicumque competit nasci, competit esse ab alio : sed divinæ naturæ non competit esse ab alio : ergo divina natura nec æternaliter, nec temporaliter debet dici nata.

Item cuicumque competit nasci, competit ratio filiationis : ergo si divina natura dicitur esse nata de Virgine, divina natura dicitur filia Virginis.

Item sicut se habent proprietates divinæ naturæ ad humanam, sic proprietates humanæ ad divinam : sed hæc est simpliciter falsa : « Humanitas in Christo est æterna : » ergo et ista : « Divina natura in Christo est de Virgine nata. »

Item quod nascitur ex aliquo, est natura conformis cum eo, ex quo nascitur : si ergo divina natura nata est de Virgine, videtur quod divina natura, et Virgo Maria, sint ejusdem naturæ : quod est falsum et impossibile.

CONCLUSIO.

Divinam naturam esse natam de Virgine non debet admitti, ne confusionem proprietatum personalium et essentialium ponamus.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut dicit Magister in littera, hæc non recipitur, tamquam impropria : « Divina natura est de Virgine nata. » Et hoc propter duo, scilicet propter vitandam confusionem proprietatum personalium, et proprietatum naturalium, sive essentialium : quæ duo præcipue sunt observanda circa sermonem catholicum, et veritatis fidei expressivum. Non ergo recipitur, quod divina natura sit nata de Virgine, propterea quod etiam non conceditur, quod sit nata de Patre : et hoc est quod dicit Magister in littera, quod res, quæ non est de Patre genita, non videtur de matre nata, ne res aliqua filiationis nomen habeat in humanitate, quæ illud non teneat in divinitate. Propter vitandam etiam confusionem proprietatum naturalium non recipitur : sicut enim in beatissima Trinitate distinctæ sunt personæ ad invicem, et earum proprietates; sic in Christo naturæ sunt distinctæ ad invicem, et earum proprietates, quamvis conveniant in supposito : et ideo proprietas unius naturæ non debet prædicari de altera natura in abstractione considerata, ne ex hoc intelligatur, quod divina natura et humana sint una essentia. Quod enim prædicatur de altero in abstractione, non intelligitur convenire ei solum ratione suppositi, verum etiam ratione formæ : et ideo prædicta locutio recipi non debet, et concedendæ sunt rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud verbum Hilarii, dicendum quod aliquid habet improprietatis, et debet sic exponi : Nihil habet Filius nisi natum, id est, nihil habet quod non nascendo accepit. Et hoc melius in primo libro [2] explanatum fuit.

2. Ad illud quod objicitur de auctoritate Damasceni, quod Virgo Maria est Dei genitrix, dicendum quod concedendum est, quod Deus natus de Virgine; ex hoc tamen non sequitur, quod divina natura sit de Virgine nata; pro eo quod hoc nomen *Deus*, quia significat in concretione, supponit personam : non sic divina natura, quæ significat in abstractione. Unde et hæc conceditur : « Deus generat, » quamvis hæc non concedatur : « Divina natura, vel essentia, generat. » Unde in omnibus talibus processibus est sophisma secumdum accidens. Aliter enim et

[1] Damasc., *de Orth. fide*, lib. IV, c. VII. — [2] Dist. VII, q. II, in resp. ad 1.

aliter significatur divina natura per hoc nomen, *Deus*, et aliter per hoc nomen, *natura* : et ideo in nullo cogit auctoritas illa.

3. Ad illud quod objicitur, quod divina natura dicitur concipi et nasci, dicendum quod, sicut dicit Magister in littera, Augustinus ibi extendit nomen naturæ, ut stet loco personæ. Et hoc quidem multoties facit : sed communis usus talem modum loquendi non admittit : ideo ex tali auctoritate non debet argui, imo potius debet exponi.

4. Ad illud quod objicitur, quod incarnatio est via ad nativitatem, dicendum quod verum est ad nativitatem personæ, quæ est suppositum naturæ assumptæ : sed non oportet quod sit via ad nativitatem naturæ. Incarnatio enim non facit communicationem idiomatum ratione convenientiæ in natura, sed potius ratione convenientiæ in persona.

5. Ad illud quod objicitur, quod assumere carnem est nasci in utero, dicendum quod verum est secundum quod *assumere* idem est, quod *in unitatem sui accipere* ; et hoc modo proprium est personæ. Secundum autem quod *assumere* dicitur de divina natura, accipitur largius, et hoc modo *assumere* non est idem, quod *in utero nasci*, sed potius *carni uniri*.

6. Ad illud quod objicitur, quod fortitudo est infirmata, et sic de aliis, dicendum quod illa verba non sunt trahenda ad consequentiam. Aliter enim conceditur aliquid dicere ei, qui vult excitare devotionem et elevare in admirationem, quod tamen reprehenderetur in eo, qui sermonis catholici proprietatem et veritatem inquirit. Posset etiam et aliter responderi, quod non est simile : quamvis enim hoc nomen, *essentia*, vel *natura*, non supponat pro persona; nomina tamen appropriata, ut *virtus* et *sapientia*, pro persona supponunt, et locutionem veram reddunt. Unde sensus est : Fortitudo est infirmata, id est, persona cui appropriatur fortitudo, Christus videlicet, qui est *Dei virtus et Dei sapientia*, Verbum scilicet Patris, cui competit esse Dei virtutem et Dei sapientiam : et ideo, quamvis talia prædicata conveniant et attribuantur nominibus appropriatis; non tamen sequitur, quod attribui possint essentiæ vel naturæ proprie et vere.

QUÆSTIO II.

An nasci de Virgine vere dicatur de natura assumpta [1].

Utrum *nasci de Virgine* vere dicatur de natura assumpta; et quod sic, videtur. Ejus est generari, cujus est generare, licet non ejusdem numero : sed generare est actus ipsius naturæ : ergo et generari : sed cujus est generari, ejus est nasci : ergo si generari competit naturæ assumptæ, videtur quod competit ei nasci de Virgine. Fundam.

Item bene sequitur : « Iste generat hunc hominem, ergo hominem : » sed hunc hominem dicere, est dicere personam ; hominem vero, naturam : ergo bene sequitur, si persona est nata, quod natura est nata.

Item omne quod incipit esse, aliquo genere mutationis incipit esse : sed humana natura in Christo incipit esse; nec est dare aliud genus mutationis, quam generationis : ergo fuit concepta et nata.

Item Christus natus est de Virgine, aut ratione suppositi, aut ratione naturæ : sed non ratione suppositi, quia illud est æternum : ergo ratione naturæ : ergo natura humana proprie dicitur nata de Virgine.

Sed contra : 1. Sicut se habet divina natura ad nativitatem æternam, sic natura humana ad nativitatem temporalem : sed divina natura non est nata nativitate æterna : ergo nec humana natura in Christo nativitate temporali. Ad opp.

2. Item nativitas ad nihil terminatur nisi ad ens completum : sed ens completum dicit personam : ergo generatio non terminatur ad naturam, sed ad personam.

[1] *Cf.* S. Thom., III *Sent.*, dist. VIII, q. III; Ægid Rom., III *Sent.*, dist. VIII, p. II, q. II; Richardus, III *Sent.*, dist. VIII, q. III; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. VIII, q. II.

3. Item actus et operatio non terminatur nisi ad hoc aliquid : ergo si hoc aliquid non dicit naturam, sed potius hypostasim, videtur quod humana natura in Christo non debeat dici nata, nec concepta.

4. Item humana natura dicit simul carnem et animam : sed sicut caro est per propagationem, ita et anima per creationem : ergo sicut hæc non recipitur, quod humana natura in Christo exeat in esse per creationem, ita non debet concedi, quod exeat per generationem : ergo non videtur hæc admittenda : « Humana natura est nata. »

CONCLUSIO.

Humanam naturam esse natam de Virgine admittimus, tum ratione partis constitutivæ, tum ratione partis subjectivæ.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod humana natura dupliciter potest accipi : uno modo ratione partium constituentium; alio modo ratione formæ communis consequentis totum compositum : et utroque modo est verum dicere, quod humana natura est assumpta a Verbo. Verum est enim quod assumpsit carnem et animam : verum est etiam quod assumpsit formam consequentem compositionem, videlicet humanitatem. Utroque etiam prædictorum modorum contingit dicere humanam naturam de Virgine : nam si humana natura dicatur compositum, hoc modo potest concedi quod sit nata de Virgine, non ratione totius, sed partis, scilicet carnis, quæ in utero Virginis concepta fuit, et ex utero Virginis producta; si vero natura humana dicatur forma communis consequens totum compositum, sic concedi potest quod adhuc fuit nata in Christo, non ratione sui, sed ratione suppositi in quo habet existere, et etiam in quo habet multiplicari. Propter quod etiam dicit Philosophus[1], quod natura in productione talis formæ occulte habet operari : generando enim hunc hominem, generat hominem. Sic ergo concedendum est humanam naturam in Christo natam esse de Virgine utrolibet prædictorum modorum. Sed uno modo dicitur esse nata ratione partis constitutivæ per synecdochen; alio modo, ratione partis subjectivæ, et sic quodam modo per accidens. Concedendæ sunt ergo rationes ad hanc partem inductæ, licet aliquæ earum procedant sophistice.

1. Ad illud quod objicitur, quod divina natura in Christo non est nata, ergo nec humana; dicendum quod non est simile, quia divina natura non multiplicatur in suppositis, sed est una in generante, et genito : et ideo non recipit vocabulum distinctivum. Natura vero humana multiplicari habet et plurificari in parente, et prole : hinc est quod generatio in divinis terminatur ad personam; in creaturis non solum ad personam, verum etiam ad naturam.

2 et 3. Ad illud vero quod objicitur, quod generatio terminatur ad ens completum, dicendum quod verum est per se et primum; ex hoc tamen non sequitur quod ad naturam non possit terminari, sed quod non terminatur circumscripta hypostasi : et hoc quidem verum est : et per hoc patet responsio ad sequens.

4. Ad illud quod ultimo objicitur, quod anima exit in esse per creationem, dicendum quod etsi sola pars hominis traducatur, videlicet caro, nihilominus tamen totus homo dicitur nasci et generari, pro eo quod intentio naturæ non terminatur ad alteram partem per se, sed prout habet conjungi et perfici ex altera. Et ideo totus homo dicitur natus, quamvis tantum ex altera parte traducatur : non enim intendit homo generare carnem, sed hominem. Si vero quæritur, quare non dicitur exire in esse per creationem, sicut per generationem, dicendum quod generatio non excludit creationem præambulam; creatio vero, cum sit ex nihilo, aliam excludit productionem, secundum quod dicit proximam et immediatam eductionem creaturæ.

[1] Arist., *Physic.*, lib. I, cont. 86; *Metaphys.*, lib. XII, cont. 18 et 19.

QUÆSTIO III.

An homo veraciter dicatur de divina natura [1].

Fundam. Utrum homo veraciter dicatur de divina natura; et quod sic, videtur. Hæc est vera : « Divina natura est persona Filii Dei, » propter summam simplicitatem et identitatem quæ est in Deo; sed de quocumque prædicatur Filius Dei, prædicatur homo: ergo hæc est vera : « Divina natura est homo. »

Item : « Homo est divina natura; » hæc est vera, quia aliquis homo, utpote Christus, est divina essentia vel natura: ergo a simplici conversa : « Divina natura est homo. »

Item Deus et divina natura convertuntur: ergo de quocumque prædicatur unum, prædicatur et alterum : sed hæc est vera : « Deus est homo : » ergo hæc est vera : « Divina natura est homo. »

Item aut divina natura est homo, aut non homo : si est homo, habeo propositum; si est non homo, sed Filius Dei est divina natura : ergo Filius Dei est non homo : quod si hoc est impossibile, restat quod hæc est vera : « Divina natura est homo. »

Ad opp. Sed contra : Sicut se habet humana natura ad esse Deum, sic se habet divina natura ad esse hominem : sed hæc est simpliciter falsa : « Humana natura est Deus : » ergo et hæc est simpliciter falsa : « Divina natura est homo. »

2. Item, de quocumque prædicatur esse hominem, prædicatur esse mortale : ergo si divina natura est homo, divina natura est mortalis.

3. Item de quocumque prædicatur homo, inest ei humanitas; sed cuicumque inest humanitas, informatur humanitate : ergo de illo solo prædicatur homo, respectu cujus humanitas est forma : sed humanitas non est forma divinæ naturæ : ergo hæc simpliciter est falsa : « Divina natura est homo : » ergo, etc.

4. Item, si divina natura est homo, aut ratione essentiæ, aut ratione personæ : non ratione essentiæ, quia humanitatis et divinitatis essentiæ simpliciter sunt distinctæ; non ratione personæ, quia natura non supponit pro persona, sicut supra in primo libro [2] dictum est; ergo hæc est simpliciter falsa : « Divina natura est homo. »

CONCLUSIO.

« Divina natura est homo, » potest concedi ratione suppositi, et quoniam essentia est Filius per identitatem, et Filius est homo per unionem.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut in primo libro [3] fuit habitum, in divinis est reperire prædicationem per identitatem, et per denominationem; licet non usquequaque proprie omnino. Differt autem prædicatio per denominationem a prædicatione pre identitatem, quia cum aliquid prædicatur per modum denominativum, prædicatur sub ratione formæ, ut cum dicitur : « Pater generat. » Cum autem prædicatio est per identitatem, potest prædicari ratione suppositi, ut, cum dicitur : « Divina essentia est Pater, » sensus est : Divina essentia est ille, qui est Pater. Et hoc modo non prædicatur ratione suppositi, nisi illud nomen quod claudit intra se suum suppositum, sicut est nomen substantivum, vel substantivatum. Hunc ergo duplicem modum prædicandi reperimus in divinis secundum catholicum modum loquendi, ut aliquid prædicetur ratione formæ, aliquid ratione suppositi. Cum ergo quæritur, utrum divina natura sit homo, distinguendum est, quia iste terminus, *homo*, dupliciter potest intelligi prædicari : quia si intelligatur prædicari ratione suppositi, tunc est vera, et est sensus : Divina essentia est homo, id est divina essentia est ille qui est homo, et reducitur illa prædica-

[1]. *Cf.* Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. VIII. p. II, q. III; Richard. III *Sent.*, dist. VII, q. II; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 4; Steph. Brulef., III *Sent.* dist. VIII. q. III. — [2] Dist. V. art. 2, q. I. — [3] Dist. I, p. I, art. 2, q. I, in resp. ad ult.

tio ad prædicationem quæ est per identitatem quantum ad principalem compositionem; quantum vero ad implicationem, clauditur ibi prædicatio per unionem. Divina enim essentia est Filius Dei per identitatem; sed Filius Dei est homo per unionem. Si autem fit prædicatio ratione formæ, sive per modum cujusdam denominationis, falsa est, et est sensus : « Divina natura est homo, » id est divina natura est humanitate informata : et hoc modo locutio est falsa, licet secundum sensum priorem habeat veritatem, sicut ostendunt rationes ad primam partem inductæ.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod sicut se habet humana natura ad esse Deum, etc.; dicendum quod falsum est, pro eo quod humana natura non prædicatur de sua hypostasi per identitatem, sicut divina prædicatur propter summam simplicitatem. Unde hæc est falsa : « Christus est humana natura, » quamvis hæc sit vera : « Christus est divina natura. » Et ideo non sequitur, si hæc est falsa : « Humana natura est Deus, » quod hæc sit falsa : « Divina natura est homo. »

2. Ad illud quod objicitur, quod de quocumque prædicatur esse hominem, prædicatur esse mortale, dicendum quod hoc est verum quantum ad prædicationem, qua homo prædicatur per modum denominandi; quantum vero ad prædicationem qua prædicatur ratione suppositi, non habet veritatem : *Homo* enim, cum sit nomen substantivum, ratione suppositi potest prædicari; *Mortale* vero, cum sit nomen adjectivum, adjective tantum ponit rem suam circa illud de quo prædicatur. Et sicut non sequitur : « Divina essentia est Pater, ergo divina essentia generat; » sic non sequitur : « Divina essentia est homo, ergo moritur, vel nascitur. »

3. Ad illud vero quod objicitur, quod de quocumque prædicatur homo, inest ei humanitas, dicendum quod verum est de illo modo prædicationis, quo modo prædicatur ratione formæ; sed non de illo quo prædicatur ratione suppositi : tunc enim non significatur quod humanitas insit ei de quo prædicatur, sed quod inest alicui quod habet identitatem cum eo de quo prædicatur.

4. Ad illud quod objicitur, quod hæc non est vera ratione substantiæ, vel ratione persona : « Divina natura est homo; » dicendum quod etsi divina natura non supponat pro persona, homo tamen pro persona potest supponere : divina vero natura subjicitur ratione sui, ita quod veritatem habet ratione utriusque : ratione unius, ex parte subjecti; ratione vero alterius, ex parte prædicati, videlicet ratione personæ.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de nativitate temporali in comparatione ad æternam; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur, supposito quod in Christo duplex sit nativitas, utrum concedendum sit Christum bis natum esse; secundo quæritur utrum in Christo sint filiationes duæ; tertio quæritur utrum sit naturalis filius ratione utriusque nativitatis, scilicet temporalis et æternæ.

QUÆSTIO I.

An concedendum sit Christum bis esse natum [1].

Utrum concedendum sit Christum bis natum esse; et quod sic, videtur. Augustinus [2], *De fide ad Petrum* : « Unigenitus Dei primo, et secundo (a) natus est, semel ex patre, semel ex matre. » Sed primo et secundo nasci, non est nisi bis nasci : ergo videtur quod Filius Dei bis natus est. Fundam.

Item Damascenus [3] : « In Christo duas na-

[1] *Cf* Alex. Alensis, p. III, q. x, memb. 2; S. Thom., p. III, q. xxxv, art. 4, ad 2; Ægid. Rom., III *Sent.*, p. III, dist. VIII. q. II; Richardus, III *Sent.*, dist. VIII, art. 2, q. I; Steph. Brulef, III *Sent.*, dist. VIII, q. IV. — [2] Imo Fulg. *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 10. — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. VII.

(a) *Edit. Benedict.* Idem Unigenitus Deus secundo.

tivitates veneramur. » Sed ubicumque est duplex nativitas, ibi est duplex nasci; et ubicumque est duplex nasci, ibi est bis nasci : ergo, etc.

Item Christus semel genitus est ex Patre, secundum illud Psalmi[1] : *Semel locutus est Deus,* etc. Glossa : « Id est, Filium genuit, et semel natus est ex matre. » Et constat illud *semel*, et illud, non esse unum, sicut nec temporale et æternum : ergo ponunt in numerum : si ergo semel et semel faciunt bis, Christus est bis natus.

Item actio geminata geminat passionem : ergo si alia est generatio qua Pater, et alia qua mater genuit, ergo alia et alia vice genitus est Christus a Patre et a matre : ergo est pluries natus : sed non ter, vel quater, et sic de aliis : ergo bis natus est Christus.

Ad opp. Sed contra : 1. *Bis* dicit consimilis actus geminationem; unde non dicitur aliquis aliquid fecisse bis, eo quod legit et disputavit : sed generatio æterna, et temporalis, non est idem actus, nec consimilis : ergo ratione illius duplicis nativitatis non potest dici bis natus.

2. Item *semel* et *bis* dicunt vicissitudinem; idem enim est aliquod bis fieri, quod et duabus vicibus fieri : sed apud Filium[2] *non cadit transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio :* ergo non debet dici bis natus.

3. Item *bis* dicit actus interruptionem; unde convenienter dicitur aliquis bis fuisse Parisiis : sed non convenienter dicitur bis fuisse homo. Sed generatio æterna, quæ est ex Patre, nullatenus fuit interrupta : ergo videtur simpliciter esse falsum : « Christus bis natus est. »

4. Item hoc adverbium, *bis,* importat actus terminationem, quia de actu qui non terminatur, non est dicere ipsum bis exerceri; sed generatio æterna non habet terminum, quia Filius semper generatur a Patre; ergo, etc.

5. Item hoc adverbium, *bis*, importat successionis ordinem : sed circa Christi generationem æternam respectu temporalis nulla cadit successio; ergo sicut aliquis non dicitur bis natus, qui simul generatur a patre et a matre, ita non videtur quod Christus bis natus dicatur, cum simul sit verum ipsum dicere generari a Patre et a matre; Pater enim nunc generat Filium, et in tempore nativitatis suæ, sicut virgo Maria genuit.

6. Item nunc temporis, et nunc æternitatis, non ponunt in numerum, cum unum claudatur in altero : ergo cum Filius genitus sit a Patre in nunc æternitatis, et a matre in nunc temporis, non videtur quod debeat dici bis natus, vel genitus.

CONCLUSIO.

Catholice debet et potest admitti hic sermo, quod Christus est bis natus, æterna et temporali differentibus generationibus.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut vult Philosophus[3], actus tripliciter habet numerari, videlicet subjecto, et tempore, et specie sive termino; unde actus multiplicari dicitur, aut quia est in alio, et alio subjecto; aut quia in alio, et alio termino; aut quia in alio et alio tempore, sive mensura. Cum ergo adverbium numerandi dicat numerum actus aliquo istorum trium modorum, necesse est ut importet ipsum numerari. Adverbium autem, cum sit adjectivum verbi, sub ratione verbi importat illum numerum, qui est ipsius actus, secundum quod actus hic est ex parte temporis, sive durationis : et iste est numerus, qui est ex parte mensuræ. Et quod hoc adverbium, *bis*, importet numerum actus ex parte mensuræ, patet per ipsum modum loquendi. Non enim dicor bis comedisse propter duas res quas comedi, vel propter plurificationem ex parte subjecti; sed propter multiplicationem ex parte temporis, sive mensuræ, quia comedi in alio, et alio tempore. Quoniam ergo generatio sive Christi nativitas æterna mensu-

[1] *Psalm.* LXI, 12. — [2] *Jac.*, I, 17. — [3] Arist., *Phys.*, lib. V, cont. 34, 38 et 41; lib. VII, cont. 5.

ratur ipsa æternitate, et nativitas temporalis ipso tempore, ita quod illa completionem habet in nunc æternitatis, ista in nunc temporis; hinc est quod concedi potest et debet Christum bis esse natum. Et concedendæ sunt rationes et auctoritates ad hoc inductæ.

1. Ad illud vero quod objicitur primo in contrarium, quod *bis* dicit ejusdem actus geminationem, dicendum quod non oportet quod dicat geminationem ejusdem actus secundum unitatem univocationis, sed sufficit quod dicat secundum convenientiam analogiæ. Unde sicut potest concedi, quod Deus et homo sunt duo entia vel res, non quod dicantur duæ res, vel duo entia, univoce, sed analogice; ita concedi potest quod generatio Christi, et æterna, et temporalis, sit duplex generatio. Et sic potest concedi quod sit bis generatus, quia tantum se extendit numerus adverbiorum numeralium respectu verbi, quantum numerus numeralium nominum respectu nominum.

2. Ad illud quod objicitur, quod *semel* et *bis* dicunt vicissitudinem, dicendum quod illud non est verum de significatione generali, sed *semel* dicit actus completionem. Quod autem dicit vicissitudinem, hoc solum est, quia adjacet actui temporali : et ideo quia generatio Christi æterna non subjacet actui temporali, non est necesse quod etiam quantum ad illa dicat vicissitudinem.

3. Ad illud quod objicitur, quod *bis* dicit interruptionem, dicendum quod illud verum est in illis actibus, qui non numerantur sine interruptione, sicut legere, vel morari Parisiis, vel aliquid tale : in his autem actibus, qui sine interruptione numerari possunt, non habet veritatem; sicut cœlum dicitur bis esse revolutum, et tamen motus ejus non dicitur esse discontinuatus vel interruptus. Numeratio enim revolutionum non venit ex motus discontinuatione, sed secundum circulationis completionem : et secundum illam completionem circulationis est numeratio dierum et temporum : et talis numeratio importatur per adverbium. Et quoniam generatio Christi ex Patre et matre modum habet unum numerandi, ut prædictum est, ideo sane potest concedi Christum bis natum esse.

4. Ad illud quod objicitur, quod *bis* importat terminationem actus, dicendum quod terminatio actus dupliciter dicitur : uno modo, ex completione; alio modo, ex desitione : ergo cum dicitur quod *bis* importat terminationem, si intelligatur terminatio communiter ad utrumque modum, dicendum quod verum est; si autem dicat terminationem per desitionem tantum, non habet veritatem : hoc enim accidit numerationi alicujus actus, quod non possit esse sine actus desitione, sicut tactum est.

5. Ad illud quod objicitur, quod *bis* dicit successionis ordinem, dicendum similiter quod hoc non est de necessitate; sed quando importat actus geminationem et successionem, et respectu ejusdem principii : sic autem non est reperiri hic : et sic patet illud.

6. Ad illud vero quod ultimo objicitur, quod nunc temporis et nunc æternitatis non ponunt in numerum, dicendum quod si loquamur de numero proprie accepto, veritatem habet; si autem large, falsitatem habet. Æternitas enim, et tempus, sunt diversæ mensuræ per essentiam, et productio quæ mensuratur tempore, est alia a productione quæ mensuratur æternitate, et posterior illa : et ideo illæ duæ productiones possunt dici etiam duæ mensuræ. Nec valet, quod una clauditur in alia : hoc enim non est per continentiam quæ tollat numerum, sicut continetur pars intra totum; sed per quamdam præsuppositionem, quæ quidem relinquit ordinem, sive distinctionem.

QUÆSTIO II.

An in Christo sint duæ filiationes[1].

Ad opp. Utrum in Christo sint filiationes duæ; et quod sic, videtur. Generatio est ratio sive causa filiationis, sicut actio causa relationis : sed in Christo est duplex generatio : ergo est duplex filiatio. Multiplicata enim causa, multiplicari videtur et effectus.

2. Item multiplicato uno relativorum, necessario multiplicatur et reliquum, eo quod esse relativorum est ad aliud se habere : et quoties dicitur unum oppositorum, toties dicitur reliquum, sicut dicit Philosophus[2] : sed Christus secundum generationem æternam est Filius Patris, secundum generationem temporalem est filius matris : ergo, etc.

3. Item diversarum productionum diversi sunt termini : sed generatio temporalis, et æterna, sunt diversæ productiones : ergo si utraque terminatur ad Christum secundum quod est filius, necesse est Christum esse filium alium, et alium; ergo in eo sunt filiationes plures.

4. Item idem est esse natum, et esse filium : sed si aliqua sunt eadem, numerato uno numeratur et reliquum; ergo si Christus est bis natus, habet duplicem filiationem.

5. Item abstracta filiatione æterna, est intelligere filiationem temporalem, et e converso : ergo, si illa sunt diversa, quorum unum est intelligere, abstracto alio; filiatio æterna et temporalis est alia, et alia, in Christo.

Fundam. Sed contra : Filiatio est proprietas personalis : sed in Christo non est nisi una persona : ergo non est nisi una sola filiatio.

Item sicut Christus habet patrem et matrem, ita quilibet alius est natus ex patre et ex matre : sed nullus dicitur habere duas filiationes, quia genitus est ex patre et ex matre : ergo pari ratione in Christo non erunt duæ filiationes, quia natus est Christus ex Patre, et ex Virgine matre.

Item ex hoc quod aliquis magister habet plures discipulos, hodie unum, et cras alium, non habet diversos magistratus : ergo pari ratione nec Christus debet dici habere plures filiationes, ex hoc quod genitus est a Patre prius, et a matre posterius.

Item si alia persona nata esset de Virgine, esset confusio in proprietatibus personalibus propter pluralitatem filiationum, sicut dicit Anselmus[3]. Si ergo in incarnatione Verbi nulla facta est confusio proprietatum, videtur quod nulla facta sit filiationum publicatio.

Item, numerata proprietate, numeratur subjectum, ut si sunt duæ albedines, sunt duo alba : ergo si sunt duæ filiationes, sunt duo filii : ergo si in Christo sunt duæ filiationes, in Christo sunt duo filii : et si Christus est duo filii, Christus est duo : sed hæc est falsa, sicut improbata est supra[4], et habetur in Symbolo[5] : *Non duo tamen, sed unus est Christus* : ergo falsum est duas filiationes esse in Christo.

CONCLUSIO.

Cum in Christo non sint plures personæ, non sunt plures in eo filiationes, licet dicatur bis natus; quia filiatio proprie personam respicit, et non naturam.

Resp. ad arg. Dicendum quod, quamvis concedatur duas nativitates esse in Christo, non tamen concedi debet duas esse filiationes. Et ratio hujus est, quia cum filiatio sit relatio, comparationem habet ad tria : ad subjectum, in quo est; et ad terminum, ad

[1] *Cf.* Alex. Alensis., p. III, q. x, memb. 3; S. Th., p. III, q. xxxv, art. 5; et III *Sent*, dist. VIII, q. I, art. 4; et Quod. l. I, art. 2; et *Opusc.* III., c. CCXIX; Scotus, III *Sent.*, dist. VIII, q. I; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. VIII, p. III, q. II; Richardus, III *Sent.*, dist. VIII, art. 2, q. II; Durandus, III *Sent.*, dist. VIII, q. III; Th. Argent., III *Sent.*, dist. VIII, q. I, art. 2; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. VIII, q. V; Marsilius Inguen., III *Sent.*, dist. VIII, q. V; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. VIII, q. I. — [2] Arist., *Post prædic.*, c. *de Opposit.*; *Metaphys.*, lib. III, cont. 4, 5 et 20. — [3] Anselm., *de Incarn. Verbi*, c. IV. — [4] Dist. VI, art. 2, q. II. — [5] Symbol. vulgo dict. *Athanasii*.

quem est; et ad principium, a quo est. Numerus autem relationis secundum differentiam formalem, sive specificam, causatur a principio a quo est : sicut paternitas, et dominium, sunt duæ relationes in aliquo homine, quæ numerantur non ratione ejus in quo sunt principaliter, sed ratione ejus a quo sunt : quia possunt esse duæ relationes in homine respectu ejusdem. Plurificatio autem relationis secundum numerum non venit principaliter ratione ejus a quo est, nec ratione ejus (*a*) ad quem; sed ratione subjecti ejus in quo. Et quoniam proprietas subjecti numerari habet ratione suppositi, et subjectum filiationis est ipsa persona, non natura, nisi ratione personæ; hinc est quod cum in Christo non sint plures personæ, non possunt esse plures filiationes. Ideo concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod generatio est causa filiationis, jam patet responsio, quia relatio non multiplicatur ex parte causæ, sed ex parte subjecti. Si autem quæratur, quare multiplicatur generatio in Christo, et non filiatio, cum utraque respiciat personam; dicendum quod generatio significat per modum actionis; actio autem, et passio, non solum recipit numerationem ex parte subjecti, sed etiam ex parte mensuræ, et ex parte principii. Et quoniam aliud est principium, et alia est mensura temporalis, et æterna, ideo alia potest dici, et alia generatio, quamvis non filiatio. Alia etiam est ratio : quia etsi generatio respiciat personam, tamen per consequens respicere potest et naturam. Unde humana natura in Christo potest dici nata; non tamen potest dici filia, quia filiatio proprie respicit personam. Et quia in Christo est pluralitas naturarum, et unitas personæ; ideo possunt dici plures generationes, quamvis non possint dici plures filiationes [1].

2. Ad illud quod objicitur, quod multiplicato uno relativorum, multiplicatur et reliquum; dicendum quod illud verum est de multiplicatione formali, et de eo correlativo a quo dependet correlativum dependentia essentiali : sed si unum correlativum multiplicatur multiplicatione materiali, non habet veritatem, sicut est quando unus homo generat plures filios, et unus magister docet plures discipulos : tunc enim relatio, quæ est in ipso, non dependet ab unoquoque eorum, nisi dependentia accidentali; et desinente uno, salvatur relatio in altero. Unde quando quis generat, post primum, filium alium, non nascitur in eo nova paternitas, sed primæ paternitati innascitur novus respectus, quia pater est plurium, quam prius erat. Sic est intelligendum in proposito : unde Christus generatione temporali non acquirit novam filiationem; sed incipit esse filius alterius, scilicet hominis virginis.

3. Ad illud quod objicitur, quod diversarum productionum diversi sunt termini, dicendum quod verum est quando illæ productiones sunt disparatæ, ita quod una non supponit aliam; sic autem non est in proposito, quia nativitas temporalis præsupponit æternam nativitatem : et ideo non oportet Filium esse alium, et alium, quamvis alia et alia generatione generetur : sufficit enim, ut dictum fuit, ad pluralitatem generationum pluralitas naturarum; non sic autem ad pluralitatem filiationum.

4. Ad illud quod objicitur, quod idem est esse natum, et esse filium, dicendum quod etsi de eodem dicatur, tamen filiatio proprie dicit relationem, et nativitas sive generatio ipsam productionem : relatio autem, et actio ex alia causa, habent numerari. Et ideo non sequitur, quod si plurificetur productio, quod plurificetur filiatio.

5. Ad illud quod objicitur ultimo, quod est intelligere filiationem temporalem abstracta filiatione æterna; dicendum quod hoc non est propter diversitatem relationis in se, sed propter diversitatem respectuum : sicut si aliquis sit pater duorum, potest intelligi

[1] S. Thomas concedit in Christo plures relationes reales, non tamen plures filiationes, p. III, q. XXXV, art. 6. — (*a*) *Edit. Ven. deest* ejus.

pater esse unius, ita quod non alterius. Et si aliquis videatur a duobus, potest intelligi videri ab uno, ita quod non ab alio; ex hoc tamen non potest concludi, quod sit diversitas secundum rem, sed secundum rationem. Diversitatem autem secundum rationem voco illam, quæ solum est secundum respectum et comparationem.

QUÆSTIO III.

An Christus sit filius naturalis ratione utriusque nativitatis [1].

Fundam. Utrum Christus filius sit naturalis ratione utriusque nativitatis, videlicet temporalis, et æternæ; et quod sic, videtur. De generatione enim æterna non est dubium; de generatione vero temporali ostenditur sic : Qui conformis est in natura ei, a quo generatur, est ejus filius naturalis : sed Filius Dei est conformis Mariæ, ex qua est natus : ergo est naturalis filius ipsius.

Item qui trahit naturam ab eo a quo generatur, est filius ejus naturalis : sed Christus a Virgine naturam traxit humanam : ergo est filius naturalis ipsius Virginis.

Item natura est principium rei genitæ, et filiationis ejusdem ex parte mulieris, ex hoc quod concipit, nutrit, et parit : et hoc totum Virgini competit respectu Christi : ergo Christus est ejus filius naturalis.

Item, si Christus est filius Virginis, aut ergo naturalis, aut adoptivus : non adoptivus, quia tunc non esset vera mater; nec ad virginem spectat filium adoptare; nec Deus adoptari potest a creatura in filium, sed magis e converso : ergo videtur quod sit naturalis ejus filius.

Ad opp. Sed contra : 1. Nullus qui est filius per gratiam, est filius per naturam, quia natura et gratia ex opposito dividuntur; sed quod Christus fecit se filium Virginis, hoc fuit dignationis et gratiæ : ergo non est filius naturalis.

2. Item nullus, qui voluntarie generatur, est filius naturalis, quia natura et voluntas sunt principia disparata : sed Christus voluntarie natus est de Virgine : ergo non est filius naturalis.

3. Item nullus est filius naturalis, cujus generatio sit supra naturam : sed generatio Filii Dei ex matre fuit per miraculum supra naturam, et nativitas similiter : ergo non est filius naturalis.

4. Item nullus filius naturalis est prior suo principio generante, quoniam si prior est, accidit ei quod producatur ab illo : ergo non est naturalis filius ipsius : sed Christus prior fuit, quam Virgo quæ ipsum concepit : ergo ex parte temporalis nativitatis Christus non potest esse filius naturalis.

CONCLUSIO.

Christus est filius naturalis secundum utramque nativitatem, temporalem videlicet et æternam.

Resp. ad arg. Dicendum quod penes utramque nativitatem Christus est filius naturalis : et ratio hujus est, quia utraque nativitas consistit in productione similis ex simili, secundum similitudinem et convenientiam in natura. Unde secundum nativitatem æternam generatur similis Patri; secundum nativitatem temporalem generatur similis matri : ideo utraque nativitas est naturalis : et ratione utriusque nativitatis Christus naturalis filius debet dici. Si autem tu quæras, quam habitudinem dicit iste terminus, *Naturalis*, dicendum quod magis dicit habitudinem principii, quam habitudinem formæ. Dicitur enim filius naturalis qui est a natura, et qui trahit naturam ab aliquo, non quod ipsa filiatio sit proprietas consequens ipsam naturam, sed magis personam : est enim proprietas personæ. Unde hæc est magis propria : « Christus est filius naturalis, vel natura, » quam : « Christus est filius essentialis, vel filius essentia. » Na-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. x, memb. 4; S. Thom., p. III, q. XXIII, art. 4; et III *Sent.*, dist. x, q. II, art. 2; et *de Verit.*, q. XXIX, art. 1; Ægidius Rom., III *Sent.*, dist. VIII, p. III, q. III; Richardus, III *Sent.*, dist. VIII, art. 2, q. III; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. VIII, q. VI.

tura enim plus dicit in habitudinem principii, vel causæ, quam dicat in habitudinem formæ. Fatendum est ergo Christum filium naturalem Virginis esse ratione temporalis nativitatis, sicut rationes ad primam partem ostendunt : et ideo concedendæ sunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod nullus, qui est filius per gratiam, est filius per naturam, dicendum quod si illud intelligatur de gratia adoptionis, verum est; si vero intelligatur de gratia unionis, non est verum : quia, sicut habitum est supra [1], ista gratia fuit quodam modo isti homini naturalis. Aliter etiam potest dici, quod verum est secundum eamdem naturam. Christus autem nominat hypostasim in duabus naturis; et secundum illam duplicem naturam naturalis est filius Patris, et naturalis est filius matris, ita quod secundum divinam naturam comparetur ad Patrem, et secundum humanam comparetur ad matrem. Si autem mutua fiat comparatio, ut hypostasis illa secundum divinam naturam comparetur ad matrem, et secundum humanam comparetur ad Patrem, sic non dicitur proprie filius naturalis : potest tamen dici naturalis filius per gratiam unionis, quæ facit naturales proprietates invicem communicare.

2. Ad illud quod objicitur, quod generatio Christi est supra naturam; dicendum quod ita est supra naturam, quod est etiam secundum naturam, ut dictum est supra [2], quia ibi divina potentia in nullo præjudicabat naturæ : et ideo modus ille operandi non excludit naturæ operationem, nec aufert proli naturalem filiationem.

3. Ad illud quod objicitur, quod nihil generatur naturaliter quod generatur voluntarie, dicendum quod falsum est, secundum quod naturam voluntas concomitatur : unde esto quod natura esset omnino obediens ipsi voluntati, sicut et in Adam erat, idem generaretur patre volente, et natura operante. Et quoniam voluntas filii non tollit vim generativam matri, ideo non sequitur, quod si voluntarie ex ea nascitur, quod non naturaliter nascatur.

4. Ad illud quod objicitur, quod nullus filius est prior suo principio generante, dicendum quod verum est secundum eam naturam, secundum quam est filius ejus : et sic non habet instantiam in proposito, quia Christus secundum humanam naturam posterior est Virgine, quæ ipsum concepit. Si autem simpliciter intelligatur, habet instantiam in proposito, quia Christus habet in se duas naturas, secundum quarum unam præcedit tam naturam creatam, quam maternale principium : ubi autem instantia est in proposito, ita quod non est in alio, ferenda est secundum philosophicum documentum.

[1] Dist. IV, art. 1, q. III. — [2] Dist, III, p. II, art. 3.

DISTINCTIO IX

UTRUM CARO CHRISTI SIT ADORANDA ADORATIONE LATRIÆ ; QUOD EST PROPRIETAS DIVINÆ NATURÆ.

De adoratione humanitatis Christi : quod eadem sit adoratio humanitati et deitati exhibenda.

Præterea investigari oportet, utrum caro Christi et anima una eademque cum Verbo debeat adoratione adorari, illa scilicet quæ latria dicitur. Si enim animæ vel carni exhibetur latria, quæ intelligitur servitus, sive cultus soli Creatori debitus; cum anima Christi vel caro creatura tantum sit, creaturæ exhibetur, quod soli Creatori debetur : quod facienti in idololatriam deputatur. Ideo quibusdam videtur non illa adoratione, quæ latria est, carnem Christi, vel animam esse adorandam, sed illa quæ est dulia : cujus duas species vel modos esse dicunt. Est enim cujusdam modi dulia, quæ creaturæ cuilibet exhiberi potest; et est quædam soli humanitati Christi exhibenda, non alii creaturæ, quia Christi humanitas super omnem creaturam est veneranda et diligenda : non tamen adeo ut cultus divinitati debitus, ei exhibeatur, qui cultus in dilectione et sacrificii exhibitione atque reverentia consistit : qui latine dicitur pietas, græce autem theosebia, id est Dei cultus, vel eusebia, id est bonus cultus.

Aliorum sententia qui unam adorationem utrique exhibendam trahunt.

Aliis autem placet Christi humanitatem una adoratione cum Verbo esse adorandam, non propter se, sed propter illum, cujus scabellum est, cui est unita. Neque ipsa humanitas sola vel nuda, sed cum Verbo, cui est unita; nec propter se, sed propter illum, cui est unita, est adoranda. Nec qui hoc facit, idololatriæ reus judicari potest : quia nec soli creaturæ, nec propter ipsam, sed Creatori cum humanitate et in humanitate sua servit. De hoc Joannes Damascens ita ait[1] : « Duæ sunt naturæ Christi, ratione et modo differentes unitæ vero secundum hypostasim. Unus ergo Christus est Deus perfectus, et homo perfectus : quem adoramus cum Patre et Spiritu una adoratione cum incontaminata carne ejus. Non inadorabilem carnem dicentes : adoratur enim in una Verbi hypostasi, quæ hypostasis generata est, non creaturæ venerationem præbentes. Non ergo ut nudam carnem adoramus, sed ut unitam deitati, in unam hypostasim Dei Verbi duabus reductis naturis. Timeo carbonem tangere propter ligno copulatum ignem. Adoro Christi Dei mei simul utramque naturam propter carni unitam deitatem. Non enim quartam appono personam in Trinitate; sed unam personam confiteor Verbi et carnis ejus. » His verbis insinuari videtur Christi humanitatem una adoratione cum Verbo esse adorandam. De hoc etiam Augustinus ait ex sermone Domini, ubi dicit[2] : *Non turbetur cor vestrum,* ita dicit[3] : « Dicunt hæretici Filium non natura esse Deum, sed creaturam. Quibus respondendum est, quia si Filius non est Deus natura, sed creatura, nec colendus est omnino, nec ut Deus adorandus, dicente Apostolo[4] : *Coluerunt et servierunt potius creaturæ, quam Creatori.* Sed illi ad hoc replicabunt, et dicent : «Quid est quod carnem ejus, quam creaturam esse non negas, simul cum divinitate adoras, et ei non minus, quam divinitati deservis ? » Ego dominicam carnem, imo perfectam in Christo humanitatem ideo adoro, quod a divinitate suscepta, et deitati

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. VIII. — [2] *Joan.*, XIV, 1. — [3] Aug., *de verb. Dom.*, serm. LVIII, al. CCXLVI, n. 5, in Append. S Aug. — [4] *Rom.*, I, 25.

unita est: ut non alium et alium, sed unum eumdemque Deum et hominem Filium Dei esse confitear. Denique si hominem separaveris a Deo, illi numquam credo, nec servio: velut si quis purpuram vel diadema regale jacens inveniat, numquid ea conabitur adorare? Cum vero eis rex fuerit indutus, periculum mortis incurrit, si ea cum rege adorare quis contempserit. Ita et in Christo Domino humanitatem non solam vel nudam, sed divinitati unitam, scilicet unum Filium Deum verum, et hominem verum, si quis adorere contempserit, æternaliter morietur (a). » Idem *super Psalmos*, ubi dicitur [1]: *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est* [2]: « Sciendum quia in Christo terra est, id est caro, quæ sine impietate adoratur. Suscepit enim de terra terram, quia caro de terra est, et de carne Mariæ carnem accepit. Hæc sine impietate a Verbo Dei assumpta adoratur a nobis, quia nemo carnem ejus manducat, nisi prius adoret: sed qui adorat, non terram intuetur: sed illum potius, cujus scabellum est, propter quem adorat. » His auctoritatibus præmissæ investigationis absolutio explicatur.

EXPOSITIO TEXTUS.

Præterea investigari oportet, etc.

Supra egit Magister de comparatione divinæ naturæ ad proprietatem humanæ naturæ: hic vero agit de comparatione humanæ naturæ ad proprietatem divinæ, inquirens utrum natura humana in Christo sit adoranda adoratione latriæ. Dividitur autem pars ista in partes duas, in quarum prima prosequitur quæstionem secundum opinionem communem; in secunda vero prosequitur eam secundum opinionem aliorum, et Sanctorum auctoritates, ibi: *Alii autem placet Christi humanitatem,* etc. Prima pars dividitur in duas partes, in quarum prima parte opponit; in secunda determinat, ibi: *Ideo quibusdam videtur,* etc. Secunda pars in duas dividitur, in quarum prima subjungit aliorum opinionem; in secunda vero inducit illius opinionis confirmationem per multiplicem Sanctorum attestationem, ibi: *De hoc Joannes Damascenus ita ait*, etc. Illa secunda pars posset adhuc subdividi in duas: in prima confirmat auctoritate Græci, scilicet Damasceni; in secunda auctoritate Latini, videlicet Augustini, ibi: *De hoc etiam Augustinus ait in sermone Domini.*

[1] *Ps.* XCVIII, 5. — [2] Enarr. *in Ps.* XCVIII, n. 9.

(a) *Edit. Benedict.* æternæ mortis pœnam patientur.

DUB. I.

Cultus, etc., consistit in dilectione et sacrificii exhibitione, etc.

Hic quæritur qualiter distinguuntur illa tria; et videtur quod insufficienter dicat, quia magis videtur consistere in adoratione. Ait enim Rabanus: « Sic caro Christi adoranda est latria, sicut Verbum; sed non omni specie latriæ, quoniam non adoramus eum prostrati in terra, sic ut credamus quod nos creavit ex nihilo. » Ergo videtur quod potius prostratio in terram pertineat ad cultum Dei, quam prædicta. Item videtur diminutio, quia non tantum colitur Deus dilectione, sed etiam fide. Quæritur ergo qualiter distinguuntur illa tria prædicta.

Resp. Dicendum, quod, sicut habitum est supra, Deus colitur cultu interiori et exteriori: ut autem Magister exprimeret utrumque cultum, dicit quod consistit in dilectione, quantum scilicet ad cultum interiorem, ita quod in dilectione intelligimus tres theologicas virtutes, scilicet charitatem, et alias duas præambulas: ergo quantum ad cultum exteriorem dicit, quod colitur sacrificio, ita quod sub sacrificio comprehendat omnem reverentiam quæ exterius exhibetur soli Deo. Per hoc autem quod subdit reverentiam, comprehendit utrumque, et sic patet

differentia horum trium, quia dilectio refertur ad cultum interiorem, sacrificium ad exteriorem, reverentia ad utrumque. Vel aliter, dilectio refertur ad principium motivum, sacrificium refertur ad actum; reverentia, ad formam et modum. Ad illud quod objicitur de adoratione et prostratione, dicendum quod illa potest comprehendi nomine sacrificii : etiam potest dici quod illam non nominat, quia non est cultus soli Deo debitus : non tantum enim prosternimur coram Deo, sed etiam coram homine. Unde non est intelligendum quod Rabanus velit dicere, quod non deberemus nos coram humanitate prosternere; sed quod prosternendo nos coram humanitate, non debemus profiteri nos esse creatos ratione humanitatis, sed deitatis. Dici etiam posset, quod adoratio comprehenditur sub hoc quod dicitur reverentia, sicut et fides intelligitur per dilectionem : et sic patet responsio ad sequens.

DUB. II.

Quem adoramus cum Patre et Spiritu sancto una adoratione.

Contra hoc verbum Damasceni objicitur : Pater et Spiritus sanctus sunt personæ distinctæ, et cuilibet earum debetur una adoratio per se : ergo si ad multiplicationem objecti sequitur multiplicatio actus, videtur quod illæ personæ sunt multiplici, non unica adoratione adorandæ. Item adoratio subsequitur directionem fidei : sed fides distinguit inter personas : ergo et adorans, secundum quod hujusmodi, distinguit inter personas : et si hoc, redit idem quod prius.

Resp. Dicendum quod tres personæ unica et simplici adoratione sunt adorandæ. Et ratio hujus est, quia illud secundum quod competit adorari summa majestas, est unicum nullo modo multiplicatum : et ita, sicut unica dilectione diliguntur, quia in eis est una summa bonitas, sic unica adoratione adorantur. Ad illud quod objicitur, quod illæ personæ distinguuntur, dicendum quod etsi distinguuntur ratione emanationis et originis, non tamen ratione adorationis : ideo non sequitur quod respectu harum habeant diversas adorationes, sed quod habeant diversas relationes : et hoc quidem dictat fides sana, quam consequitur adoratio. Et per hoc patet sequens objectio, quod scilicet adoratio sequitur fidem, non in quantum distinguit tres personas per relationum pluralitatem, sed in quantum unit per majestatis unitatem.

DUB. III.

Ego dominicam carnem, etc.

Contra : Si in Christo adoratur divinitas et humanitas, et in aliis personis divinitas, videtur quod magis sit adorandus Christus, quam aliæ personæ. Item plus tenemur gratias Christo agere post incarnationem, quam ante : ergo magis debemus ipsum honorare, adorare et venerari : ergo si hoc, magis tenemur adorare Filium incarnatum, quam non incarnatum : et si hoc, magis Filium, quam Patrem, vel Spiritum sanctum.

Si tu dicas, quod magis debemus adorare Verbum non intensive, sed extensive; contra : Plura bona paucioribus bonis magis sunt appetenda : ergo plura honorabilia magis sunt veneranda et honoranda.

Resp. Dicendum quod non magis adorandus est Christus, quam Pater, vel Spiritus sanctus; nec Verbum incarnatum plus debet adorari post incarnationem, quam ante. Et hujus ratio est, quia adoratio respicit majestatem et dignitatem : et quoniam Verbo nulla accrevit dignitas ex humanæ naturæ assumptione ; ideo non debet adorari majori adoratione. Nec valet quod objicit, quod plura bona paucioribus sunt præligenda ; hoc enim habet multiplicem instantiam : una est : quando unum est propter alterum, ibi enim est unum tantum; unde sicut tenere equum et frenum, non est plus tenere quam equum, sic adorare Deum et carnem, non est plus quam adorare Deum.

Alia instantia est : quando unum illorum bonorum est improportionabile ad aliud, tunc enim non addit ut faciat ipsum majus; sicut nec punctus addit ad lineam, ut faciat eam majorem : et hoc modo creatura habet se ad Creatorem. Ad illud quod opponitur, quod tenemur ad majorem gratiarum actionem, dicendum quod non est simile, quia gratiarum actio non tantum respicit excellentiam dantis, sed etiam excellentiam muneris : non sic autem est de oratione.

DUB. IV.

Nemo carnem ejus manducat, etc.

Contra [1] : *Spiritus est, qui vivificat, caro non prodest quidquam.* Ergo si non prodest, non est manducanda, nec adoranda. Item caro Christi vere est sub sacramento : ergo vere manducatur, cum sub sacramento suscipitur : sed absque adoratione præambula potest esse sacramenti susceptio : ergo et vera manducatio.

Resp. Dicendum quod verbum illud intelligitur de manducatione spirituali, quæ dicitur manducatio vera, quia veram habet efficaciam. Unde manducare veraciter, hoc est manducare efficaciter : et hoc modo nemo bene manducat, nisi qui adorat : quia non manducat efficaciter, nisi manducet reverenter. Et per hoc patet responsio ad ultimum : objicit enim de manducatione sacramentali, et illud intelligitur de manducatione spirituali. Ad illud quod objicitur, quod *caro non prodest quidquam*, dicendum quod *caro* dicitur ibi carnalis intelligentia, sicut dicit Augustinus [2] : « *Caro non prodest quidquam,* si a spiritu separetur ; sed prodest in quantum est unita Verbo, et deificata : » et hoc modo est adoranda adoratione latriæ, non duliæ. De hoc autem plenius habetur in libro quarto, dist. x.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio de adoratione Christi, circa quam quæruntur principaliter duo : primo quæritur de ipsa adoratione per comparationem ad eum, cui est exhibenda; secundo vero quæritur in comparatione ad virtutem per quam exhibetur. Circa primum quæruntur sex : primo quæritur utrum cultus, qui est latria, debitus deitati, sit exhibendus Christi humanitati ; secundo quæritur utrum sit exhibendus ejus imagini; tertio quæritur utrum sit exhibendus ejus matri ; quarto, utrum sit exhibendus ejus cruci ; quinto, utrum sit exhibendus ejus membris; sexto et ultimo, utrum sine peccato exhiberi possit ejus adversario.

QUÆSTIO I.

An cultus latriæ sit exhibendus humanitati, sive carni Christi [3].

Utrum cultus latriæ sit exhibendus humanitati, sive carni Christi ; et quod sic, videtur primo auctoritate Damasceni [4] : « Christus est perfectus Deus, et perfectus homo, quem adoramus una adoratione cum Patre et Spiritu sancto, et incontaminata carne ejus. » Ergo si persona Christi adoranda est latria, videtur quod similiter caro ejus. Fundam.

Item super illud Psalmi [5] : *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est ;* Glossa Augustini [6] : « In Christo terra, id est caro, sine impietate adoratur a nobis : quia nemo carnem ejus digne manducat, nisi prius adoret. »

Item eodem timore timetur ignis, et ferrum ignitum igne : ergo si magis unita est divinitas carni quam ignis ferro, videtur quod eadem reverentia sit exhibenda ejus humanitati, quæ exhibetur divinitati.

[1] *Joan.*, VI, 63. — [2] Aug., *Enarr. in Ps.* XCVIII, n. 9, quoad sensum. — [3] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XXX, memb. 2; S. Thom., p. III, q. XXV, art. 2; et III *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 2, q. I; Scotus, III *Sent.*, dist. IX, q. I; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. IX, p. II, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. IX, art. 2, q. I; Durand., III *Sent.*, dist. IX, q. II; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. IX, q. I, art. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. IX, q. I; Marsil. Inguen., III *Sent.*, q. VIII, art. 2 ; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. VIII, q. I. — [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. VIII. — [5] *Psal.* XCVIII, 5. — [6] Aug., loc. mox cit.

Item eadem adoratione adoratur caro animæ unita, qua adoratur ipsa anima : ergo si non minus intime unitur Verbum ipsi carni, quam anima, eadem ratione qua adoratur Verbum, adoratur caro assumpta : sed Verbum adoratur latria : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra 1[1] : *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies ;* Glossa exponit de servitute cultus latriæ : ergo soli Deo est exhibenda : non ergo carni Christi.

2. Item Augustinus, *de Civitate Dei*, loquens de Christo[2] : « Cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus est Deus : tamen in forma servi maluit sacrificium esse, quam sumere. » Et ibidem[3] : « Quis sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit ? » Ergo humanitati illi non est sacrificandum, sive carni Christi : ergo nec ille cultus est ei offerendus, qui offertur Deo.

3. Item Glossa super illud Psalmi[4] : *Adorate scabellum pedum ejus :* « Caro Christi non est adoranda illa adoratione latriæ, quæ soli Deo debetur, sed illa dulia, quæ dignior est. » Ergo, etc.

4. Item humana natura in Christo quantumcumque sit sublimata, non exit terminos creaturæ : ergo nec reverentia exhibenda ei debet exire terminos creaturæ : si ergo latria est cultus qui excedit omnes fines creaturæ, videtur quod qui exhibet latriam carni Christi, committat idololatriam.

5. Item minori minor reverentia est exhibenda, et majori major, secundum rectum ordinem : sed Christus, secundum quod homo, minor est Patre, et humanitas minor deitate, quantumcumque unita sit : ergo minor reverentia est ei exhibenda : si ergo latria est reverentia summa, videtur quod humanitati Christi non sit exhibenda.

6. Item nullius est adorari adoratione latriæ, cujus est adorare : sed humanitatis est adorare ipsam summam Trinitatem : ergo non debet adorari adoratione latriæ. Major probatur per hoc, quod nulli debetur latria, cujus est servire alteri. Minor probatur per hoc, quia ejus est adorare, cujus est orare : Christus autem oravit, sicut legitur in diversis evangeliis : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Humanitas Christi, in quantum est Verbo unita, est latriæ adoratione adoranda, licet, ut per se considerata, tantum duliæ debeat adoratione adorari.

Resp. ad arg. Dicendum quod caro Christi multipliciter consideratur. Uno modo caro Christi dicitur totus ille homo, juxta illud quod dicitur[5] : *Verbum caro factum est :* et hoc modo, quia ille homo Deus est ratione personæ unius, adorandus est adoratione latriæ[6]. Alio modo caro Christi consideratur, prout nominat ipsam partem humanitatis per se, non ut unitam : et hoc modo carni consideratæ non debetur adoratio latriæ, sed duliæ. Tertio modo consideratur caro Christi quasi medio modo, prout nominat ipsam naturam creatam divinitati unitam : et hoc modo dixerunt quidam quod est adoranda dulia digniori, quæ quidem est hyperdulia. Et ratio hujus est, quia solius Dei est Opin. 1.
adorari latria, et natura non communicat alteri naturæ sua idiomata. Unde sicut non est dicendum humanam naturam esse in Christo æternam, quia est unita æternæ ; sic hoc modo dixerunt, quod natura humana non est adoranda latria, quamvis sit unita majestati summæ. Alii vero dixerunt aliter, Opin. 2.
quod si consideretur caro et anima prout unita illi personæ, adoranda est adoratione latriæ, pro eo quod secus est de exhibitione honoris, et proprietatibus aliis. Honor enim non respicit hanc partem, vel illam, sed respicit ipsam personam. Unde quamvis purpura et vestimentum non participet proprietates regis absolute, communicat tamen in honore et reverentia, sicut dicit Augusti-

[1] *Luc.*, IV, 8. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. X, c. XX. — [3] *Ibid.*, c. IV. — [4] *Psal.* XCVIII, 5. — [5] *Joan.*, I, 14. — [6] In conclus. Scotus, S. Thomas et Bonav. concordant.

nus [1], et Magister recitat in littera : et ideo, quia est una persona in Christo, cui debetur reverentia summa, una adoratione adoranda est, scilicet latria, quantum ad utramque naturam, scilicet deitatem et humanitatem, sicut eadem adoratione adoratur in uno homine caput et pes. Concedendum est ergo, quod non solum Christus homo adorandus est latria, sed etiam humanitas ejus in quantum est Verbo unita, quamvis per se consideratæ (*a*) nunquam ei debeatur nisi dulia. Et quoniam caro Christi numquam est separata a Verbo, ideo semper consideranda est ut conjuncta, et semper adoranda est latria, licet humanitati, ut per se consideratæ, non debeatur nisi dulia. Et ideo secunda opinio melior est quam prima, et auctoritatibus Sanctorum magis est consona : et ideo concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad partem istam.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod latria est cultus soli Deo debitus, dicendum quod propter hoc non excluditur humanitas Christi. Sicut enim, cum dicitur : « Solus Petrus est hic intus, » non excluditur manus vel pes ejus; sic cum dicitur : « Solus Deus est adorandus latria, » non excluditur humanitas, quia humana natura, et divina, in unam concurrunt personam. Unde et hæc adoratio non ponit in numerum cum illa.

2. Ad illud quod objicitur, quod carni Christi non est sacrificandum, dicendum quod verum est per se; non autem est verum prout est divinitati conjuncta, quia toti Christo sacrificandum est. Et quod dicit Augustinus [2], quia maluit Christus sacrificium esse, quam sumere, dicendum quod hoc non dicit, quod non deberet in carne adorari, et ei sacrificari; sed quia voluit vitare occasionem erroris, ne alicui creaturæ exhiberetur per se honor divini numinis.

3. Ad illud quod objicitur de Glossa, quod caro non est adoranda latria, dicendum quod verbum illud intelligitur de carne Verbi, prout in se nuda consideratione consideratur. Et hoc est quod dicit Augustinus [3] : « Si hominem separaveris a Deo, illi nunquam credo, nec servio. » Hoc autem non obstat, quin secundum quod unita est, adoranda sit latria. Unde Damascenus [4] : « Non nudam carnem adoramus, sed ut unitam deitati in unam hypostasim Dei Verbi. »

4. Ad illud quod objicitur, quod creatura non exit terminos creaturæ, dicendum quod verum est ratione sui : et ideo honor, ratione sui, terminos creaturæ non exit : sed quia unitur in una hypostasi Dei Verbo, cui debetur unicus honor in quacumque sit natura, hinc est quod debetur ei latria.

5. Ad illud quod objicitur, quod minori minor debetur reverentia, dicendum quod verum est, quando minor et major sic se habent, quod sunt diversorum honorum susceptibiles : hoc autem est, quando sunt diversæ personæ gradu dignitatis distantes : hoc autem in proposito non est reperire, quia cum una in Christo sit personalitas, et illa attendatur secundum naturam supremam, unica et summa debetur ei reverentia, qualiscumque sit natura; sicut honor unus debetur regi, in quocumque sit indumento. Honor enim naturam respicit digniorem, et per consequens illud, quod est annexum ei : sic caro viri sancti honorari debet secundum dignitatem animæ, non secundum ignobilitatem propriæ naturæ.

6. Ad illud vero quod objicitur, quod Christi est adorare et orare, dicendum quod, secundum quod oratio est ascensus mentis in Deum, sic proprie non pertinet ad Christum, pro eo quod [5] *omnia, quæcumque voluit, fecit;* et verbum semper præsens habet per omnia, faciens quæcumque vult anima ejus : exemplum tamen orandi et adorandi dedit secundum inferiorem naturam in sua oratione : et ideo non sequitur, quod non

[1] Aug., *de Verbis Dom.*, serm. LVIII, al. CCXLVI, n. 5, in Append., t. V. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. X, c. XX. (*a*) *Cæt. edit.* considerata. — [3] Id., serm. CCXLVI, n. 5, in Append. — [4] Damasc., *de Orthod. Fide*, lib. IV, c. III. — [5] *Psal.* CXIII, 3.

debeat adorari. Sicut enim ipse baptizat interius, et tamen baptizatus fuit, ut alios informaret; sic oravit et adoravit, ut alios erudiret : quia, sicut vult Damascenus, in Christo humana natura non tenet naturam ancillæ : ait enim sic[1] : « Serva est caro, si non est unita Dei Verbo : semel tamen unita secundum hypostasim, qualiter erit ancilla? » Unum enim ens Christus non potest esse servus sui ipsius, et dominus : cujus ergo erit servus? Patris non, quia quæcumque habet Pater, sunt Filii : et ita qui dicunt ipsum servum esse, distare faciunt unum Christum in duo per modum Nestorii; et ita ad Christum non pertinet adorare, sed adorari : quia magis competit ei ratio dominii, quam servitutis. Aliter etiam posset dici, quod quamvis esset ipsius adorare, non tamen sequitur quod non deberet adhuc adorari adoratione latriæ; quia nos, qui debemus adorare, non debemus aspicere ad ejus humanitatem, sed ad personæ dignitatem : et in hoc ultimo consistit summa quæstionis prædictæ.

QUÆSTIO II.

An cultus latriæ exhiberi debeat imagini Christi[2].

Fundam. Utrum cultus latriæ exhiberi debeat imagini Christi; et quod sic, videtur primo per Damascenum[3] : « Honor imaginis refertur ad prototypum. » Ergo idem est adorare imaginem, et eum cujus est imago : ergo si Christus colendus est cultu latriæ, videtur quod ejus imago similiter.

Item : Abraham[4] *adoravit* tres viros : et in his adoravit sanctam Trinitatem, secundum quod Glossa exponit : si ergo illi tres viri non erant Trinitas summa, sed eam significabant, ergo latriæ cultus non solum debetur rei significatæ, sed etiam signo : cum ergo imago Christi sit ejus signum, videtur quod latriæ cultus sit ei exhibendus.

Item homo loquitur ad imaginem in suis petitionibus : ergo loquitur ad imaginem, sicut ad personam rationalis creaturæ : ergo sic loquitur ad imaginem Christi, sicut ad Christum : et sicut loquitur, sic colit et adorat : ergo debet adorare imaginem Christi, sicut Christum.

Item eamdem reverentiam exhibemus, et exhibere debemus imagini beatæ Virginis, quam ipsi Virgini : et sic de aliis sanctis : ergo et eadem reverentia exhibenda est imagini Christi, sicut ipsi Christo : sed Christo exhibetur cultus, sive honor latriæ : ergo debet exhiberi imagini suæ.

Sed contra : 1. Per *Exodum*, in primo mandato[5] : *Non facies tibi imaginem, neque sculptam similitudinem* : si ergo prohibitum est imaginem fieri, multo magis et adorari. Ad opp.

2. Item Damascenus, libro quarto, capite *De Imaginibus*[6] : « Magnæ impietatis et insipientiæ est figurari quod divinitatis est. » Ergo majoris impietatis est jam figuratum adorare.

3. Item melior est creatura vivens, quam non vivens, quia similior est summæ vitæ : si ergo hujusmodi imagines non sunt viventes, minus sunt dignæ honore, quam talpæ et vespertiliones : si ergo impium est adorare vespertiliones et talpas, multo magis hujusmodi imagines.

4. Item nobilior et melior est imago divinitus impressa, quam ab hominibus sculpta : sed si quis adoraret diabolum, vel hominem peccatorem, in quo est imago Domini impressa, peccaret : ergo multo magis qui adorat hujusmodi imagines.

5. Item fortius fugiendus est ritus idololatriæ, quam legalis cæremoniæ : sed Eccle-

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. XXI — [2] *Cf.* S. Thom., p. III, q. II, art. 3; et II-II, q. LXXXI, art. 3, ad 3; et III *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 2, q. I; Ægidius Rom., III *Sent.*, dist. IX, p. II, q. II; Richardus, III *Sent.*, dist. IX, art. 2, q. 2; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. IX, q. II; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. IX, q. II, art. 2. — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. IV, c. XVII. — [4] *Genes.*, XVIII, 2; XIX, 1 — [5] *Exod.*, XX, 4; *Levit.*, XIX, 4. — [6] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. IV, c. XVII.

(a) *Vulg.* Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem.

sia fugit ritum cæremoniæ legalis, ne videatur judaizare : pari ergo ratione debet fugere ritum idololatriæ, ne videatur idololatrare : ergo si cultus idololatriæ consistit in veneratione imaginum et picturarum, videtur quod talia non sint adoranda.

6. Item, cum hujusmodi imagines nec per Novum, nec per Vetus Testamentum approbentur, videtur quod earum introductio fuerit novitatis præsumptio : si ergo talia sunt extirpanda, videtur quod talia non sunt colenda.

CONCLUSIO.

Imago Christi est latriæ adoratione adoranda, quia repræsentat eum qui pro nobis crucifixus est, et pro eo sese offert imago.

Resp. ad arg. Dicendum quod imaginum introductio in Ecclesia non fuit absque rationabili causa. Introductæ enim fuerunt propter triplicem causam [1], videlicet propter simplicium ruditatem, propter affectuum tarditatem, et propter memoriæ labilitatem. Propter simplicium ruditatem inventæ sunt, ut simplices, qui non possunt legere, in hujusmodi sculpturis et picturis, tanquam in scripturis, apertius possint sacramenta nostræ fidei legere. Propter affectus tarditatem similiter introductæ sunt, videlicet ut homines, qui non excitantur ad devotionem in his, quæ pro nobis Christus gessit, dum illa aure percipiunt, saltem excitentur, dum eadem in sculpturis et picturis, tanquam præsentia, oculis corporeis cernunt. Plus enim excitatur affectus noster per ea quæ videt, quam per ea quæ audit. Unde Horatius, *de Arte poetica* [2] :

> Segnius irritant animos demissa per aurem,
> Quam quæ sunt oculis subjecta fidelibus, et quæ
> Ipse sibi tradit spectator, etc.

Propter memoriæ labilitatem, quia ea quæ audiuntur solum, facilius traduntur oblivioni, quam ea quæ videntur. Frequenter enim verificatur in multis illud, quod consuevit dici : Verbum intrat per unam aurem, et exit per aliam. Præterea non semper est præsto qui beneficia nobis præstita ad memoriam reducat per verba. Ideo dispensatione Dei factum est, ut imagines fierent præcipue in ecclesiis, ut videntes eas recordemur de beneficiis nobis impensis et sanctorum operibus virtuosis. Quoniam ergo imago Christi introducta est ad repræsentandum eum, qui pro nobis crucifixus est, nec offert se nobis pro se, sed pro illo [3]; ideo omnis reverentia, quæ ei offertur, exhibetur Christo. Et propterea imagini Christi debet cultus latriæ exhiberi. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro *de Doctrina Christiana* [4] : « Qui veneratur tale (*a*) signum divinitus institutum, ejus (*b*) vim significationemque intelligit : non hoc veneratur quod videtur et transit, sed illud potius, ad quod (*c*) talia cuncta sunt referenda. » Concedendæ ergo sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1 et 2. Ad illud ergo quod opponitur in contrarium, quod est prohibitum ne quis faciat sibi imaginem, dicendum quod pro eo tempore prohibitum est, in quo Deus humanam naturam nondum assumpserat : tunc enim, cum Deus omnino spiritus esset, infigurabilis erat : et ideo ipsum figurare erat error et impietas : et pro illo tempore loquitur Damascenus, cum dicit [5], quod insipientiæ et impietatis est figurare quod divinitatis est : quod verum est secundum quod divinitatis est, quia est incircumscriptibilis et infigurabilis; sed non est sic, quantum ad humanam naturam. Unde subjungit : « Quod Deus propter viscera misericordiæ suæ factus est homo, et cum hominibus conversatus est, miracula fecit, passus est, crucifixus est; hæc ad memoriam hominum scripta sunt, et ad doctrinam nostram. « Quia vero non

[1] Habetur in Conc. Trid., sess. XXV, c. *Mandat.*, ubi explicantur hæ tres rationes. — [2] Horat., *de Arte poet. ad Pison.*, vers. 180-182. — [3] Habetur, Conc. Trid., ubi supra, et Conc. Nic. II, art. 3. — [4] Aug., *de Doctrina Christ.*, lib. III, c. IX, n. 13. — [5] Damasc., loc. jam cit.

(*a*) *Edit. Benedict.*, utile. — (*b*) cujus. — (*c*) potius quo.

omnes noscunt litteras, neque lectioni vacant, patres decreverunt velut quosdam triumphos imaginibus describere ad velocem memoriam.

3. Ad illud quod objicitur, quod creatura vivens nobilior est non vivente, dicendum quod verum est de nobilitate reali, sed non oportet quod hoc sit verum de nobilitate significationis, quia res parvi valoris rem nobilem significare potest. Cum ergo adoratur imago, non adoratur ratione nobilitatis quam habet in se, sed ratione nobilitatis significatæ per se. Et si objiciatur quod lapides et ligna ducunt in Deum, dicendum quod non ducunt sic, nec sunt principaliter instituta ad hoc, sicut imagines et picturæ.

4. Ad illud quod objicitur de imagine divinitus impressa, jam patet responsio; quia, cum talis homo sit creatura nobilis, offert se magis per modum rei, quam per modum signi : et ideo honor qui ei defertur, non omnino refertur ad primum exemplar, sicut honor qui defertur imagini pictæ vel sculptæ. Si autem aliquis coleret ipsam figuram tanquam rem, magis erraret, quam qui coleret creaturam rationalem. Unde Augustinus, *de Doctrina Christiana* [1] : « Fateor altius esse demersos, qui opera hominum pro Deo colunt (*a*), quam qui opera Dei, » ut statuam, quam stellam.

5. Ad illud quod objicitur, quod illud videtur esse idololatrare, dicendum quod verum est si adorantur ratione sui, ita quod crederetur in eis aliquid divinum esse : nunc autem non est sic, imo omnino aliter mentes fidelium venerantur : et ideo non servant idololatriæ ritum. Si autem tu objicias, quod sunt occasio erroris, dicendum quod etsi litteræ sacræ fuerunt et sunt usque in hodiernum diem, et etiam aliæ creaturæ, quandoque occasio erroris, non tamen propter hoc sunt litteræ delendæ, et creaturæ destruendæ, quia hoc divini judicii est, ut bonis sint in bonum, malis autem in mala convertantur : sic et in imaginibus est intelligendum.

6. Ad illud vero quod opponitur, quod illud non habet auctoritatem in Scripturis, dicendum quod multa Apostoli tradiderunt, quæ tamen non sunt scripta. Unde Apostolus laudabat [2] eos, qui *tenebant suas traditiones;* et Ecclesia servavit fideliter quæ ab Apostolis accepit. Narrat tamen Damascenus [3] duo quæ sunt ad imaginis confirmationem : unum est, quod quædam historia refert, quod Dominus Abagaro regi, qui pictorem miserat imaginem Domini picturare, et figurare nequeunte pictore propter coruscantes a facie claritates; ipso vestimentum propriæ faciei divinæ superimponente, in vestimento illo sui ipsius imaginem expressisse, et ita cupienti Abagaro misisse. Et iterum accepimus [4] Lucam Evangelistam depinxisse Dominum, et Matrem Domini. Et sic patet quod non sunt novæ adinventiones in hujusmodi imaginibus, sed divinæ traditiones et apostolicæ sanctiones, etc.

QUÆSTIO III.

An cultus latriæ Matri Christi exhiberi debeat [5].

Utrum cultus latriæ Matri ejus debeat exhiberi; et quod sic, videtur per illud quod dicit Damascenus de imaginibus [6] : « Honor qui est ad ipsam, ad eum qui ex ipsa est incarnatus, reducitur. » Ergo si honor latriæ exhibendus est imagini Christi, quia refertur ad prototypum, pari ratione beatæ Virgini honor latriæ exhibendus est, cum honor sibi exhibitus ad Filium referatur. Ad opp.

2. Item ex hoc quod Virgo Maria effecta est Dei mater, est effecta mater omnium creaturarum : ergo Filius communicat Ma-

[1] August., *de Doct. Christi*, lib. III, c. VII, n. 11. — [2] II *Thessal.*, II, 14. — [3] Damasc., *de Orthod. Fide*, lib IV, c. XVII — [4] Euseb., *Hist. eccl.*, lib. I, c. XIII; Niceph., *Hist. eccl.*, lib. II, c. VII. — [5] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. XXX, memb. 3; S. Thom., p. III, q. XXV, art. 5; et II-II, q. CIII, art. 4, ad 2; et III *Sent.*, dist. IX, p. II, art. 2, q. II; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist IX, p. II, q. IV; Richardus, III *Sent.*, dist. IX, art. 2, q. IV; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. IX, q. III. — [6] Damasc., *de Orth. Fide*, lib. IV, c. XVII.

(*a*) *Edit. Benedict.* deos putant.

tri dominium majestatis : ergo cum latria sit cultus majestati debitus, pari ratione communicat ei latriæ cultum.

3. Item caro Christi consimilis fuit naturæ, et consubstantialis carni Virginis : sed Christus secundum humanam naturam adorandus est adoratione latriæ : ergo pari ratione humana natura in Virgine ejus matre.

4. Item Filius Dei exhibuit reverentiam et honorem ipsi Virgini, sicut suæ matri : ergo si subjecit se, vult per consequens quod unusquisque eidem subjiciatur, et quod honor qui sibi impenditur, ei impendatur : si ergo hujusmodi est latria, videtur, etc.

Fundam. Sed contra : Virgo beata adorat Filium suum adoratione latriæ : sed unius et ejusdem secundum eamdem naturam non est adorare, et adorari : si ergo in beata Virgine est una tantum natura, videtur quod ipsa non sit latria adoranda.

Item : Beata Virgo est pura creatura : ergo non debetur ei honor, nisi qui est inter terminos creaturæ : sed iste est honor duliæ, non latriæ : ergo, etc.

Item honor latriæ redditur Deo ratione summæ majestatis : sed hanc non est reperiri in Virgine : ergo non videtur quod sit cultu latriæ adoranda.

Item qui adorat aliquem cultu latriæ, confitetur ipsum esse Deum : ergo qui adorat Virginem cultu latriæ, confitetur ipsam esse deam : ergo si hoc est impietatis maximæ, videtur quod etiam, etc.

CONCLUSIO.

Gloriosæ Virgini latriæ adoratio non est exhibenda, cum pura sit creatura; sed tantum hyperdulia, cum creaturarum sit excellentissima.

Resp. ad arg. Dicendum quod beatissima Virgo Maria pura creatura est : et ideo ad honorem et cultum latriæ non ascendit : sed quoniam excellentissimum nomen habet, ita quod excellentius puræ creaturæ convenire non potest ; ideo non tantum debetur ei honor duliæ, sed hyperduliæ. Hoc autem nomen est, quod Virgo existens, Dei mater est : quod quidem ita tantæ dignitatis est, quod non solum viatores, sed etiam comprehensores ; non solum homines, verum etiam angeli eam revereantur quadam prærogativa speciali. Ex hoc enim quod mater Dei est, prælata est cæteris creaturis, et eam præ cæteris decens est honorari et venerari. Hic autem honor consuevit a magistris hyperdulia vocari. Et accipitur verbum illud de Glossa [1], ubi dicitur dulia major, et dulia minor. Concedendæ sunt ergo rationes, quod Virgini Mariæ non sit exhibendus cultus latriæ.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod honor Matris refertur ad Filium, dicendum quod honorem referri ad aliquem est dupliciter : aut sicut ad subjectum, aut sicut ad finem. Honor autem qui exhibetur Matri, refertur ad Filium sicut ad finem; honor vero quo adoramus imaginem Christi, refertur ad ipsum sicut ad subjectum : unde qui adorat Christi imaginem, Christum adorat, non imaginem; qui autem adorat Christi Matrem, etiam adorat Christum, et Matrem suam.

2. Ad illud quod objicitur, quod communicat Matri dominium majestatis, dicendum quod est dominium præsidentiæ, et est dominium majestatis et omnipotentiæ. Cum ergo dicitur, quod Filius communicat Matri dominium, intelligitur de dominio præsidentiæ; cum vero subjungitur quod dominio redditur cultus latriæ, intelligitur de dominio majestatis et omnipotentiæ : et hoc quidem Deus nulli communicat puræ creaturæ.

3. Ad illud quod objicitur, quod ejusdem naturæ et consimilis est caro Virginis cum carne Verbi, dicendum quod caro Verbi non adoratur adoratione latriæ in quantum est caro humana, sed in quantum est caro assumpta. Licet autem caro Virginis conformis sit carni Verbi quantum ad conformita-

[1] Gloss. super I *Reg.*, VII.

tem naturæ, non tamen conformis est quantum ad gratiam unionis : et ideo in processu illo est paralogismus accidentis, quia secundum aliam et aliam comparationem communicat cum Virgine, et secundum aliam debetur sibi adoratio latriæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod Christus honoravit matrem suam, dicendum quod verum est; sed Christus non adoravit eam adoratione latriæ, sed hyperduliæ : non enim adoravit eam ut deam, sed ut filius matrem suam : ideo bene sequitur, quod Christus vere matrem suam debet adorare et venerari, sicut decet matrem Dei : sed ex hoc non sequitur, quod velit illum honorem matri exhiberi, quem vult exhiberi sibi, pro eo quod ita est mater quod ancilla, et persona matris in infinitum inferior est persona filii : ideo etsi multum debeat adorari et amari, in infinitum tamen minus debet adorari et amari, secundum legem justitiæ et rectum ordinem, quam filius ejus, qui est Rex regum, et Dominus dominantium.

QUÆSTIO IV.

An cultus latriæ cruci Christi exhibendus sit [1].

Fundam. Utrum cultus latriæ sit exhibendus cruci Christi; et quod sic, videtur. Sicut exoramus crucem, sic adoramus eam : sed crucem exoramus illa exoratione, quæ facienda est illi soli, qui adorandus est cultu latriæ : ergo adoranda est latriæ adoratione. Major manifesta est; minor probatur per illud quod cantat Ecclesia [2] :

O Crux, ave, spes unica,
Hoc passionis tempore
Auge piis justitiam,
Reisque dona veniam.

Sed augere justitiam, et dare veniam, est solius Dei : ergo, etc.

Item sic adoramus, sic alloquimur crucem quasi intelligentem : sed hoc non est ratione sui, cum sit lignum purum : ergo hoc est ratione Crucifixi in ea : sed Crucifixum adoramus adoratione latriæ : ergo et ipsam crucem.

Item sic adoramus crucem, sicut reliquias Christi : sed reliquiæ eodem honore honorandæ sunt, quo honoratur ille, cujus sunt reliquiæ : si ergo Christus est adorandus adoratione latriæ, videtur similiter quod crux Christi latria debeat adorari.

Item efficacius ducit nos ipsa vera crux, quam aliqua ejus imago : sed imago Christi, eo quod ducit in Christum, adoratur adoratione eadem cum ipso, videlicet latria : ergo eadem ratione et nobilissima ejus crux.

Sed contra : 1. Crux Christi est pura creatura, non unita Verbo : ergo si latria non debetur nisi soli Deo per se, et naturæ assumptæ ratione personæ, videtur quod exhibere cultum latriæ ipsi cruci sit idololatrare. Ad opp.

2. Item mater Christi plus approximat Christo quam crux ejus, et melior et nobilior est creatura : sed Virgo Mater non est adoranda latria : ergo nec ipsa crux.

3. Item, si crux Christi adoranda est latria, quia fuit lectulus ejus, ergo cum cœlum sit ejus sedes, et terra scabellum pedum ejus, ut dicit Propheta, ergo sunt adoranda latria : sed hoc est nefarium et impium : ergo videtur quod cruci ejus cultus latriæ non sit exhibendus.

4. Item crux Christi nihil meruit, vel demeruit; et non magis sentit laudem, quam vituperium, cum sit res insensibilis : ergo si honor debet exhiberi tantummodo rei laude dignæ, et reverentia rei etiam quæ discernit inter honorem et contumeliam, videtur quod ei nulla reverentia sit exhibenda.

5. Item quæritur qualiter sit veneranda et adoranda.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. xxx, memb. 3, art. 3; S. Thom., p. III, q. xxv, art. 4; et III *Sent.*, dist. ix, q. ii, art. 2, q. iv; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. ix, p. ii, q. iii; Richard, III *Sent.*, dist. ix, art. 2, q. iii; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. ix, q. iv; Joan. de Bass., III *Sent.*, dist. ix, art. 2. — [2] Hymnus in Dom. Pass., quem alii Theodulpho, alii Fortunato, alii Sedulio, alii vero sancto Ambrosio tribuunt, inter cujus Opera in edit. Roman. recensetur.

CONCLUSIO.

Quælibet crux latriæ adoratione est adoranda; ei vero in qua Christus pependit, etiam alia reverentia est exhibenda.

Opin. 1 Resp. ad arg. Dicendum quod ad prædictorum intelligentiam hic est multiplex modus dicendi. Quidam enim dicere voluerunt, quod ipsi cruci debetur honor, qui dicitur hyperdulia. Et ratio hujus est, quia ipsa crux fuit instrumentum totius redemptionis humanæ; in ipsa enim salus et redemptio totius humani generis est facta : et ideo omnes homines debent esse ei subjecti subjectione notabili et speciali : et propterea dicunt eam adorari excellentiori adoratione quam sit dulia, quæ debetur rationali creaturæ, quia cum crux Christi nec sit Deus, nec ipsi divinitati aliquid unitum, ideo non est ei cultus latriæ exhibendus, et propter hoc quod tenet medium inter latriam et duliam, adora-
Improb. tio crucis dicitur hyperdulia. Sed quoniam adoratio, sicut allocutio, videtur esse solummodo inter rationis capaces : adoratio enim quædam oratio est ad aliquod ordinata (*a*), unde *adorare* est *ad* aliud *orare ;* crux au-
Opin. 2. tem Christi omnino caret ratione : ideo alii dixerunt eam non esse adorandam, nisi in quantum in ea adoratur Christus, neque aliqua est ei honoris reverentia exhibenda, nisi ratione Crucifixi, sicut nec imagini, nisi ratione imaginati. Et ideo dixerunt, quod cruci est cultus latriæ exhibendus, et nullus alius, nec duliæ, nec hyperduliæ. Rem enim insensibilem stultum est honorare, cum pro indifferenti habeat honorem et vituperium. Et hoc nituntur confirmare per Damascenum de sanctis imaginibus, ubi dicit [1] quod non crucem adoramus, sed typum, id est, figurationem. Et sic non videtur quod crux adoretur in quantum est res aliqua, sed in quantum est signum. Verumtamen si consideremus verba Damasceni in cap. *de Cruce*[2], videtur quod non solummodo cruci Christi prout est signum, sive in quantum typus est, sed in ratione materiæ etiam exhibenda sit reverentia, quia non solum est veneranda figura, sed etiam verum lignum crucis in quo Dominus pependit; in aliis vero crucibus veneranda est solum figura, non materia. Ait enim sic : « Ipsum quidem pretiosum lignum crucis venerabile, in quo seipsum pro nobis Christus obtulit, ut sanctificatum tactu corporis et sanguinis, decenter est adorandum. » Et post [3] : « Si autem ex alia materia facta est, ideo materiam adoramus? Absit, sed typum. Unde etsi aurum et pretiosi lapides fuerint, post typi dissolutionem non sunt adoranda. » Ex quo colligitur, quod aliqua ipsi cruci sit reverentia exhibenda, excepta adoratione latriæ. Et hujus signum est, quia Ecclesia solemnizat in Crucis Inventione et Exaltatione, sicut in festis Sanctorum. Et ideo neuter prædictorum mo- Opin. 3.
dorum videtur omnino sufficiens. Propterea intelligendum est quod duplici modo exhibetur alicui honor : aliquando in obsequium reverentiæ, et iste est honor venerationis ; aliquando in testimonium virtutis, et famulatum complacentiæ, et iste est honor adorationis. Uterque autem honorum istorum offertur ipsi cruci : nam crucem adoramus, et crucem veneramur : sed in hoc est differentia, quia honor venerationis exhibetur ipsi cruci tanquam instrumento nostræ salutis. Unde sicut exhibemus reverentiam sacramentis, quia est in eis aliquo modo nostræ salutis causalitas; sic cruci Christi et clavis ejus aliqua reverentia est exhibenda : et respectu istius honoris habet crux in se aliquid propter quod habet honorari. Honor autem adorationis offertur ipsi cruci Christi ratione Crucifixi. Nemo enim intendit ei placere, vel aliquid impetrare ab ea, sed ei, qui in ea affixus fuit : et sic debetur ei adoratio latriæ : sic enim cruci duplex honor debetur, et unus quidem est latria, alius vero non debet dici nec latria nec dulia, quia non est species adorationis; sed vocari potest honor

[1] Damascenus, *de Fide orthod.*, lib. IV, c. XVII. — [2] *Ibid.*, c. XII. — [3] *Ibid.*, c. XVII. — (*a*) *Al.* ordinatum.

venerationis. Concedendum est ergo quod Christi crux est adoranda latria.

1. Ad illud quod objicitur, quod Christi crux est pura creatura, dicendum quod crux non adoratur ut res, sed ut signum rememorativum ducens in Crucifixum, sicut et imago ducens ad imaginatum.

2. Ad illud quod objicitur, quod Mater Christi plus appropinquat, etc., dicendum quod Matri Christi debetur adoratio propria, cum ipsa sit rationis capax : unde Virginem alloquimur cum adoramus, et ejus benevolentiam captamus et desideramus ; non sic est de cruce : cum enim adoramus, placere intendimus Crucifixo, non ejus signo.

3. Ad illud quod objicitur : « Cœlum est sedes Dei, et terra scabellum, » dicendum quod non est simile, quia cœlum et terra ducunt in Deum secundum generalem modum, quo creatura ducit in Creatorem ; non sic autem est de cruce, imo est quoddam specialissimum memoriale Crucifixi.

4 et 5. Ad illud quod objicitur ultimo, quod crux nihil meruit et nihil sentit, dicendum quod sicut duplex est laus, sic duplex est honor : aliquid enim laudatur propter excellentiam suæ naturæ, sicut res pulchra et bona per propriam naturam laudatur; aliquid laudatur propter virtutis strenuitatem : et hæc quidem laus respicit merita, prima vero non. Sic et duplex est honor. Quidam exhibetur in testimonium virtutis : et ideo iste non est exhibendus cruci nisi ratione crucifixi, cujus quidem virtus et intelligentia et excellentia est super omnia. Alius est honor qui exhibetur in signum alicujus nobilitatis et excellentiæ : et hoc modo honor non exigit merita, nec requirit virtutem in honorato, vel cognitionem; sed aliquam rationem dignitatis, ob quam debeat sibi reverentia exhiberi : et hoc modo quadam nobilitatione Deus lignum crucis nobilitavit, dum in ea pependit, et genus humanum liberavit : et ideo crucem laudamus et veneramur ex ista nobilitate, et multiplices ejus laudes decantat Ecclesia, et per præsentiam istius sacratissimi ligni multa impensa sunt fidelibus beneficia et miracula : et sic patent objecta.

QUÆSTIO V.

An latria exhibenda sit membris Christi [1].

Utrum latria exhibenda sit membris Christi; et quod sic, videtur primo auctoritate vel exemplo ipsius Abrahæ, qui, *in Genesim* [2] : « Tres viros vidit, et unum adoravit : » et Augustinus exponit quod viri illi angeli fuerunt : sed tamen in illis adoravit Deum, et obtulit eis adorationem latriæ : ergo si Deus habitat in membris Christi, videtur quod eis cultus latriæ debeat exhiberi. Ad opp.

2. Item in *Apocalypsi* dicitur [3], quod Joannes cecidit in faciem suam ut adoraret angelum, et ibi dicitur, quod angelus non permisit. Aut ergo Joannes adorare voluit adoratione latriæ, aut duliæ : si latriæ, ergo cum Joannes recte fecerit, non reprehenditur tanquam idololatra, et sic adoratio latriæ potest exhiberi rationali creaturæ : ergo si paris dignitatis sunt angeli, et membra Christi, videtur quod membris Christi exhibendus sit cultus latriæ. Si dicas quod Joannes voluit adorare adoratione duliæ ; contra : Dulia debetur angelis bonis : ergo male faciebat angelus, quod eum prohibebat ab adoratione quam debebat : quod si angeli nunquam male faciunt, restat quod præcedens membrum est verum.

3. Item Deus adorandus est adoratione latriæ in templo sancto suo, secundum quod dicit Psalmus [4] : *Introibo in domum tuam, et adorabo*, etc. Sed quodlibet membrum Christi est templum Spiritus sancti, secundum quod dicitur [5] : ergo quodlibet mem-

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. xxx, memb. 3, art. 3, p. II; S. Thom., p. III, q. xxv, art. 6; et III *Sent.*, dist. IX, q. II, art. 2, q. v; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. IX, p. II, q. v; Richardus, III *Sent.* dist. IX, art. 2, q. v; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. IX, q. v. — [2] Aug., *contra Maximin.*, lib. II, c. XXVI, n. 7. — [3] *Apoc.*, XIX, 10. — [4] *Ps.* v, 8. — [5] I *Cor.*, III, 16; VI, 19.

brum Christi adorandum est adoratione latriæ.

4. Item corpus Christi verum refertur ad corpus Christi mysticum, tanquam signum ad signatum : ergo si signatum sit nobilius signo, corpus Christi mysticum est magis, vel æque nobile, quam corpus Christi verum : sed verum Christi corpus adoratur latria : ergo et corpus Christi mysticum.

5. Item eadem adoratione adoratur caput regis, et alia membra : sed Christus est caput Ecclesiæ, et adoratur adoratione quæ est latria : ergo et alia ejus membra.

6. Item quodlibet membrum Christi est imago Christi; nec imago tantum, sed etiam imago assimilata per gratiam : sed honor imaginis, sicut vult Damascenus [1], refertur ad prototypum, id est ad principale significatum : ergo si prototypum adoratur adoratione latriæ, videtur quod et membra Christi, in quibus est reperiri imaginem naturæ, et similitudinem gratiæ.

Fundam. Sed contra : Non sumus membra Christi nisi quantum ad humanitatem : ergo si latria est cultus Deo debitus, videtur quod latria membris Christi non communicetur.

Item membra Christi ad invicem habent societatem : sed adoratio latriæ ponit habitudinem et gradum dominii, et servitutis, inter adorantem, et adoratum : ergo videtur quod unum membrum non debeat alteri cultum latriæ.

Item non est eadem adoratione et honore venerandus dominus, et servus : sed membra Christi sunt subjecta servituti Christi et Dei : ergo adoratione latriæ non debent adorari.

Item major est auctoritas et potestas in malo prælato, quam in bono subdito : ergo major debetur reverentia ei : sed constat quod malo prælato non debetur latriæ adoratio : ergo multominus subdito, qui est membrum Christi.

[1] Damasc., *de Orthod. Fid.*, lib. IV, c. XVII.

CONCLUSIO.

Membris Christi latriæ adorationem non debemus exhibere, quia latria ratione excellentiæ et majestatis exhibetur, quæ membris non conveniunt.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio cultus latriæ membris Christi non est exhibendus, pro eo quod membra Christi sumus secundum humanam naturam; et sic sumus membra, ut tamen ratio membri non tollat rationem servitutis, nec ponat æqualitatem dignitatis. Et quoniam latria debetur Creatori ratione suæ majestatis et excellentiæ, hinc est quod membris Christi non competit cultus latriæ. Multa enim distantia distat caput a corpore, ratione divinitatis unitæ. Unde concedendæ sunt rationes ad hanc partem inductæ.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod Abraham adoravit tres angelos, dicendum quod isti angeli creaturæ rationales erant : et tamen ad repræsentationem Trinitatis ipsi Abrahæ apparuerunt, et utrumque horum ipsi Abrahæ notum erat. Et in quantum creaturæ rationales erant, exhibuit eis Abraham non adorationem latriæ, sed reverentiam duliæ, et mysterium honorificentiæ; in quantum autem signum Trinitatis erant, exhibuit Abraham cultum latriæ; non, inquam, signo, sed ipsi signato : ad hoc enim specialiter apparebant. Non sic autem est de membris Christi : quoniam etsi ab eis possit cognosci Trinitas, tamen non sic repræsentant ex speciali institutione, vel missione divina; et ideo non est eis exhibenda latria, nec quantum ad illud quod sunt, nec quantum ad illud quod per eos intelligitur.

2. Ad illud quod objicitur, quod Joannes voluit adorare angelum, dicendum quod noluit adorare eum adoratione latriæ, sed duliæ. Et quod objicitur, quod non debuit eum angelus prohibere, dicendum quod imo triplici ratione : prima quidem est propter dignitatem ipsius Joannis, qui excellentior erat multis angelis; secunda vero,

propter vitationem erroris, ne aliquis ex hoc crederet quod angeli adoratione latriæ deberent adorari; tertia vero ratio est propter manifestationem exaltationis dignitatis generis humani. Genus enim humanum exaltatum fuit per Christum supra naturam angelicam : unde quamvis angeli in Veteri Testamento paterentur se dulia adorari ab hominibus, in Novo tamen, post glorificationem humanæ naturæ in Christo, non patiuntur sibi illam naturam subjici, quam vident consedere ad dexteram Patris. Et hæc est ratio specialis beati Gregorii.

3. Ad illud quod opponitur, quod Deus adorandus est in templo, dicendum quod secus est de templo ab homine fabricato, et de templo a Spiritu sancto sanctificato : quia templum illud solum est inductivum in aliud, et institutum propter aliud, ita quod in se non habeat aliquam rationem, quare debeat adorari, sed ratione solum ejus quod in eo colitur. Non sic autem est de templo animæ fidelis; habet enim aliquid in se, ratione cujus potest esse capax et particeps honoris.

4. Ad illud quod objicitur de corpore mystico, quod nobilius est, etc., dicendum quod si loquamur de corpore Christi vero, prout deitati unitum est, dicendum quod sermo ille non habet veritatem, imo multo nobilius est corpore mystico : nam corpus mysticum non est deitati unitum in unitatem personæ, sicut corpus Christi verum; et ideo non tanta est ei exhibenda honoris reverentia et excellentia. Et si objicias, quod signatum est nobilius signo, dicendum quod illud verum est, quando signatum est causa signi : non sic autem est in proposito. Præterea corpus Christi non dicitur esse signum, nisi in quantum latet sub sacramento, et ratione ipsarum specierum continentium, et sensibus apparentium.

5. Ad illud quod objicitur, quod eadem adoratione adoratur caput regis, et alia membra, dicendum quod non est simile, quia caput regis cum membris aliis simpliciter est ejusdem naturæ : Christus autem, qui est caput nostrum, præter naturam humanam, in qua communicat nobiscum, naturam habet divinam, in qua superexcellit omnem creaturam : et ideo, ratione illius, talis honor ei competit, qualem nulli creaturæ est decens exhiberi.

6. Ad illud quod objicitur, quod in membro Christi est assimilatio per gratiam, dicendum quod verum est; ex hoc tamen non sequitur, quod debeat adorari adoratione latriæ, sicut in imagine sculpta : et hoc, quia imago illa non se offert tantum ut ductivam in aliud, sed ut rem rationalem et excellentem, et dignam honore : et ideo honor sibi exhibitus non totaliter refertur ad prototypon, id est, ad principale figuratum, sicut in imagine sculpta. Unde propter duplex periculum junctum et a parte adorantis, et a parte adorati, non debet Deus in imagine, quæ est homo, latria adorari, videlicet ne adoratus superbiat, et extollatur per inanem gloriam, quasi honor ille sibi impendatur et fiat; et ne adorans cadat in idololatriam, aspiciendo tantum ad formam humanam.

QUÆSTIO VI.

An cultus latriæ possit exhiberi adversario Christi [1].

Utrum cultus latriæ possit exhiberi Christi adversario sine peccato; et quod sic, videtur. Esto quod angelus satanæ transfiguraret se in angelum lucis, ut dicitur [2]; quantamcumque adhibeat diligentiam, potest videri quod sit Chritus : sed ignorantia facti, adhibita diligentia, excusat : ergo videtur quod talis excusetur a peccato, si eum adoret. Ad opp.

2. Item qui emit cuprum, intendens

[1] *Cf.* Alex. Alens, p. III, q. x, memb. 3, art. 1, p. III; S. Thom., III *Sent* dist. IX, q. II, art. 1, q. v; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. X, p. II, q. VI; Richard., III *Sent.*, dist. IX, art. 2, q. v; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. IX, q. VI; Nicolaus Dorb., III *Sent.*, dist. IX, q. III. — [2] II *Cor.*, XI, 14.

emere aurum, non damnificatur : ergo qui adorat angelum tenebrarum, credens adorare Christum, non incurrit peccatum. Major propositio manifestatur secundum regulam juris civilis.

3. Item mulier quæ consentit in Petrum, credens consentire in Paulum, habetur pro non consentiente; error enim personæ impedit matrimonium, secundum quod jura dicunt, et in quarto libro [1] habetur : ergo pari ratione adorans Luciferum, putans Christum adorasse, habetur quasi non adorasset.

4. Item opus sequitur intentionem et credulitatem : ergo si aliquis credens Luciferum esse Christum, adorat Luciferum, cum intentio ejus ad Christum feratur, si adorando Christum meretur, nullum videtur ei esse peccatum.

Fundam. Sed contra : Idololatra, cum adorat idolum, credit idolum esse Deum; et tamen ex hoc non dicitur Deum adorare, sed magis idolum, unde committit idololatriæ peccatum : ergo pari ratione cum quis adorat Luciferum, credens illum esse Christum, propter credulitatem non evadit scelus idololatriæ.

Item diabolus ideo transfigurat se in angelum lucis, ut adoretur ab homine : sed hoc non faceret, nisi videret hominem in illa adoratione peccare : ergo non videtur quod sit possibile absque peccato idololatriæ diabolum adorare.

Item latria est de his, quæ sunt necessaria ad salutem : sed error, vel ignorantia, in his quæ sunt necessaria ad salutem, non excusat ex toto : ergo videtur quod ille, qui adorat diabolum cultu latriæ, non excusetur a peccato.

Item in quadam decretali dicitur, quod plus peccat malus sacerdos qui non conficit et simulat se conficere, quam ille qui conficit, pro eo quod facit populum idololatrare : ergo ille, qui adorat hostiam non consecratam, est idololatra, nec excusatur propter ignorantiam : ergo pari ratione nec ille excusatur, qui adorat Luciferum, credens esse Christum. Juxta hoc quæritur quomodo illud ultimum habeat veritatem, quod sacerdos possit facere populum idololatrare. Tunc enim esset in potestate sacerdotis facere populum peccare, sive vellet, sive nollet : quod absurdum est dicere.

CONCLUSIO.

Christi adversarii latriæ adoratio simpliciter exhibita non potest esse sine peccato ; licet sub actuali conditione, cum se transformet in angelum lucis, culpa possit carere.

Resp. ad arg. Dicendum quod honor latriæ potest exhiberi adversario Christi dupliciter : aut simpliciter, aut sub conditione. Si simpliciter, dico quod non potest esse sine peccato : offertur enim cultus latriæ alteri, quam Deo : et ideo est ibi peccatum idololatriæ. Nec excusatur ratione ignorantiæ; habet enim triplex adjutorium, per quod potest errorem evitare. Primum est remedium præmonitionis sacræ Scripturæ, quæ multoties dicit, quod [2] multi in nomine Christi venturi sunt mendaciter. Secundum est remedium orationis internæ, qua ad Deum debet homo recurrere, ut cor ejus illuminetur. Tertium est suspensio credulitatis suæ : non enim debet homo [3] *omni spiritui credere, sed probare, qui ex Deo sunt : Qui* enim [4] *cito credit* in talibus, *levis est corde;* et fortassis etiam inflatus corde, dum ad tales visiones et revelationes idoneum se esse existimat : unde tales visiones, vel apparitiones, potius sunt formidandæ, quam desiderandæ. Narratur enim de quodam sancto patre, quod cum ei diabolus in specie Christi appareret, ille clausis oculis dixit, in se hac vita nolle Christum videre; at diabolus, humilitate ejus confusus, statim evanuit. E contra de pluribus narratur, qui se ad visiones idoneos reputaverunt, et desideraverunt, quod ad multas insanias et errores

Exemplum.

[1] Dist. xxx — [2] *Matth.*, xxiv, 5; *Marc.*, xiii, 6. — [3] *Joan.*, iv, 1. — [4] *Eccli.*, xix, 4.

præcipitati sunt. Et ideo si simpliciter adorat quis Christi adversarium, non excusatur a peccato, etiamsi credat ipsum esse Christum. Adorandi modus. Si autem adoret sub conditione, hoc potest esse dupliciter : aut quia est illa conditio habitudinaliter, aut actualiter considerata, sive apposita : si actualiter, sic non adorat ipsum Luciferum, sed magis Christum, quia non stat adoratio nisi stante conditione; et ad eum refertur adoratio, ad quem refertur adorationis implicatio. Si autem illa conditio sit sub consideratione habitudinali, hoc modo non sufficit ad vitandum peccatum idololatriæ respectu hujus apparitionis, sive transfigurationis; sufficit tamen respectu sacramenti altaris. Nam talis transfiguratio est insolita; et ideo non debet ad eam præcipitanter sequi adoratio, sed cum maturitate et prævia oratione. Sed consecratio hostiæ est consueta : ideo sufficit quod adorans in habitu hanc habeat conditionem, videlicet si consecratio debito modo facta est : unde pauci, vel nulli fideles in hac adoratione peccant : omnes enim accedunt cum conditione ista. Quod autem objicitur, quod sacerdos facit eos idololatrare, hoc intelligitur, quantum in se est, quia per ipsum non remanet, scienter enim exhibet adorandum, quod scit adorandum non esse. Patet ergo quod cultus latriæ non potest exhiberi Christi adversario absque peccato idololatriæ. Et concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud ergo quod objicitur, quod ignorantia facti excusat, adhibita diligentia; dicendum quod cum Lucifer adoratur, nunquam debita diligentia adhibetur : nam, sicut dictum est, triplex remedium potest contra hoc inveniri.

2. Ad illud quod objicitur, quod emens cuprum, intendens emere aurum, non damnificatur, dicendum quod intentio emendi aurum, aut potest esse solum in mente, aut in sermone : si solum in mente, ut nulla præcedat mentio in sermone, non habet jus repetendi. Si autem in sermone fiat mentio de auro, fit circumventio de alio : et quia contractus quantum ad verba et intentionem versatur circa aliam materiam, ideo non damnificatur secundum jura : ex hoc autem non sequitur, quod peccatum idololatriæ non perpetretur adorando diabolum simpliciter, sed quod non perpetretur cum conditionis adjectione tacita vel expressa.

3. Ad sequens quod objicitur de matrimonii consensu in errore personæ, potest responderi similiter. Potest etiam dici quod non est simile, quia sic non potest evitari error ille, sicut iste : habet enim homo, ad vitandum hunc errorem, adjutorium juxta se.

4. Ad illud quod objicitur, quod opus sequitur credulitatem et intentionem, dicendum quod verum est in his, quæ non sunt mala secundum se; in aliis autem, sicut ostensum est in secundo libro [1], non habet veritatem. Præterea illa credulitas, qua credit homo hunc esse Christum, temeraria est : et ideo ad opus temerarium deducit, ut hunc, quem videt, adoret; quia enim in credulitate et in intentione non solum cadit Christus, sed etiam hic, quem videt, ideo honoris exhibitio aliquo modo determinatur ad hunc : ideo nec recta fuit intentio, vel credulitas, nec recta est adoratio.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo principali, videlicet de ipsa latria secundum illud quod est; et circa hoc quæruntur quatuor : primo quæritur utrum latria sit in genere virtutis; secundo, utrum sit virtus generalis, vel specialis; tertio, utrum latria sit virtus cardinalis, vel theologica; quarto, utrum sit virtus diversa a dulia.

[1] Dist. XL, art. 1, q. II.

QUÆSTIO I.

An latria sit in genere virtutis [1].

Fundam. Utrum latria sit in genere virtutis; et quod sic, videtur. Reddere homini quod suum est, est actus virtutis: ergo si majoris, vel æqualis dignitatis est Deo reddere quod suum est, erit ergo actus virtutis : sed per latriam reddimus Deo quod suum est, scilicet reverentiam et honorem : ergo latria virtus est.

Item circa opera laudabilia et difficilia maxime consistit virtus [2] : sed colere Deum est actus hujusmodi : et hoc est ipsius latriæ : ergo latria est virtus.

Item virtus maxime necessaria est circa opera meritoria vitæ æternæ : sed Deum colere et adorare est meritorium vitæ æternæ : et hoc est ipsius latriæ : ergo, etc.

Item circa opera præcepti maxime habet esse virtus : sed Deum colere et adorare est in præcepto : ergo circa hoc maxime habet esse virtus : et hoc est ipsius latriæ : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra : 1. Augustinus, *De Civitate Dei* [3]: « Latria semper aut frequenter dicitur servitus quæ pertinet ad colendum Deum. » Sed omnis virtus, ut virtus est, consistit in libera voluntate : ergo nulla virtus est servitus : sed latria est servitus : ergo latria non est virtus.

2. Item latria communiter diffinitur : « Latria est cultus soli Deo debitus, et exhibitus, » ut accipitur ex verbis Augustini, ibidem : sed cultus non est habitus, sed usus : si ergo latria est cultus, non est virtus, sive habitus, sed motus.

3. Item *latria* est idem quod *pietas*, ut dicit Augustinus, *De Civitate Dei* [4] : « Pietas proprie dici solet cultus Dei, quam Græci theosebiam (*a*) vocant. » Sed pietas continetur inter habitus donorum : ergo videtur quod latria potius sit donum, quam virtutis habitus.

4. Item latriæ est Deum revereri : sed donum timoris facit nos revereri Deum, est enim timor reverentiæ : ergo videtur quod latria superfluat, aut est idem quod timor : ergo latria non est virtus.

CONCLUSIO.

Latria pro habitu, quia versatur circa bonum difficile, meritorium, et ad salutem necessarium, est in genere virtutis; non tamen pro actu.

Resp. ad arg. Dicendum quod *latria*, ut vult Augustinus, nominat illud quo colitur Deus : quo autem colitur Deus, hoc potest intelligi dupliciter, aut sicut actu, aut sicut habitu. Ideo nomen latriæ æquivoce dicitur; et aliquando stat pro habitu, aliquando pro actu. Secundum autem quod stat pro habitu ipsius animæ habilitante ipsam ad cultum Dei, sic est habitus virtutis, in quantum est circa bonum, et difficile, et meritorium, et ad salutem necessarium : et circa hujusmodi opera præcipue consistit virtutis habitus. Et ideo sunt concedendæ rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud quod opponitur, quod latria est servitus, dicendum quod est servitus qua servitur homini, et est servitus qua servitur Deo; et iterum est servitus necessitatis, et est servitus quæ est ex mera voluntate. Dicendum ergo quod servitus illa, quæ fit homini ex necessitate, aliquo modo derogat hominis libertati : et ideo non habet in se excellentiam virtutis. Servitus quæ ex mera voluntate fit Deo, ponit hominem in statu altiori : et tanto magis facit hominem liberum, quanto magis elongat hominem a peccato : et talis est servitus latriæ. Et ideo nihil impedit talis servitus latriam habere rationem virtutis completæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod latria est cultus soli Deo debitus, dicendum quod ha-

[1] *Cf.* S. Thom., III *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 1 ; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. IX, q. I; Richard., III *Sent.*, dist. IX, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. IX, q. VII. — (*a*) *Edit. Gaume*, εὐσέβειαν.

[2] Arist., *Ethic.*, lib. II, c. III. — [3] Aug., *de Civit. Dei*, lib. V, c. XV; lib. VI, *Præf.*; lib. X, c. I, n. 2, quoad sensum. — [4] *Ibid.*, lib. X, c. I, n. 3.

bitus sæpe diffiniuntur per actus, et notificantur; sed hoc non est prædicatione essentiali, sed causali : et ideo non sequitur quod latria si sit cultus, quod non sit habitus. Posset tamen dici ut prius, quod latria aliquando accipitur pro actu, aliquando pro habitu, sicut hoc frequenter reperitur in habitibus et actibus animæ, quæ habent unum nomen commune. Unde Philosophus[1] aliquando accipit nomen intellectus pro habitu, aliquando pro potentia; similiter Anselmus[2], voluntatem : eodem modo Augustinus[3] et alii doctores utuntur nomine latriæ.

3. Ad illud quod objicitur, quod latria idem est quod pietas, dicendum quod, sicut dicit Augustinus in decimo *De Civitate Dei*, pietas dicitur tripliciter : uno modo *pietas* idem est, quod *theosebia;* et sic idem est quod cultus Dei; alio modo dicitur *pietas* officium parentibus exhibitum; tertio modo dicitur *pietas* misericordia, quæ proximis in operibus exhibetur. De his autem dicitur secundum prius et posterius, et secundum quamdam rationem analogiæ, secundum quod dicitur ibidem, quia in omnibus est cultus Dei; principaliter tamen dicitur de cultu divino, id est de illa virtute, qua colitur Deus : et sic patet quod pietas, secundum diversas acceptiones, potest esse idem quod latria, et differre a latria. Cum autem dicitur quod pietas est donum, æquivocatur pietatis nomen : ibi enim non accipitur pietas pro virtute illa, qua colitur Deus.

4. Ad illud quod objicitur, quod revereri Deum est ipsius timoris, dicendum quod reverentia reperitur tam in honore quam in timore, quia in timore est resilitio in propriam vilitatem; in honore vero est testificatio vel exhibitio alicujus testificantis et profitentis ipsam majestatem. Reverentia autem, quæ est latriæ, potius est honoris, quam timoris. Et sic patet quomodo differt a timore, et quare etiam latria non est donum, sicut timor : magis enim habet rationem virtutis, cum latria consistat in exhibitione, timor in resilitione : et sic latria plus consistit in actione, timor in passione. Et hæc est una differentia donorum ad virtutes, ut inferius patefiet.

QUÆSTIO II.

An latria sit virtus generalis, vel specialis [4].

Utrum latria sit virtus generalis, vel specialis; et quod sit specialis, videtur. Virtus quæ habet objectum speciale, est specialis : sed latria est hujusmodi : ergo est virtus specialis. Fundam.

Item circa actum specialem consistit virtus specialis : sed adoratio est actus specialis : ergo circa ipsum consistit virtus specialis : hæc autem est latria : ergo, etc.

Item, sicut difficile est credere in summam veritatem, sic et honorare summam majestatem : si ergo habemus virtutem specialem qua credimus in primam veritatem, scilicet fidem, sic et qua honoramus summam majestatem : hæc autem non est nisi latria : ergo latria est virtus specialis.

Item latria et idololatria sunt opposita : sed idololatria est vitium speciale : ergo ab oppositis latria est virtus specialis.

Sed contra : 1. Augustinus, in *Enchiridio*[5] : « Si quæritur : Quo colitur Deus? Respondeo : Fide, spe, et charitate. » Sed virtus qua colitur Deus, est ipsa latria : ergo latria comprehendit in se fidem, spem, et charitatem : ergo latria non est virtus specialis, sed generalis. Ad opp.

2. Item Augustinus, *De Civitate Dei*[6] : « Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate jungamur (*a*) Deo. » Sed sacrificium est cultus soli Deo debitus, sicut ibidem dicit Augustinus : hoc

[1] Arist., *Post.*, lib. I et II; *de Anim.*, lib. III; Averr., *de Anim.*, lib. III, com. 20. — [2] Anselm., *de Volunt.*, in princ. — [3] Aug., *de Civit. Dei*, lib. X, c. I, n. 2 et 3. — [4] *Cf.* S. Thomas, III *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 1, q. 1; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. IX, q. II; Richard., III *Sent.*, dist. IX, q. II; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. IX, q. VIII. — [5] August., *Enchirid.*, c. III, n. 1, quoad sensum. — [6] Aug., *de Civit. Dei*, lib. X, c. VI, in princ.

(*a*) *Edit. Gaume*, inhæreamus.

autem est ipsius latriæ, offerre : ergo videtur quod omne opus bonum sit latriæ : ergo latria est virtus generalis.

3. Item quicumque obedit Deo, servit Deo : sed servitus soli Deo debita, est latria : ergo omnis actus quo Deo obedimus, est actus latriæ : ergo latria se extendit ad actum omnis virtutis et præcepti : ergo non est virtus specialis, sed generalis.

4. Item quæcumque facit quis ad gloriam Dei, facit ad cultum Dei : sed omnia quæcumque bene facimus, facimus ad gloriam Dei, ut dicit Apostolus[1] : *Omnia in gloriam Dei facite :* ergo omne opus laudabile est opus latriæ : ergo latria videtur esse generalis habitus ad omnes virtutes.

CONCLUSIO.

Latria, ut respicit Deum non modo sub ratione finis et objecti, sed sub ratione honorabilis, est virtus specialis.

Resp. ad arg. Dicendum quod latria nominat habitum; nominat etiam cultum Dei, ad quem ille habitus ordinatur. *Cultus* autem *Dei* potest accipi tripliciter : generaliter, proprie, et magis proprie. Uno modo dicitur *cultus* actus directus in Deum sub ratione finis : et sic est omnis virtutis. Alio modo dicitur *cultus Dei* actus in Deum directus non solum ratione finis, sed etiam objecti : et sic est virtutum theologicarum. Tertio modo *cultus Dei* dicitur magis proprie actus directus in Deum non solum sub ratione finis et objecti, sed etiam sub ratione honorabilis : et talis actus est actus adorationis, et sic est virtutis specialis : et hoc modo est ipsius latriæ. Sicut enim idololatria non dicitur quodcumque peccatum, sed illud quo creatura adoratur; sic latria non dicitur quicumque habitus, sed ille secundum quem cultus adorationis Deo exhibetur. Et ideo concedendum est quod latria est specialis virtus, propter hoc, quod ad ipsam spectat cultus Dei secundum quod dicitur magis proprie, videlicet pro ipsa adoratione. Et concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud quod objicitur, quod Deus colitur fide, spe et charitate, dicendum quod cultus Dei non accipitur ibi ab Augustino ita stricte, sicut in diffinitione latriæ, ut prætactum est : et ideo non sequitur quod latria sit generalis virtus ad tres virtutes theologicas.

2. Ad illud quod objicitur in contrarium, quod sacrificium offertur Deo in quolibet bono opere, dicendum quod sicut cultus Dei multipliciter dicitur, sic et sacrificium. Est enim sacrificium bonæ operationis, et sacrificium devotæ orationis, et sacrificium immolationis : primum est virtutum omnium; secundum est virtutum theologicarum; tertium spectat ad ipsam latriam. Ipsius enim latriæ est sacrificium offerre Deo : et hoc sacrificium soli Deo debetur, sicut dicit Augustinus[2], et *latria* dicit cultum soli Deo debitum.

3. Ad illud quod objicitur, quod omnis qui obedit Deo, servit Deo, dicendum quod verum est; ex hoc tamen non sequitur quod omnis obedientia sit latria : quia obedientia non solum dicit servitutem ipsi Deo debitam, sed etiam servitutem his qui sunt loco Dei, ut prælatis. Latria autem dicit servitutem soli Deo debitam : et ideo ratio illa non valet, sed peccat secundum consequens.

4. Ad illud quod objicitur, quod quæcumque fiunt ad gloriam Dei, fiunt ad cultum Dei, patet responsio per jam dicta : quoniam cultus accipitur ibi generaliter pro actu ordinato in Deum tanquam in finem; in diffinitione autem latriæ accipitur magis proprie, secundum quod dictum est.

[1] I *Cor.*, x, 31. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. X, c. IV, quoad sensum.

QUÆSTIO III.

An latria sit virtus cardinalis, vel theologica [1].

Ad opp. Utrum latria sit virtus cardinalis, an theologica; et quod theologica, videtur. Augustinus, *De Civitate Dei*, capite IV [2] : « Sacrificamus Deo hostiam humilitatis, et laudis, in ara cordis, igne fervidæ charitatis. » Et post : « Hic est Dei cultus, hæc vera religio, hæc recta pietas, et tantum Deo debita servitus. » Ergo videtur quod si hæc omnia circumloquuntur latriam, nihil aliud est latria, quam ipsa charitas : ergo latria est virtus theologica.

2. Item Augustinus, *De Trinitate* [3] : « Sapientia vera est verus ac præcipuus Dei cultus, quæ uno nomine græco *Theosebia* (*a*) appellatur, quod nomen nostri pietatem dixerunt, cum pietas apud Græcos usitatius Theosebia nuncupetur. » Sed latria, ut dicit Augustinus, *De Civitate Dei* [4], non est aliud quam theosebia : theosebia autem non est aliud quam sapientia : sapientia autem se tenet ex parte virtutum theologicarum, non cardinalium : ergo et ipsa latria.

3. Item latria est virtus per quam Deus colitur eo cultu, qui est adoratio : sed virtus dictans nobis Deum adorandum, est ipsa fides, vel etiam charitas; quia, sicut dicit Rabanus, *super Genesim* : « Adorare, est Deum, qui adorandus est, tota mentis intentione quærere. » Ergo videtur quod latria sit virtus theologica, sicut fides, vel charitas.

4. Item in latria est impletio primi præcepti : sed præcepta primæ tabulæ implentur virtutibus theologicis, sicut patet de secundo quod impletur per fidem, et de tertio quod impletur per charitatem : ergo videtur quod si primum impletur per latriam, quod sit virtus theologica.

5. Item hæc est differentia inter virtutes cardinales, et theologicas, quod cardinales consistunt in medio circa superfluum et diminutum ; in theologicis autem non est reperire superfluum : sed circa latriam, quæ est Deum colere, non est superfluum invenire : ergo videtur quod latria non sit in genere virtutis virtutum cardinalium, sed theologicarum.

6. Item virtus theologica dicitur, quia habet Deum pro objecto : sed latria habet Deum pro objecto : sicut enim fides credit primam veritatem, et charitas diligit summam bonitatem, sic latria reveretur et colit summam majestatem : videtur ergo quod latria sit virtus theologica.

Sed contra : Religio est virtus qua colitur Fundam. qui est superioris naturæ, sicut vult Augustinus in decimo libro *De Civitate Dei* [5], et Tullius in prima *Rhetorica* [6] : sed religio est species justitiæ, ut dicit Tullius ibidem, et justitia est virtus cardinalis : si ergo latria continetur sub specie religionis, latria est de genere virtutis cardinalis.

Item sicut obedientia respicit debitum mandatum, sic latria respicit debitum honoris divini; est enim latria cultus Deo debitus : sed obedientia, quia respicit debitum præcepti, est virtus cardinalis, contenta sub debita justitia, non theologica : ergo pari ratione et ipsa latria.

Item nullius virtutis theologicæ actus cadit sub coactione; credere enim non potest quis non volens : sed actus latriæ cadit sub coactione, ut adorare et thura ponere : ergo latria non continetur sub genere virtutis theologicæ.

Item omnis virtus theologica vel est fides, vel spes, vel charitas : sed latria non est fides, pro eo quod non considerat summam veritatem secundum se; nec charitas, quia non considerat summam bonitatem, sed

[1] *Cf.* S. Thomas, III *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 2; Ægidius Rom., III *Sent.*, dist. IX, q. III; Richardus, III *Sent.*, dist. IX. q. III; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. IX, q. IX. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. X, c. IV, al. III, n. 2. — [3] Id, *de Trin.*, lib. XIV, c. I. — [4] Id., *de Civ. Dei*, lib. X, c. I, n. 3, quoad sensum. — [5] *Ibid.*; c. IV, al. III, n. 2. — [6] Cic., *de Invent.*, lib. III, versus finem.

(*a*) *Edit. Gaume*, uno nomine θεοσέβεια græce.

magis summam majestatem; nec spes, hoc constat: ergo, etc.

CONCLUSIO.

Latria est virtus cardinalis, ad justitiam pertinens, cum non modo interiorem, sed exteriorem Dei cultum dicat, cujus proprium genus est religio.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod licet latria notificetur per cultum, sive per servitutem, ut dicatur latria esse servitus, sive cultus Deo debitus, et ista duo quasi pro eodem accipiuntur, differunt tamen secundum propriam acceptionem. Cultus enim Dei respicit actum interiorem et exteriorem, et magis interiorem, quam exteriorem; servitus autem proprie respicit actum exteriorem. Et ideo, cum latria de ratione sui vocabuli idem sit quod servitus, secundum quod exponit Augustinus in libro *De Trinitate*[1], latria proprie respicit actum exteriorem; theosebia vero, vel eusebia, idem est, quod cultus divinus, sive bonus cultus: et ideo proprie respicit actum interiorem. Et quoniam virtus quæ respicit actum exteriorem; versatur quodam modo circa actionem, et est in genere virtutis cardinalis; hinc est quod latria est virtus cardinalis. Et quia considerat actum exteriorem sub ratione debiti, et in comparatione ad alterum, et hoc est ipsius justitiæ, ideo latria continetur sub virtute cardinali, quæ quidem est justitia. Rursus, quia species justitiæ, secundum quod ordinatur ad venerandam naturam superiorem, est ipsa religio, sicut dicit Tullius; hinc est quod latria non solum est in genere virtutis tanquam in genere remoto, sed in genere virtutis cardinalis tanquam in genere subalternato; in genere vero justitiæ, sicut in genere propinquo; in genere vero religionis, sicut in genere proximo. Et hoc est quod dicit Augustinus, *De Civitate Dei* libro decimo, capite I, ubi dicit[2], quod idem est apud Græcos latria, quod apud nos religio, excepto quod nomen religionis est in plus. Unde ibidem dicit, quod cultus Deo debitus quatuor nominibus nuncupatur, duobus apud Græcos, et duobus apud nos. Apud Græcos namque dicitur latria, et theosebia, sive eusebia; apud nos vero dicitur pietas, et religio, ita quod ista duo nomina respondent illis duobus, licet quodammodo sint in plus quantum ad motum consuetum. Differunt autem latria, et theosebia, secundum propriam acceptionem, licet aliquando accipiantur pro eodem, quia theosebia dicit cultum interiorem, qui proprie spectat ad virtutes theologicas; sed latria servitutem exteriorem, quæ spectat ad justitiam, scilicet virtutem cardinalem. Concedendum est ergo latriam esse virtutem cardinalem. Concedenda etiam sunt argumenta hoc probantia.

Cultus Dei quatuor nomina habet.

1 et 2. Ad duas autem auctoritates Augustini patet responsio per jam dicta. Cum enim dicit Augustinus, quod cultus Deo debitus est ipsa dilectio, vel sapientia, loquitur de cultu interiori; cum autem dicimus latriam esse cultum, intelligimus de cultu exteriori, nec vocabulo abutimur: et hoc patet per oppositum, quia non dicitur *idololatra* qui credit idolum esse Deum, vel amat ipsum sicut Deum, sed *infidelis*. Tunc autem dicitur *idololatrare*, cum exterius colit: et sic per oppositum intelligimus in proposito.

3. Ad illud quod objicitur, quod virtus per quam adoratur Deus, est fides et charitas, dicendum quod sicut est cultus exterior, et interior, sic est adoratio exterior, et interior. Adorare interius, est tota mente in Deum tendere, sicut dicit Rabanus. Adorare exterius, est aliquam reverentiam corporaliter exhibere. Cum ergo dicitur, quod per fidem et charitatem adoratur Deus, dicendum quod verum est de adoratione interiori, quæ incipit in fide, et terminatur in charitate; sed non habet veritatem de adoratione exteriori, quæ ortum habet a virtute cardinali. Et si tu objicias quod tam fides, quam charitas, dic-

[1] Aug., *de Trinit.*, lib. I, c. VI, n. 13; *de Civit. Dei*, lib. X, c. I, n. 2. — [2] *Ibid.*, n. 3, quoad sensum.

tat tam interius, quam exterius adorandum, dicendum breviter, quod aliquis actus potest esse alicujus virtutis multipliciter, aut sicut imperantis, aut sicut elicientis : licet autem exterior adoratio sit ipsius fidei et charitatis, sicut imperantis, et maxime fidei, quæ dictat Deum adorandum, alterius tamen est ut elicientis, scilicet latriæ, quæ quoniam elicit actum sub ratione debiti, ideo continetur sub justitia, quæ est virtus cardinalis.

4. Ad illud quod objicitur, quod impletio primi præcepti spectat ad virtutem theologicam, sicut impletio secundi, dicendum quod impletio secundi, videlicet : *Non assumas tibi nomen Dei tui in vanum*, quantum ad actum exteriorem, est virtus cardinalis, quantum ad actum interiorem impletur virtute theologica, quæ quidem est fides. Per hunc modum intelligendum est in primo præcepto; et quia latria impletur per actum exteriorem, ideo non est necesse eam esse virtutem thelogicam.

5. Ad illud quod objicitur, quod circa actum latriæ non consistit superfluum, vel diminutum; responderi potest quod falsum est, quia licet quantum ad actum interiorem non contingat excedere in colendo Deum, tamen, quantum ad actum exteriorem et modum, contingit reperire excessum, utpote sicut si aliquis sacerdos vellet decem missas in uno die cantare ad laudem Dei, non servaret modum.

6. Ad illud quod objicitur, quod latria habet objectum Deum, dicendum quod etsi latria habeat objectum Deum, aliquo modo tamen cum hoc respicit aliquod creatum. Unde sicut obedientia, qua quis obedit Deo, respicit ipsum Deum, ut cui obediendum est, ipsum autem mandatum, et ejus obligationem respicit, sicut illud quod implendum est; sic et ipsa latria respicit Deum, ut cui honor exhibendus est; respicit etiam cultum exteriorem exhibendum; respicit etiam rationem exhibendi, videlicet rationem debiti. Et hæc est quasi ratio formalis ipsius, et est quid creatum : hinc est quod cum virtus ponatur in specie vel genere formali ex parte objecti, quod habet rationem (a) formalis et motivi, latria est in genere virtutis cardinalis, sicut obedientia. Quod ergo objicitur, quod virtus theologica est illa quæ respicit objectum increatum, dicendum quod objectum principale virtutis theologicæ non est aliquid creatum, sed est bonum increatum sub conditionibus increatis, quæ quidem sunt summa bonitas et summa veritas : hæc autem non est reperire in proposito : et ideo non tenet ratio illa. Hæc igitur dicta sunt de latria secundum quod proprie accipitur pro habitu dirigente ad cultum exteriorem, qui proprie dicitur servitus Dei, et adoratio. Et hoc modo non est idem *Latria*, et *Theosebia*, ut a principio dictum est. Si autem latria dicatur cultus interior, cum ille consistat in credendo, et diligendo, et sperando Deum, sicut dicit Augustinus in *Enchiridio*[1], sic non ponitur esse virtus cardinalis, sed theologica; non, inquam, ab aliis distincta, sed consequens ad omnes illas : et hoc modo non accipitur ita proprie sicut modo prædicto, cum latria, proprie loquendo, sit species religionis, sicut dulia; et nomen ejus impositum fuit a servitute, sicut dictum fuit a principio. Utroque tamen modo convenit reperiri eam dici, et secundum hoc doctorum positiones diversificari, ut quidam ponant eam speciem virtutis cardinalis, scilicet justitiæ, quidam vero tres theologicas circumplecti : et utrumque vere potest dici sine contrarietate, propter diversum modum accipiendi, etc.

(a) *Cæt. edit.* ratione.

[1] Aug., *Enchirid.*, c. III, n. 1.

QUÆSTIO IV.

An latria sit virtus distincta a dulia [1]

Ad opp. Utrum latria sit virtus distincta a dulia; et quod non, videtur per illud Psalmi [2] : *Domine Deus meus, in te speravi;* Glossa [3] : « *Domine* omnium per potentiam, cui debetur dulia : *Deus* omnium per creationem, cui debetur latria. » Ergo si Domino Deo non debetur nisi una species adorationis, videlicet latria; ergo latria, et dulia, non sunt diversæ species virtutis.

2. Item eadem est species virtutis, qua creditur omne credendum, scilicet ipsa fides : ergo eadem est species virtutis, qua colitur omne colendum : sed hujusmodi sunt latria, et dulia : ergo, etc.

3. Item eadem est species virtutis, qua amatur omne amandum, videlicet ipsa charitas : ergo eadem ratione eadem est species virtutis, qua adoratur omne adorandum : sed hujusmodi est latria et dulia : ergo, etc. Si tu dicas quod non est simile, quia sic non est una ratio adorabilium, sicut amabilium; objicitur contra; quia sicut proximus non est amandus nisi in quantum imago Dei; sic etiam non est adorandus, nisi in quantum est Dei imago : ergo sicut est unus amor sui, et suæ imaginis, secundum speciem; sic et unus honor.

4. Item magis et minus non diversificant speciem : sed latria, et dulia, differunt sicut major honor, et minor honor : ergo videtur quod non sint diversæ species virtutis.

Fundam. Sed contra : Super illud *Psalmi* [4] *: Adorate scabellum pedum ejus,* etc., Glossa : « Latria est adoratio quæ soli Deo debetur; dulia est adoratio quæ etiam creaturæ exhibetur. Quæ duas habet species : unam, quæ exhibetur omnibus indifferenter; aliam, quæ exhibetur soli humanitati Christi. » Si ergo dulia habet duas species adorationis, quæ creaturæ debentur, multo fortius latria et dulia quæ Creatori et creaturæ debentur, sunt species virtutis diversæ.

Item habitus diversificantur per actus, et actus per objecta : ergo si latria est cultus qui debetur Deo, et dulia cultus qui debetur creaturæ, ut creatura est, videtur quod latria sit species virtutis distincta a dulia.

Item sapientia et scientia sunt diversa dona, secundum quæ dirigimur ad temporalia et æterna : si ergo latria est cultus debitus æternæ majestati, et dulia honor et reverentia debita creaturæ temporali, videtur quod sint diversi habitus in genere virtutis.

Item, si per eum modum fiat honor creaturæ, quo fit Creatori, jam non erit actus virtutis, sed potius vitii. Si quis enim sacrificaret homini, crimen idololatriæ committeret, et vituperaretur potius de idololatria, quam commendaretur de actu latriæ, vel duliæ : ergo si diversitas modorum in actibus virtutum introducit diversitatem in habitibus, videtur quod latria, et dulia, differant specifica differentia.

CONCLUSIO.

Latria, et dulia, virtutes distinctæ sunt, quia una creaturæ, altera Creatori debetur.

Resp. ad arg. Dicendum, ad prædictorum intelligentiam, quod etsi nomen *latriæ* secundum Augustinum, *de Civitate Dei* [5], importat cultum debitum majestati divinæ, nomen tamen duliæ tripliciter dicitur. Uno modo dicitur dulia secundum quandam analogiam, alio modo secundum antonomasiam, et tertio modo secundum significationem propriam. Cum autem dicitur secundum analogiam, tunc importat cultum debitum naturæ superiori, sive creaturæ, sive Creatori, secundum aliquam rationem se-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. X, memb. 1, art. 1, p. II; S. Thom., III *Sent.*, dist. IX, q. I, art. 1, q. III; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. IX, q. IV; Richard., III *Sent.*, dist. IX, q. IV; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. IX, q. X. — [2] *Psal.* VII, 2. — [3] Gloss. interlin. « *Domine*, per potentiam, *Deus*, per creationem; » et nihil plus habet. — [4] *Psal.* XCVIII, 5. — [5] Aug., *de Civit, Dei*, lib. X, c. I, n. 2.

cundum quam Creator communicat creaturæ, utpote secundum rationem dominii : et hoc modo accipitur in Glossa super illud *Psalmi*[1] : *In ecclesiis benedicite Deo Domino*, Glossa[2] : « *Deo*, cui debetur latria ; *Domino*, cui debetur dulia. » Cum autem accipitur secundum antonomasiam, sic dicit debitam reverentiam creaturæ unitæ, vel assumptæ; per quem modum accipitur super illud *Psalmi*[3] : *Adorate scabellum pedum ejus;* ubi dicitur, quod dulia major debetur solum humanitati Christi. Cum autem accipitur dulia secundum significationem propriam, sic dicitur *dulia* honor vel reverentia debita rationali creaturæ, et exhibita; et illo modo consuevit dulia accipi secundum communem usum. Et hoc modo est quæstio, utrum latria vel dulia sint diversæ species virtutis : et ad hoc consequenter respondetur, quod sic. Et ratio hujus est, quia latria et dulia considerant exteriores cultus, qui formalem habent differentiam, secundum quod creaturæ et Creatori exhibentur. Alius enim est modus adorandi Creatorem, et alius adorandi creaturam, et alia ratio motiva : et ideo alia virtus directiva in hac, et in illa. Et ideo concedendum est, quod latria et dulia sunt diversæ virtutes. Concedendæ sunt etiam rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud vero quod objicitur in contrarium de Glossa, dicendum quod dulia accipitur ibi secundum generalem significationem et analogiam, secundum quam communis est ad latriam, et ad duliam proprie dictam. Et si tu quæras, quare magis dicit latriam deberi Deo, et duliam Domino, cum tamen idem sit Deus et Dominus, dicendum quod *Dominus* communicatur creaturæ, et de Creatore et de creatura dicitur analogice; *Deus* autem non ita communicatur, sed si dicatur de creatura et Creatore, dicitur æquivoce : et propterea dicit latriam deberi Deo, et duliam Domino, ut non significetur quod alia specie adorationis adorandus sit in quantum Deus, alia in quantum Dominus, sed ut innotescat differentia horum vocabulorum : et simul cum differentia innuit convenientiam.

2. Ad illud quod objicitur, quod una est virtus qua creduntur omnia credenda, dicendum quod verum est de credendis quæ habent unam rationem moventem ad credendum se, utpote veritatem summam, cujusmodi sunt articuli fidei. Sed si credenda haberent rationes diversas, utpote cum credo homini, quia verax est, et Deo, quia verax est, hæc fides et illa non sunt necessario ejusdem rationis, nec speciei. Una enim est fides, quæ est virtus theologica ; alia quæ magis spectat ad genus virtutis cardinalis, quæ quidem magis proprie appellanda est fidelitas, quam fides. Et quia latria, et dulia, diversas considerant rationes honorandi in Creatore, et creatura ; hinc est quod potius, si bene attendatur, sunt diversæ virtutes, quam una.

3. Ad illud quod objicitur, quod eadem charitate diliguntur omnia diligibilia, dicendum quod hoc est, quia charitas habet unum objectum principale, videlicet summum bonum, quod quidem amat, sive diligendo Deum in se, sive optando bonum illud proximo, qui est Dei imago. Latria autem, et dulia, alium et alium respiciunt cultum et modum : et ideo non est simile de dilectione et adoratione, nec de ratione imaginis hinc et inde : et illud melius manifestabitur infra, cum agetur de charitate.

4. Ad illud quod objicitur, quod magis et minus non diversificant speciem, dicendum quod illud habet instantiam, et non habet veritatem quantum ad speciem in genere moris. Præterea non habet veritatem, nisi quando non est alia differentia, quam per magis et minus : sic autem non est in proposito, quia latria et dulia non differunt solum quantum ad intensionem et remissionem, sed etiam quantum ad alium et alium colendi modum. De quo, inquam, modo plura possent adhuc quæri : sed ista suffi-

[1] *Ps.* LXVII, 27. — [2] Gloss. interlin. — [3] *Ps.* XCVIII, 5.

ciant, ne nimis elongemus nos ab intentione Magistri : in omnibus enim prædictis satis potest sumi ratio discutiendi ea, quæ dicuntur in littera.

DSTINCTIO X

DE COMMUNICATIONE IDIOMATUM ET PROPRIETATUM RESPICIENTIUM PERSONAM, PROUT SONANT IN NOBILITATEM, SCILICET DE PERSONALI CONDITIONE ET FILIALI ADOPTIONE.

Solet etiam a quibusdam inquiri utrum Christus, secundum quod homo, sit persona, vel etiam sit aliquid. Ex utraque parte hujus quæstionis argumenta concurrunt. Quod enim persona sit, his edisserunt rationibus. Si, secundum quod homo, aliquid est, vel persona, vel substantia, vel aliud est : sed aliud non : ergo persona, vel substantia : si substantia est, vel rationalis, vel irrationalis : sed non est irrationalis substantia : ergo rationalis. Si vero, secundum quod homo, est rationalis substantia, ergo persona, quia hæc est definitio personæ : Substantia rationalis individuæ naturæ. Si ergo, secundum quod homo, est aliquid, et secundum quod homo, persona est. Sed e converso : Si, secundum quod homo, persona est, vel tertia in Trinitate, vel alia : sed alia non : ergo tertia in Trinitate persona. At si secundum quod homo persona est tertia in Trinitate, ergo Deus. Propter hæc inconvenientia et alia, quidam dicunt Christum secundum hominem non esse personam, nec aliquid ; nisi forte *secundum* sit expressivum unitatis personæ. *Secundum* enim habet multiplicem rationem : aliquando enim exprimit conditionem vel proprietatem divinæ naturæ vel humanæ, aliquando unitatem personæ, aliquando notat habitum, aliquando causam. Cujus distinctionis rationem diligenter lector animadvertat, atque in sinu memoriæ recondat, ne ejus confundantur sensus, cum de Christo sermo occurrerit.

An Christus, secundum quod homo, sit persona, vel aliquid.

Illud tamen non sequitur quod in argumentatione superiori inductum est, quod si Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis, ergo persona : nam et modo anima Christi est substantia rationalis, non tamen persona, quia non est *per se sonans*, imo alii rei conjuncta. Illa tamen personæ descriptio non est data pro illis tribus personis.

Etsi Christus, secundum quod homo, dicatur substantia rationalis, non inde tamen sequitur quod persona sit, secundum quod homo.

Sed adhuc aliter nituntur probare Christum secundum hominem esse personam : quia Christus, secundum quod homo *prædestinatus est ut sit a Dei Filius* [1] : sed illud est quod, ut sit, prædestinatus est : ergo si prædestinatus est, secundum quod homo, ut sit filius Dei, et, secundum quod homo, est filius Dei. Ad quod dici potest, Christum esse id quod, ut sit, prædestinatus est : est enim prædestinatus ut sit Filius Dei, et ipse vere est Filius Dei. Sed secundum hominem prædestinatus est, ut sit Filius Dei, quia per gratiam habet hoc secundum hominem : nec tamen secundum hominem est Filius Dei, nisi forte *secundum* unitatis personæ sit expressivum, ut sit sensus : Ipse, qui est homo, est Dei Filius : ut autem ipse, ens homo, sit Dei Filius, per gratiam habet : sed si causa notetur, falsum est. Non enim quo homo est, eo Dei Filius est.

Alia probatio quod Christus sit persona secundum quod homo.

[1] *Rom.*, I, 4.

(a) *Vulg.* prædestinatus est Filius Dei.

An Christus sit adoptivus filius secundum quod homo, vel alio modo.

Si vero quæritur an Christus sit adoptivus filius secundum quod homo, sive alio modo; respondemus Christum non esse adoptivum filium aliquo modo, sed tantum naturalem : quia natura Filius Dei est, non adoptionis gratia. Non autem sic dicitur Filius natura, ut dicitur Deus natura. Non enim eo filius est, quo Deus est, quia proprietate nativitatis filius, natura divinitatis Deus est : et tamen dicitur natura vel naturæ filius, quia naturaliter est filius, eamdem scilicet habens naturam, quam ille qui genuit. Adoptivus autem filius non est, quia prius non fuit, et postmodum adoptatus est in filium, sicut nos dicimur adoptivi filii, quia cum *nati* fuerimus *iræ filii*[1], per gratiam facti sumus filii Dei. Christus vero nunquam fuit non filius Dei, et ideo non est adoptivus filius.

Oppositio quod sit adoptivus filius.

Sed ad hoc opponitur sic : Christus filius hominis est, id est Virginis, aut gratia, aut natura, vel utroque modo : si vero natura, aut divina, aut humana : sed divina non : ergo aut humana natura, aut non natura est filius hominis. Si non natura, ergo gratia tantum : et si etiam natura humana, non ideo minus per gratiam. Si ergo gratia filius hominis est, adoptivus filius esse videtur, ut idem sit naturalis filius Patris, et adoptivus filius Virginis. Ad quod dici potest, Christum filium Virginis esse et natura vel naturaliter, et gratia, nec tamen adoptivus filius Virginis est, quia non per adoptionem, sed per unionem filius Virginis esse dicitur. Filius enim Virginis dicitur, eo quod in Virgine hominem accepit in unitatem personæ : et hoc fuit gratiæ, et non naturæ. Unde Augustinus, *super Joannem*, ait[2] : « Quod Unigenitus est æqualis Patri, non est gratiæ, sed naturæ : quod autem in unitate personæ Unigeniti assumptus est homo, gratiæ est, non naturæ. » Christus ergo nec Dei, nec hominis est adoptivus filius, sed Dei naturaliter, et hominis naturaliter, et gratia est Filius. Quod vero naturaliter sit hominis filius, Augustinus[3] ostendit in libro *de Fide ad Petrum :* « Ille, scilicet Deus, factus est naturaliter hominis filius, qui est naturaliter Filius unigenitus Dei Patris. » Quod autem non sit adoptivus filius, et tamen gratia sit filius, ex subditis probatur testimoniis. Hieronymus, *super Epistolam ad Ephesios*, ait[4] : « De Christo Jesu scriptum est, quia semper cum Patre fuit, et nunquam eum, ut esset, voluntas paterna præcessit : et ille quidem natura Filius est, nos vero adoptione. Ille nunquam non fuit Filius; nos antequam essemus, prædestinati sumus, et tunc spiritum adoptionis accepimus, quando credidimus in Filium Dei. » Hilarius quoque, in libro tertio *de Trinitate*, ait[5] : « Dominus dicens : *Clarifica filium tuum*. non solo nomine contestatus est se esse Filium Dei, sed etiam proprietate. Nos sumus filii Dei ; sed non talis hic Filius. Hic enim verus et proprius est Filius origine, non adoptione ; veritate, non nuncupatione ; nativitate, non creatione. » Augustinus etiam, *super Joannem*, ait[6] : « Nos sumus filii gratia, non natura : Unigenitus autem natura, non gratia. An hoc etiam in ipso Filio ad hominem referendum est? Ita sane. » Ambrosius quoque, in primo libro *de Fide*, ait[7] : « Christus filius est non per adoptionem, sed per naturam, sed per adoptionem nos filii dicimur, ille per veritatem naturæ est. » Ex his evidenter ostenditur, quod Christus non sit filius gratia adoptionis : illa enim gratia intelligitur, cum Augustinus eum non esse

[1] *Ephes.*, ii, 3. — [2] Aug., *in Joan. Evang.*, tract. LXXIV, n. 3. — [3] Imo Fulg., *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 10. — [4] Hieron., *Comm. in Epist. ad Ephes.*, c. I, lib. I. — [5] Hilar., *de Trinit.*, lib. III, longe post princ. — [6] August. *in Joan. Evang.*, tract LXXXII, n. 4. — [7] Ambr., *de Fide*, lib. I, c. XIX, n. 126.

gratia filium asserti : gratia enim, sed non adoptionis, imo unionis Filius Dei est filius hominis, et e converso.

Utrum persona vel natura prædestinata sit.

Deinde si quæritur utrum prædestinatio illa, quam commemorat Apostolus, sit de persona, an de natura ; sane dici potest et personam Filii, quæ semper fuit, esse prædestinatam secundum hominem assumptum, ut ipsa, scilicet ens homo, esset Dei Filius ; et naturam humanam esse prædestinatam, ut Verbo Patris personaliter uniretur.

EXPOSITIO TEXTUS.

Solet etiam inquiri a quibusdam, etc.

Supra egit Magister de communicatione idiomatum per comparationem naturæ ad naturam ; hic agit de communicatione idiomatum in comparatione ad personam. Et quoniam talium proprietatum idiomata quædam sunt, quæ sonant in nobilitatem et dignitatem, quædam vero in quamdam defectibilitatem ; ideo pars ista dividitur in duas, Divisio. in quarum prima determinat de primis ; in secunda vero de secundis, ibi : *Deinde si quæritur utrum*, etc. Prima pars habet duas : in prima inquirit Magister, utrum conditio personalitatis conveniat Christo secundum quod homo, sive secundum humanam naturam ; in secunda vero, utrum filiatio adoptionis secundum humanam naturam conveniat eidem, ibi : *Si vero quæritur an Christus,* etc. Utrumque autem horum dignitatem et nobilitatem importare videtur, scilicet tam personalis conditio quam adoptionis filiatio. Prima pars habet partes duas : in prima movet quæstionem, et determinat ; in secunda vero dissolvit rationem sophisticam, quæ veritatem determinatam impugnat, ibi : *Sed adhuc aliter nituntur probare.* Similiter secunda pars principalis habet duas : in prima determinat quæstionem, qua quæritur utrum Christus sit filius adoptivus secundum humanam naturam ; in secunda contra hoc opponit, et determinat, ibi : *Sed ad hoc opponitur sic,* etc. Subdivisiones autem partium manifestæ sunt in littera. Generalis autem intellectus distinctio circa duo versatur, scilicet in ostendendo, quod nec personalitatis conditio, nec adoptionis filiatio convenit Christo secundum quod homo.

DUB. I.

Secundum enim habet multiplicem rationem, etc.

Contra : Videtur illa distinctio esse inartificialis, et superflua, et diminuta : inartificialis, quia membra ista nullam videntur habere convenientiam ; superflua videtur, quia eadem vi, qua importat proprietatem naturæ, importat unitatem et proprietatem personæ ; diminuta etiam videtur, quia sicut potest importare habitum, ita etiam potest importare novem genera accidentium : ergo videtur quod his membris octo membra debuerunt adjungi. Item quæritur ubi sic diversimode accipiatur, cum non videatur habere tot intellectus.

Resp. Dicendum quod hæc distinctio, etsi videatur esse rudis, tamen est multum rationalis : et hoc, si attendatur super quid fundetur. Nam prima divisione hæc præpositio, *secundum*, potest importare concomitantiam, vel causam : si causam importet, tunc est quartum membrum ; si concomitantiam, sic tripliciter potest importare, aut secundum inhærentiam, aut secundum unionem, aut secundum adjacentiam, sive assistentiam : si secundum inhærentiam, sic importat proprietatem naturæ, nam proprietas inhæret ei cujus est proprietas ; si secundum unionem, sic importat proprietatem personæ ; si secundum assistentiam, sive adjacentiam, sic dicit habitum. Quartum autem membrum, quod est secundum princi-

palis divisionis, Magister non subdividit. Potest tamen dividi secundum quatuor genera causarum. Omnibus enim modis hæc dictio, *secundum*, consuevit accipi, sicut potest per exempla monstrari. Si enim dicatur : « Christus secundum quod homo fuit passibilis, » sic importat conditionem naturæ. Si dicatur : « Christus secundum quod homo creavit stellas, » sic importat unitatem personæ. Si dicatur : « Christus secundum quod homo fuit vestitus, et calceatus, et ut homo inventus, » sic importat habitum. Si dicatur : « Christus secundum quod Deus creavit mundum, et secundum quod homo prædicavit divinum verbum, » sic importat causam efficientem. Si dicatur : « Christus secundum quod Deus est suppositum divinæ naturæ, et secundum quod homo est animal rationale, » sic importat causam formalem. Si dicatur : « Christus, secundum quod Deus et homo, est præmium nostrum, » sic importat causam finalem. Possunt autem multa hujusmodi exempla congruentia inveniri. De causa autem materiali secundum divinam naturam non contingit, sed tantum secundum humanam, ut si dicatur : « Christus, secundum quod homo, conceptus fuit de purissimis sanguinibus Virginis. »

Secundum dicit quatuor genera causarum.

DUB. II.

Nos dicimus adoptivi filii, quia cum nati fuerimus iræ filii, per gratiam facti sumus filii Dei.

Contra : Si hoc verum est, tunc angeli beati, et homo in statu innocentiæ non fuissent filii adoptivi : ergo nec jus habuissent in hæreditate regni, quod absurdum est.

Resp. Dicendum, quod Magister loquitur de adoptione secundum plenam rationem, et sic ponit extraneitatem quæ secundum actum est, quæ quidem extraneitas est elongatio et abalienatio a Deo per culpam : et hæc quodam modo non conveniret angelis ratione filiationis. Largius tamen accipiendo extraneitatem, sive quantum ad culpam quæ inest, sive quia potuit inesse, se extendit ad omnes filios adoptionis. Et hoc quidem modo angeli possunt dici filii.

DUB. III.

Christum filium Virginis esse, et natura, vel naturaliter, et gratiæ, etc.

Contra : Videtur quod ista duo non sint compossibilia. Si enim hoc est naturale, jam non est gratuitum, et e converso.

Resp. Dicendum quod gratia unionis non repugnat, nec incompossibilis est cum proprietate naturali, imo facit eam communicari. Et Magister loquitur hic de gratia unionis. Vel potest dici, quod gratia et natura bene possunt de eadem re dici per comparationem ad diversa : et sic est in proposito : nam Christus, in quantum homo, est naturalis filius Virginis; in quantum autem Deus, est filius Virginis non per naturam, nec per adoptionem, sed per gratiam unionis.

DUB. IV.

Est filius origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione, etc.

Contra ista verba Hilarii objicitur : Videtur enim quod sit ibi verborum inculcatio : idem enim est esse filium origine, et nativitate. Item videtur quod sit superfluitas : nam omnis filiatio aut est naturalis, aut gratuita : ergo per originem, vel adoptionem : ergo superfluunt alia membra. Item, quid est quod dicitur aliquis filius nuncupatione? Aut enim vera est nuncupatio, aut falsa : si vera, ergo vel per adoptionem, vel per generationem; si falsa, ergo non debet inter membra prædicta poni. Item, si ob creationem dicuntur filii; cum ergo asini sint a Deo creati, erunt etiam filii Dei, quod absurdum est.

Resp. Dicendum quod in prædicto verbo Hilarius innuit nobis quatuor filiationis differentias, quarum sufficientia haberi potest sic : Ille enim dicitur filius alicujus, qui ab ipso est, et ei conformatur : hoc autem potest esse dupliciter : aut emanatione naturali, et in unitatem essentiæ, et sic est filius unige-

Filiationum sufficientia.

nitus Patris, quem dicit Hilarius esse filium origine, contra Fotinum (a); veritate, contra Sabellium; nativitate, contra Arrium (b) : et hoc in primo libro fuit expositum. Aut potest esse ab alio in diversitate substantiæ, et hoc potest esse tripliciter secundum triplicem modum conformitatis. Aut enim conformatur quantum ad rationem imaginis naturalis, et sic est filius creatione ; aut quantum ad rationem imaginis et similitudinis, quæ attenditur in gratia et donis gratuitis, et sic est filius per adoptionem ; aut conformatur in natura imaginis, sed discordat per deordinationem voluntatis, sicut homo peccator, et sic est filius nuncupatione. Ex his patent differentiæ filiationis : patent nihilominus verba prædictæ distinctionis, quod non inculcantur, sed valde rationabiliter dicuntur. Patet etiam responsio ad objecta : non enim sine causa dicuntur illa tria vocabula. Et quamvis pro eodem accipi possit origo, et nativitas ; non tamen frustra ponitur unum cum altero, hoc enim est propter hæreses elidendas.

Ad illud quod objicitur, quod omnis filius aut est filius per unaturam, aut per gratiam, dicendum quod falsum est, nisi extendatur nomen naturæ, et gratiæ, ad illud quod est ex mera Dei benevolentia, et ad illud quod habet quis ab origine. Et hoc quidem modo filiatio per creationem potest dici quodam modo esse per naturam, quodam modo per gratiam ; sed non sequitur propter hoc, quod talis sit filius adoptivus, vel naturalis.

Ad illud quod quæritur de filiatione per nuncupationem, dicendum quod ille sic dicitur filius, qui habet per naturam conformitatem (c) imaginis, sed difformitatem per culpam : et hoc, inquam, modo nuncupatio ista quodam modo habet veritatem, quodam modo non : quia quodam modo est filius, quodam modo est adversarius. Et ideo sola nuncupatione dicitur filius, sicut Abraham dixit ad divitem damnatum[1] : *Recordare, fili*, etc.

Ad illud quod ultimo objicitur, quod si pater est per creationem, debet dici pater bestiarum ; dicendum quod non sequitur : quia non quæcumque creatio facit aliquem dici filium ; sed creatio illa, in quá confertur insigne divinæ imaginis, per quam configuratur homo Deo, et idoneus efficitur ad hoc quod sit filius adoptivus.

DUB. V.

Per adoptionem nos filii dicimur, ille per veritatem naturæ est.

Contra : Cum factum per veritatem, et dictum per similitudinem non univocentur, sed æquivocentur, sicut homo pictus, et homo verus in homine, tunc filiatio nobis, et Christo competit æquivoce. Et hoc ipsum videtur confirmari per illud, quod dicitur[2] : *Ascendam ad Patrem meum, et Patrem vestrum.* Gregorius ibi[3] : « Aliter *meum,* et aliter *vestrum.* » Sed contra hoc est, quod Christus dicitur frater noster : sed non diceretur ex hoc frater, si æquivoce essemus filii : ergo, etc. Item, cum dicitur : « Deus est Pater Christi, » vel « Pater noster, » aut eadem paternitate, aut alia : si eadem, ergo, si paternitas dicitur uniformiter, pari ratione et filiatio ; si alia, ergo in persona Patris sunt duæ paternitates, quod simpliciter absurdum est.

Resp. Dicendum : Nos et Christus dicimur filii Dei, nec omnino univoce, nec omnino æquivoce : non univoce, quia una est filiatio temporalis et gratuita, alia naturalis et æterna ; non æquivoce, quia mediante illa filiatione, per conformationem ad illam Filii, efficimur adoptivi. Sicut enim a Patre omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur, sic a Filio omnis filiatio. Similiter si quæratur utrum uniformiter dicatur Deus *Pater noster*, et *Filii*, dicendum quod nec omnino uniformiter, nec omnino difformiter ; quia Pater dicitur Filii paternitate æternali et personali ; pater vero noster ex tempore et es-

(a) *Al.* Photinum. — (b) Arium. — (c) Conformitatem naturam.

[1] *Luc.*, XVI, 25. — [2] *Joan.*, XX, 17. — [3] Greg., *in Evang.*, hom. XXV.

sentialiter. Et sicut essentia non ponit in numerum cum persona, ut sint res duæ; sic nec una paternitas cum alia, ut sint duæ paternitates; et sic patent rationes, et objectiones ad utramque partem. Non enim valet illa objectio de homine picto, et vero; nam homo pictus nihil habet de veritate hominis; filius autem adoptivus aliquid habet de veritate filii, quamvis non sit filius naturalis, etc.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio circa duo : primo quæritur de comparatione Christi hominis ad conditionem personalitatis; secundo vero, de comparatione ejusdem ad filiationem adoptionis. Circa primum breviter quærenda sunt tria : primo, utrum hæc sit concedenda : « Christus, secundum quod homo, est Deus; » secundo, de hac : « Christus, secundum quod homo, est persona; » tertio quæritur utrum hæc sit concedenda : « Christus, secundum quod homo, est individuum. »

QUÆSTIO I.

An hæc sit admittenda : « Christus secundum quod homo, est Deus [1]. »

Ad opp. Utrum hæc sit admittenda. « Christus, secundum quod homo, est Deus; » et quod sic, videtur; nam super illud [2] : *Dedit illi nomen*, etc., Glossa : « In quantum homo, assumpsit nomen Dei non usurpative, sed vere. » Sed quod vere assumpsit, vere habet : ergo si, secundum quod homo, assumpsit nomen Dei, secundum quod homo, est vere Deus.

2. Item Christus fuit *prædestinatus esse filius Dei in virtute*, sicut dicitur *ad Romanos* [3] : sed Christus est illud secundum quod homo, ad quod prædestinatus fuit secundum quod homo : si ergo prædestinatus fuit esse filius Dei secundum quod homo, Christus est Deus et Dei filius secundum quod homo.

3 Item Christus secundum gratiam unionis est Deus et homo : sed gratia unionis, et quælibet gratia competit ipsi Christo secundum humanam naturam : ergo si secundum gratiam unionis est Deus, et, secundum quod habet gratiam unionis, est homo, ergo secundum quod homo est Deus.

4. Item Christus, secundum quod peccata dimittebat, est Deus : sed secundum quod homo, peccata dimittebat : ergo, secundum quod homo, est Deus. Major manifesta est; minor probatur per illud, quod dicitur [4] : *Ut autem sciatis, quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata*, etc.

Sed contra : Omne illud quod convenit Fundam. alicui secundum quod ipsum, aut est per se accidens, aut diffinitio, sive pars diffinitionis : sed Deus non se habet hoc modo ad hominem, sive ad humanam naturam : ergo, etc. Prima est manifesta per doctrinam demonstrativam; secunda vero manifesta est per se ipsam.

Item quæ sunt disparata, non prædicantur de eodem et secundum idem : sed esse animal, et esse Deum, sunt prædicata disparata : si ergo esse animal convenit ipsi Christo secundum quod homo, ergo esse Deum non convenit eidem secundum humanitatem.

Item Christus, secundum quod Deus, caret principio : si ergo est Deus secundum quod homo, sequitur quod Deus, secundum quod homo, caret principio : sed, secundum quod homo, habet principium : ergo, secundum quod habet principium, caret principio : ergo oppositum est ratio sui oppositi : quod est absurdum.

Item si aliquod prædicatum convenit alicui subjecto secundum aliquid, illo remoto, non convenit ei : ergo si Christus est Deus secundum quod homo, si Christus non esset

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. VI, memb. 2, art. 2 ; S. Thom., p. III, q. XVI, art. 11; et III *Sent.*, dist. X, q. I, art. 1; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. X, q. I; Richard., III *Sent.*, dist. X, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. X, q. I.—[2] *Philip.*, II, 9.—[3] *Rom.*, I, 4.—[4] *Matth.*, IX, 6.

homo, non esset Deus : sed non fuit homo nisi ex tempore : sed constat quod est falsum : ergo falsum est quod Christus, secundum quod homo, est Deus.

CONCLUSIO.

Christum esse Deum secundum quod homo, non debet admitti, si reduplicatio formalem dicat rationem, licet, si dicat indivisionem concomitantiæ, possit admitti.

Resp. ad arg. Dicendum quod, quemadmodum dicit Magister in littera, hæc dictio, *secundum*, multiplicem facit intelligentiam. Potest enim importare habitudinem causæ, sive indivisionem, vel unitatem concomitantiæ. Si dicat habitudinem causæ, sic absque dubio falsa est locutio, pro eo quod conditio apposita nullo modo est causa prædicati, nec ratio secundum quam, nec per quam tale prædicatum insit illi subjecto. Si autem dicat indivisionem concomitantiæ, sic potest habere veritatem : tunc enim dicere quod Christus sit Deus secundum quod homo, non est aliud quam dicere quod esse Deum competit personæ Christi existenti in humana natura, ita quod divinitas et humanitas concomitantur se inseparabiliter circa eamdem personam. Iste autem modus accipiendi hanc dictionem, *secundum*, non est ita communis et proprius, sicut præcedens, licet inveniatur quandoque. Et sic patet quod sermo prædictus, scilicet : « Christus, secundum quod homo, est Deus, » secundum diversam intelligentiam hujus præpositionis, *secundum*, quodam modo potest concedi, quodam modo negari. Negari enim debet, secundum quod dicit causam sive rationem formalem, et secundum istam viam procedunt rationes ad secundam partem ; et quia verum concludunt secundum illam viam, ideo concedendæ sunt.

1. Ad illud quod primo objicitur in contrarium, quod assumpsit nomen Dei secundum quod homo, responderi potest, quod *secundum* dicit ibi concomitantiam per indivisionem unionis : quia enim unio illa fecit hominem Deum, ideo dicitur assumpsisse nomen supremum secundum quod homo. Aliter potest dici, quod cum dico assumere nomen Dei, duo dico, scilicet nominis ipsius celsitudinem, et ipsius nominis acquisitionem : cum ergo dicit quod assumpsit nomen Dei secundum quod homo, illa reduplicatio non dicit rationem nominis, sed acquisitionis. Nam Christus secundum divinam naturam habet nomen quod est super omne nomen per generationem, non per acquisitionem, vel assumptionem : et ideo ex hoc non licet inferre : « Ergo est Deus secundum quod homo, » accipiendo ly *secundum quod* secundum eamdem acceptionem ; imo est accidens in processu illo.

2. Ad illud quod objicitur, quod prædestinatus fuit esse filius Dei secundum quod homo, jam patet responsio per illud, quod nunc dictum est, quia hæc dictio, *secundum*, potius dicit concomitantiam secundum expressionem conditionis naturæ, quam dicat habitudinem causæ. Vel potest dici, quod ille sermo dicit rationem antecessionis quæ importatur in vocabulo prædestinationis, quæ, inquam, non est respectu Christi secundum divinam naturam, sed solum secundum humanam. Non sic autem est de eo quod est esse Deum : et ideo consimilis defectus est in hac ratione, sicut in præcedenti.

3. Ad illud quod objicitur de gratia unionis, dicendum quod Christus signat personam in duabus naturis : et illa persona Deus est per naturam, non per gratiam unionis : dicitur attamen simul quod sit Deus et homo per gratiam unionis. Esto tamen quod ista sit concedenda : « Iste homo est Deus secundum gratiam unionis ; » ex hoc tamen non habetur quod sit Deus secundum quod homo, quia gratia unionis non convenit illi homini secundum quod homo simpliciter, sed secundum quod homo unitus, sive secundum assumptionem ipsius a Verbo.

4. Ad illud quod ultimo objicitur, quod

dimittebat peccata secundum quod homo; si proprie loquamur de dimissione peccati, falsum est, nisi accipiatur hæc dictio, *secundum*, prout importat concomitantiam. Nec potest ex illa auctoritate inferri : « Filius hominis habet potestatem dimittendi peccata : » hanc enim potestatem etsi in se haberet in forma hominis, non tamen habebat secundum hominis formam; et in quantum homo, sed in quantum habebat formam Dei. Si vero dimissio peccatorum attribueretur alicui quantum ad meritum, tunc posset concedi quod conveniret Christo secundum quod homo : sed ex hoc non sequitur, quod sit Deus in quantum homo, quia hoc non est Dei proprium.

QUÆSTIO II.

An hæc sit vera : « Christus, secundum quod homo, est persona[1]. »

Ad opp. Utrum illa sit vera : « Christus secundum quod homo, est persona; » et hoc, si accipiatur illa determinatio, *secundum quod homo*, proprie. Nam in aliis acceptionibus non est dubium quin habeat veritatem, secundum quod dicit Magister in littera. Et quod sit vera, videtur : Christus non est homo, nisi quia est iste homo : sed Christus, secundum quod est iste homo, est persona, quia proprium est pronominis pro proprio nomine poni, et certam designare personam : ergo hæc est vera, et concedenda : « Christus, secundum quod homo, est persona. »

2. Item Christus, secundum quod homo, est res completa omni completione, quæ potest reperiri in rationali creatura. Sed personalitas est dignitas et proprietas nobilitatis reperta in creatura rationali completa : ergo reperitur in Christo secundum quod Christus est homo.

3. Item nobilior et perfectior est unio secundum quam Verbum unitur naturæ assumptæ, quam unio secundum quam tota Trinitas per gratiam unitur cuilibet animæ justæ : sed unio per gratiam inhabitantem nulli tollit personæ dignitatem : imo quilibet homo justus, secundum quod homo, est persona : ergo multo fortius Christus.

4. Item unio divinæ naturæ ad humanam nihil tollit divinitati, quæ tamen dicitur humiliata; et multo fortius nihil tollit humanitati, cum humanitas dicatur per illam unionem exaltata : sed hæc est vera : « Christus, secundum quod Deus, est persona : » ergo multo fortius hæc erit vera : « Christus, secundum quod homo, est persona, » cum homo nihil perdat dignitatis, sed acquirat per unionem illam.

5. Item esto per impossibile quod Verbum dimitteret naturam humanam, tunc ille homo, qui dicitur Jesus, secundum quod homo, esset persona : sed constat quod nihil accresceret propter illam separationem : ergo verum est nunc quod Jesus, secundum quod homo, est persona :

Sed contra : Nihil convenit Christo secundum quod homo, quod non sit assumptum, vel coassumptum : sed Filium Dei assumpsisse personam est falsum et hæreticum, sicut supra dicit Magister et Augustinus[2], et multipliciter fuit probatum[3] : ergo falsum est Christum esse personam secundum quod homo. Fundam.

Item Christus, secundum quod homo, est persona : et humanitas cœpit in Christo : ergo et personalitas : ergo Christus incepit esse persona : ergo non est persona æterna : ergo non est unigenitus filius Patris, cum Filius sit coæternus Patri : sed hoc est impium : ergo restat quod illud, ex quo hoc sequitur, est falsum.

Item impossibile est idem prædicatum inesse eidem secundum naturas differentes : cum ergo Christus sit persona secundum quod Deus, aut non conveniet ei esse perso-

[1] *Cf.* Alexander Alensis, p. III, q. VI, memb. 3; S. Thom., p. III, q. XVI, art. 12; et III *Sent.*, dist. X, q. I, art. 2; Richardus, III *Sent.*, dist. X, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. VI, q. II. — [2] Imo Fulgent., *de Fide ad Petr.*, c. XVII, n. 60. — [3] Dist. V.

nam secundum quod homo, aut alia persona erit secundum quod homo : et si alia persona est secundum quod homo, et alia secundum quod Deus, ergo Christus est duæ personæ : ergo non est unus, et ita non est : sed hoc est falsum : restat ergo quod aliud membrum est verum, scilicet, quod Christo non convenit esse personam secundum quod homo.

Item personalitas cuilibet rei inest ratione ejus quod est in ipsa dignissimum ; pertinet enim nomen personæ ad notabilem dignitatem : sed constat quod dignissimum in Christo non est humana natura, sed divina : ergo falsum est Christum secundum hominem, sive secundum humanam naturam, esse personam.

Item hoc ipsum ostenditur per nominis etymologiam; sic enim arguit Magister in littera : « Persona dicitur quasi per se sonans, vel per se unum : nihil autem tale est alii conjunctum, saltem digniori : ergo si humana natura in Christo unita est digniori, scilicet divinæ, videtur, etc.

Persona quasi per se sonans

CONCLUSIO.

Christum, secundum quod homo, esse personam non debemus concedere, quia persona attenditur in eo secundum naturam assumentem.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio, si hæc dictio, *secundum*, accipiatur prout importat rationem formæ, vel causæ, neganda est simpliciter, pro eo quod personalitas Christo secundum humanam naturam convenire non potest. Ipsa enim conjuncta est rei digniori : et ideo non potest habere rationem personæ, quæ attenditur secundum excellentiam dignitatis in eo de quo dicit. Nec tantum conjuncta est rei digniori quacumque conjunctione, sed conjunctione sive unione personali : et ideo necesse est esse in Christo respectu duarum naturarum unam personam. Sed illa non potest attendi penes naturam creatam, et penes naturam assumptam : necesse est ergo ipsam attendi secundum naturam assumentem et increatam : et propterea hæc admittitur : « Christus, secundum quod Deus, est persona ; » hæc respuitur : « Christus, secundum quod homo, est persona, » sicut probant rationes ad secundam partem inductæ : et ideo sunt concedendæ.

1. Ad illud quod objicitur de hac : « Christus, secundum quod iste homo, est persona : ergo, etc.; » dicendum quod hæc est distinguenda, quia *iste* potest demonstrare naturam humanam in atomo, scilicet compositum ex illa anima et illo corpore : et hoc modo falsum est Christum, secundum quod est iste homo, esse personam. Nec valet quod objicitur, quod pronomen demonstret certam personam : persona enim ibi tantum valet, quantum suppositum; unde convenienter dicitur *ista albedo*. Si autem hoc, quod est *iste*, demonstrat personam, tunc est vera, et est sensus : Christus, secundum quod est iste, qui est homo, est persona; sed tunc non sequitur : « Ergo secundum quod homo; » imo est sophisma secundum accidens. Generaliter autem posset resisti illi modo arguendi; non enim sequitur : « Petrus est individuum secundum quod hic homo : ergo est individuum secundum quod homo. »

2. Ad illud quod objicitur, quod Christus, secundum quod homo, est res completa omni completione, dicendum quod verum est de completione absoluta; de completione autem respectiva, quæ est dignitas superexcellentiæ, veritatem non habet : nam humana natura in Christo non est quid nobilissimum ejus, sicut in aliis hominibus. Nec ex hoc sequitur quod minor sit dignitas in Christo secundum quod homo, quam in aliis hominibus, propter hoc, quia illa dignitas recompensatur per dignitatem improportionabiliter nobiliorem. Multo enim nobilius est esse personam personalitate æterna, quam personalitate creata.

3. Ad illud quod objicitur, quod unio per gratiam non tollit dignitatem personæ, di-

cendum quod non est simile, quia quamvis anima per gratiam uniatur rei digniori, scilicet Deo, non tamen unitur unione naturali, sed magis voluntaria : nec in unitatem hypostasis unitur, sed in conformitatem voluntatis : et ideo non est necesse ipsum Deum esse unius personæ cum anima quam inhabitat, sed conformis voluntatis : non sic autem est in Christo, in quo personalis unio est.

4. Ad illud quod objicitur, quod quamvis natura divina sit unita humanæ, tamen Christus est persona secundum quod Deus, dicendum quod non est simile, duplici ex causa : persona quidem duo dicit, scilicet hypostasim, in qua est subsistentia totius esse rei, et proprietatem supereminentis dignitatis : et in illa vera unione utrumque horum reperitur in Christo secundum quod Deus. Nam hypostasis divina est illa, in qua substantificatur in hypostasi alterius naturæ totum esse Christi, non humana : proprietas etiam dignitatis inest illi secundum illam naturam, quæ non potest uniri digniori : utrumque autem horum deficit humanæ naturæ, quoniam ipsa substantificatur in hypostasi alterius naturæ, propter quod quodam modo dicitur vergere in accidens. Unitur etiam digniori naturæ : et ideo ex ipsa sui unione et nobilitate caret et proprietate personæ per se, quamvis non careat, imo habeat in assumente.

5. Ad illud quod objicitur, quod, si Verbum dimitteret humanam naturam, quod Jesus secundum quod homo esset persona, dicendum quod verum est, quia tunc illa natura haberet alium modum existendi : non enim esset unita alii digniori, nec haberet suppositum alterius naturæ ; nunc autem est e contrario : et ideo in illo processu nulla est necessitas inferendi, quia non servatur convenientia similitudinis. Et si tu objicias quod nulla dignitas accrescat, dicendum quod ille homo, cum sit persona secundum quod homo, hoc non est propter dignitatis crementum, sed propter minorationem ex illa separatione : quia tunc natura illa prius haberet pro supposito personam æternam ; nunc autem post separationem haberet personam temporalem. Multo autem dignius est habere personam æternam alterius naturæ, quam personam temporalem, sive omnino connaturalem. Nam primo modo persona faciebat ipsum vere dici et esse Deum ; secundo modo hominem purum.

QUÆSTIO III.

An hæc sit vera : « Christus, secundum quod homo, est individuum [1]. »

Utrum ista sit vera : « Christus, secundum quod homo, est individuum ; » et quod vera sit, videtur : Christus est aliquid secundum quod homo, sicut habitum est in præcedentibus : aut ergo quid universale, aut quid singulare. Sed non universale, quia Damascenus [2] dicit quod Filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo, hoc est in singulari : et hoc est individuum : ergo etc. Ad opp.

Item Christus, secundum quod homo (*a*), habet proprietates, quarum collectionem impossibile est in alio reperiri : hoc autem est esse individuum, sicut patet in notificatione individui, quam dat Porphyrius [3] : « Individuum est quod constat ex proprietatibus, quarum collectionem impossibile est in alio reperire. » Sed hoc convenit Christo, secundum quod homo : ergo, etc.

Item Christus, secundum quod homo, prædicatur de uno solo : sed singulare et individuum est illud, quod de uno solo prædicatur : ergo Christus, secundum quod homo, est individuum.

Item hæc est vera : « Christus est homo. » Aut ergo ibi prædicatur accidentale prædi-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. VI, memb. 2, art. 3 ; S. Th., p. III, q. XVI, art. 12 ; et III *Sent.*, dist. X, q. II, art. 1, q. 1 ; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist. X, q. IV ; Richardus, III *Sent.*, dist. X, q. 1 ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. X, q. III. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. XI. — [3] Porphyr. Isagog., c. *de Specie.*

(*a*) *Cæt. edit. deest* homo.

catum, aut substantiale : non accidentale, hoc constat, cum homo vere dicatur de Christo, sicut et de aliis hominibus ; si essentiale, ergo vel est genus, vel species, vel differentia : non genus vel differentia : ergo species : sed species specialissima prædicatur de individuis solum sub ipsa contentis : ergo Christus est individuum hominis.

Item hæc est vera : « Christus, secundum quod homo, est substantia : » sed substantia dividitur sufficienti divisione a Philosopho[1] per primam et secundam : aut ergo Christus est substantia prima, aut secunda : non secunda, cum non sit genus, vel species : ergo prima : sed prima substantia idem est quod individuum : ergo, etc.

Item hæc est vera : « Christus, secundum quod homo, est albus : » et albedo inest Christo, secundum quod homo : sed accidentia primo et per se sunt in individuis : ergo albedo inest Christo secundum quod est hominis individuum.

Fundam. Sed contra : Idem est esse individuum substantiæ, et hypositasim : sed in Christo una sola est hypostasis ; quoniam in hypostasi fit unio, ut dicit Damascenus[2], et ista hypostasis est divina, non humana, nisi per unionem : ergo si hæc est falsa : « Christus, secundum quod homo, est hypostasis ;» hæc similiter est falsa : « Christus, secundum quod homo, est individuum. »

Item si Christus, secundum quod homo, est individuum ; secundum quod Deus, est substantia individua : hoc constat, et secundum rationem individuationis est numeratio : ergo Christus est duo : sed hoc est falsum, sicut ostensum est supra[3] : ergo, etc.

Item omne individuum est per se unum, et unum numero : sed nihil tale est unitum substantiæ alii antecedenti secundum esse : ergo cum humana natura in Christo sit unita Verbo æterno, videtur quod rationem individuationis non teneat in ipso.

Item quidquid dicitur vere de filio hominis, dicitur de Filio Dei : ergo cum individuum dicat collectionem proprietatum, quam impossibile est in alio reperiri, et de alio individuo dici, impossibile est quod Christus sit aliud et aliud individuum secundum quod homo, et secundum quod Deus : ergo sicut in Christo est unitas personalitatis, ita est unitas individuationis : ergo sicut hæc est falsa : « Christus est persona secundum quod homo ; » ita, ut videtur, hæc erit falsa : « Christus est individuum, secundum quod homo. » Quæritur ergo de hac, et consimilibus, videlicet utrum sint concedendæ : « Christus est individuum secundum quod homo ; Christus est suppositum secundum quod homo ; Christus est hypostasis secundum quod homo : » et de aliis consimilibus, quid veritatis habeant, et quid proprietatis.

CONCLUSIO.

Christum, secundum quod est homo, esse individuum, vel suppositum, si reduplicatio rationem formalem dicat, verum est de supposito de quo, et ut individuum dicit indivisum in se ; non autem ut dicit divisum ab aliis, et subsistens in se, et de supposito in quo.

Resp. ad arg. Dicendum quod accipiendo proprie hanc dictionem, *secundum*, prout dicit habitudinem causæ, quædam ex hujusmodi locutionibus simpliciter sunt falsæ et impropriæ, quædam sunt distinguendæ, pro eo quod habent aliquid proprietatis, et aliquid improprietatis. Hæc enim est falsa, et impropria : « Christus, secundum quod homo, est persona ; » et hæc similiter : « Christus, secundum quod homo, est hypostasis. » Sed prima est falsa ex duplici causa : tum quia persona importat proprietatem dignitatis ; tum etiam quia importat fundamentum totius existentiæ naturalis. Neutrum autem horum inest Christo ratione naturæ assumptæ, sed assumentis. Secunda vero est falsa altera illarum causarum : quoniam etsi hypostasis non dicat proprietatem excellentiæ, dicit tamen fundamentum existentiæ :

[1] Arist., *de Prædicam.*, c. *de Substantia*. — [2] Damasc., *de Orthod. Fide*, lib. III, c. III, IV, V. — [3] Dist. VI, art. 1, q. 1.

hoc autem in Christo non est anima, nec caro, nec ex utroque compositum, sed Verbum increatum : et ideo prædictæ duæ locutiones impropriæ sunt, et falsæ ; et, si legantur alicubi, sunt exponendæ, et secundum aliam acceptionem illius determinationis, *secundum quod est homo*, sunt intelligendæ. Hæc autem, de qua nunc est sermo, scilicet, «Christus est individuum secundum quod homo, » et hæc : « Christus est suppositum secundum quod homo, » possunt habere proprietatem et improprietatem, secundum diversam acceptionem istorum vocabulorum.

Individui diffinitio duplex. Dicitur enim aliquid individuum dupliciter : uno modo, quod dicitur de uno solo ; et hoc modo albedo Petri est individuum ; et hoc modo individuum dicitur quod est indivisum in se : et sic absque dubio Christus secundum quod homo est individuum. Alio modo dicitur individuum, quod est ab aliis divisum, et subsistit in se et per se : et hoc modo accipiendo individuum, humana natura in Christo non est individuum. Est enim unita Verbo increato, sicut suo supposito. Per hunc etiam modum distinguendum est, cum dicitur : « Christus, secundum quod homo, est suppositum : » est enim suppositum in quo, et suppositum de quo. Suppositum sumptum duobus modis. Si dicatur suppositum illud, de quo alterum prædicatur, et quod subjicitur superiori, Christus, secundum quod homo, est suppositum. Si vero dicatur illud suppositum, in quo totum esse rei stabilitur et fundatur, sic non est concedendum Christum esse suppositum secundum quod homo, nisi arctetur ratio suppositi, ut dicatur suppositum accidentium et proprietatum accidentalium. Unde quia in unica sui acceptione, tam nomen individui, quam nomen suppositi æquipollet hypostasi, falsæ sunt prædictæ locutiones ex eadem causa, ex qua et locutio prædicta, scilicet : « Christus est hypostasis secundum quod homo : » sequeretur enim quod in Christo essent duo supposita et duæ hypostases : et ita non esset unum, nec esset in eo vera unio. Secundum autem aliam acceptionem possunt concedi : et per hoc possunt dissolvi rationes, quæ inducuntur ad utramque partem. Rationes enim quæ inducuntur ad primam partem, procedunt de individuo secundum quod individuum dicitur, quod de uno solo dicitur. Rationes vero ad partem sequentem procedunt de individuo secundum quod non solum dividitur ab alio, sed etiam in quantum dividitur ab alio supposito, vel supponit aliter (*a*) ; et hoc quidem locum (*b*) non habet in Christo : et hoc totum patet pertractanti singulas rationes. Ex his patet quod ultimo quærebatur, quæ scilicet locutiones in hac materia sint admittendæ, et quæ non. Illæ enim concedendæ sunt, quæ sic veritatem et proprietatem naturarum important, quod illi summæ unioni non præjudicant, in qua quidem facta est unio in persona Verbi, non solum in quantum dicit dignitatem proprietatis, sed etiam in quantum dicit suppositum incommunicabile, scilicet ipsam hypostasim, ratione cujus est mutua prædicatio, et idiomatum communicatio. Et hoc tanquam pro ductivo (*c*) vel directivo principio est habendum, quia in illa unione beata persona Verbi fecit se suppositum humanæ naturæ, sicut pluries in præcedentibus dictum est. Et pro tanto humana natura in Christo dicitur vergere in accidens : et ideo aliquod prædicatum, quod dicit modum existendi, vere attribuitur nobis secundum humanam naturam, quod tamen non vere attribitur Christo secundum humanam, sed secundum divinam, scilicet esse personam, et esse hypostasim, et esse individuum, secundum quod vocabulo hypostasis æquipollent ; licet, secundum largiorem modum accipiendi, duo ultima possunt attribui, ut prædictum est.

Sed contra prædicta videtur posse objici, quoniam videtur quod Christus, secundum quod homo, vere et proprie sit individuum. Sicut enim in secundo libro ostensum fuit, individuatio est ex communicatione mate-

(*a*) *Al.* suppositaliter. — (*b*) *Cæt. edit. deest* locum. — (*c*) productivo, *unica voce.*

riæ cum forma, et innotescere habet per accidentium collectionem : Christus autem, secundum quod homo, ex anima et carne componitur, sicut et alii homines : ergo ita vere proprie habet individuationem, sicut et alii homines : non videtur ergo quod prædictum est sufficere : propter hoc est quæstio, quantum sit de proprietate individuationis in Christo, secundum quod homo. Si enim non est amplior nisi quia dicitur de uno solo, tunc non habet magis de ratione individuationis, quam accidentia : quod absurdum est penitus, cum Christus, secundum quod homo, sit una vera substantia. Et dicendum quod, circumscriptis accidentibus et proprietatibus, quæ individuationem non faciunt, sed ostendunt, individuatio est a principiis intrinsecis secundum quod unum constituunt suppositum, in quo totum esse rei stabilitur. Et quia ex concursu illorum principiorum constituitur individuum, et resultat forma totius, quæ est forma specifica; hinc est (quemadmodum dicit Boetius) quod species est totum esse individui : in Christo autem anima et caro, sive materia et forma uniuntur, non solum in eo quod constituunt, sed etiam in hypostasi Verbi æterni : et ideo forma specifica non dicit totum esse Christi : ac per hoc Christus, secundum quod homo, non habet omnino plenam rationem individui : unde quasi medium tenet inter individuum proprie dictum, et individuum secundum quod accidens dicitur aliquid individuum. Nam in individuo proprie dicto est principiorum substantialium unio, et primi suppositi constitutio in seipso, non in altero. Utrumque tamen horum deest in accidentibus, quæ nec in se, nec per se subsistunt. Medio modo est in Christo, ubi principia conveniunt secundum humanam naturam; tamen primum suppositum est alterius naturæ, non ab eis constitutum. Et sic patet, quod veritatem habent quæ prædicta sunt. Ad hæc autem valent præderminata in libro secundo [1].

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de secundo principali, scilicet de filiatione adoptionis; et circa hoc incidunt tria inquirenda : primum, utrum filiatio adoptionis sit in Christo : secundum, utrum sit in aliis per Christum; tertium, utrum sit in nobis per comparationem ad Christum.

QUÆSTIO I.

An filliatio adoptionis sit in Christo [2].

Utrum filiatio adoptionis sit in Christo, quod est quærere utrum Christus sit filius Dei adoptivus ; et quod sic, videtur per Hilarium, *de Trinitate* [3] : « Potestatis dignitas non amovetur (*a*), dum carnis humanitas adoptatur. » Si ergo hoc dicit quantum ad assumptionem humanæ naturæ a Verbo, videtur quod in Christo humana natura sit adoptata. Ad opp.

2. Item Spiritus charitatis est ille, qui facit filios adoptionis, sicut patet [4] : *Non accepistis iterum spiritum servitutis in timore, sed spiritum adoptionis filiorum :* sed Christus habuit spiritum dilectionis, secundum quod et alii; quem accepit per donum gratiæ in quantum homo : ergo est filius adoptivus.

3. Item aut Christus est filius Dei secundum quod homo, aut non : si non, et alii homines sunt filii Dei : ergo majoris dignitatis sunt alii homines, quam ille, qui est Deus : quod absurdum est dicere. Si ergo est filius Dei secundum quod homo, aut naturalis, aut adoptivus : sed non naturalis, quia tunc esset ejusdem naturæ, secun-

[1] Lib. II, dist. III, p. I, art. 2, q. III. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. X, memb. 4; S. Thomas, p. III, q. XXIII, art. 4; et III *Sent.*, dist. X, q. II, art. 2; et IV *contra Gent.*, cap. IV; et *de Veritate*, q. XXIX, art. 1, ad 1m; Scotus, III *Sent.*, dist. X, q. I; Ægidius Rom., III *Sent.*, p. II, dist. X, q. I; Richard., III *Sent.*, dist. X, q. I, art. 2; Durandus, III *Sent.*, dist. X, q. II; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. X, q. I, art. 3; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. X, q. IV; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. X, q. I. — [3] Hilar., *de Trinit.*, lib. II. — [4] *Rom.*, VIII, 15.

(*a*) *Cæt. edit.* admovetur.

dum quod homo : restat ergo quod fit filius adoptivus.

4. Item omnes sumus filii Dei per creationem : sed hoc non impedit, quin possimus esse filii per adoptionem, mediante dono gratiæ : ergo pari ratione, quamvis Christus sit filius Dei per æternam generationem, nihil impedit quin sit filius Dei adoptivus per susceptionem gratiæ divinæ in tempore. Si tu dicas quod hoc est propter culpam, per quam facti sumus filii iræ, quæ non fuit in Christo; sed contra : Angeli sunt filii per adoptionem gratiæ, sicut scribitur [1] : *Cum me laudarent astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei :* ergo, etc.

Fundam. Sed contra [2] : *Dominus noster Jesus Christus in gloria,* etc.; ibi Glossa : « In quantum homo assumpsit nomen Dei, non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis. » Si tu dicas quod non negat Christum esse filium adoptionis, sed negat Christum esse Deum adoptivum, cum sit verus Deus; sed contra : Sicut Christus est verus Deus, ita est filius Dei verus : ergo sicut veritas deitatis non patitur ipsum dici Deum per adoptionem, sic veritas filiationis non admittit gratiam adoptionis.

Item Ambrosius [3] tractans illud verbum [4] : *Prædestinatus est,* etc. : « Legi, et relegi Scripturas; Jesum filium Dei nunquam adoptione inveni. » Sed non debemus Christo attribuere, quod non possumus per Scripturas authenticas, aut rationes necessarias confirmare : ergo omnino est rejiciendum, Christum esse filium Dei adoptivum.

Item Augustinus [5], *de Eccles. Dogmat.* : « Natus est secundum veritatem naturæ ex Deo Dei filius; secundum veritatem naturæ ex homine hominis filius : ut non adoptione, non appellatione, sed utraque nativitate filii nomen nascendo haberet. » Si ergo est tam filius Dei, quam Virginis, non adoptione, non nuncupatione, sed natura, ergo neutrius est filius adoptivus.

Item quicumque adoptatur, de non filio fit filius : si enim esset filius, jam non adoptaretur in filium : sed Christus ab æterno fuit filius secundum divinam naturam; statim cum fuit homo, filius fuit secundum humanam : ergo, etc. Et quia multæ ad hoc inducuntur auctoritates in littera, ista sufficiant.

CONCLUSIO.

Christum esse filium adoptivum Dei, nullo modo est admittendum, propter extraneitatem.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio hæc non admittitur, scilicet Christum esse filium Dei per adoptionem, sive proferatur simpliciter, sive cum determinatione, utpote si addatur : « In quantum homo. » Ratio autem hujus est, quia filiatio respicit personam, sicut dictum est supra : sed adoptio in adoptato præsupponit extraneitatem, et ponit gratificationem, et ordinat ad possidendum hæreditatem : et ista sunt tria substantialia ipsi adoptioni. Ad hoc ergo quod aliquis sit filius per adoptionem, necessario requiritur quod persona illa habeat ante adoptionem aliquo modo extraneitatem, quia non adoptantur filii proprii, sed alieni; necesse est etiam quod recipiat donum gratiæ, per quod ordinatur ad possidendam hæreditatem. Quamvis autem in Christo competant duo ultima, scilicet gratiæ susceptio, et hæreditatio secundum naturam assumptam, extraneitas tamen non competit. Ille namque extraneus est a filiatione, qui est non filius : non filius autem dupliciter potest dici, vel negative, vel contrarie : non filius negative dicitur, qui non habet filiationem Dei, sive oppositam habeat filiationem, sive non; non filius contrarie, sive privative, dicitur ille, qui est filius iræ. Ad hoc ergo quod aliqua persona sit adoptabilis, necesse est quod secundum suam primam originem, vel sit indifferens ad filiationem gratiæ et iræ, vel habeat filiationem iræ. Et quia per-

[1] *Job,* XXXVIII, 7. — [2] *Philip.*, II, 11. — [3] Vel potius Euseb. Emiss. — [4] *Rom.*, I, 4. — [5] Imo Gennad., *de Eccle. Dog.*, c. II.

sona Christi nullo istorum modorum etiam secundum naturam assumptam habuit extraneitatem, quia nec peccatum habuit, nec habere potuit, omnes autem aliæ personæ habentes gratiam, habuerunt aliquam extraneitatem; hinc est quod de omnibus habentibus gratiam potest dici quod sunt filii adoptivi, excepta sola persona Christi, ratione jam dicta. Concedendæ sunt ergo rationes ad partem istam.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur de Hilario, quod in Christo humanitas adoptatur, dicendum quod humanitas dicitur adoptari non ratione illius singularis naturæ, quæ assumpta fuit a Verbo in unitatem personæ, sed ratione consimilium : quia per illam unionem adoptati sunt alii homines.

2. Ad illud quod objicitur, quod spiritus charitatis facit illos adoptivos, dicendum quod verum est in his quæ habent extraneitatem aliquam : et quia hanc non est reperire in Christo, ideo non tenet ratio illa, quia procedit ab insufficienti.

3. Ad illud quod objicitur, utrum Christus sit Filius Dei secundum quod homo, potest concedi quod sic. Et si quæratur utrum sit filius per gratiam, vel per naturam, dicendum quod, secundum quod homo, est filius per gratiam : sed tunc non sequitur : « Ergo est filius adoptivus, » quia hoc non est per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis, quæ multo est excellentior : nec habet repugnantiam ad filiationem naturalem, imo facit illam communicari : nec importat aliquam imperfectionem, nec amittitur, nec consumitur, sicut gratia adoptionis, prout explicatum fuit.

4. Ad illud quod objicitur, quod filii per creationem fiunt filii per adoptionem, dicendum quod non est simile, quia filii per creationem, quamvis non sint omnino extranei a Deo, tamen possunt esse extranei, si per culpam fiunt filii diaboli : nec per creationem sunt perfecti filii, quia non sunt similitudine gratiæ insigniti. Non sic autem est de eo, qui per generationem est filius : ille enim non est extraneus, nec potest fieri, nec potest magis consignari : et ideo non potest per adoptionem filius Dei de novo fieri : et ideo ratio illa non valet, quoniam non est simile hinc et inde.

QUÆSTIO II.

An filiatio adoptionis conveniat nobis per Christum [1].

Utrum filiatio adoptionis conveniat nobis per Christum, etc.; et quod sic, videtur [2] : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus :* constat quod Evangelista loquitur de Verbo incarnato : ergo videtur quod per ipsum nos simus filii Dei : sed non alii, quam adoptivi : ergo, etc. Fundam.

Item [3] : *Misit Deus filium suum factum ex muliere, ut adoptionem filiorum reciperemus :* ergo si filius ad hoc missus est in carnem, videtur quod per Christum simus filii adoptivi.

Item omne per accidens reducitur ad per se : sed filii per adoptionem sunt filii per accidens respectu filii naturalis, qui per se et proprie est filius : ergo si solus Christus est filius naturalis, videtur quod nullus adoptetur in filium nisi per ipsum.

Item per ipsum sumus filii Dei effecti, per quem sumus Deo reconciliati : sed Deo reconciliati sumus per Christum, sicut dicitur [4] : *Deus nos sibi reconciliavit per Christum :* ergo videtur quod adoptati sumus per ipsum.

Sed contra, 1 [5] : *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum :* ergo videtur quod nostræ filiationis adoptio proprie attribuenda sit Spiritui sancto, non Christo. Ad opp.

2. Item [6] : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua*

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. x, memb. 6; S. Thom., p. III, q. XXII, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. x, art. 1, q. II; Ægid. Rom., III *Sent.*, dist x, p. II, q. III; Richard., III *Sent.*, dist. x, art. 3, q. 1; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist x, q. VI. — [2] *Joan.*, I, 12. — [3] *Gal.*, IV, 4. — [4] II *Cor.*, V, 18. — [5] *Rom.*, VIII, 15. — [6] *Joan.*, III, 5.

et Spiritu sancto, etc. Et iterum[1]: *Sic est omnis, qui natus est ex Spiritu.* Sed cui attribuitur nativitas, eidem attribuenda est filiatio. Si ergo per Spiritum sanctum renascimur spiritualiter, videtur quod per Spiritum proprie, non per Christum adoptemur in filios. Quod si tu dicas hoc competere utrique, arguitur saltem quod per appropriationem non competat Christo, sed Spiritui sancto : prædictæ autem rationes videbantur ostendere oppositum.

3. Item ante Christi incarnationem Deus habuit homines filios, sicut ipse dicit de Salomone[2] : *Ero illi in patrem.* Sed constat, quod nondum Filius Dei in carnem advenerat : ergo si *Christus* filium Dei nominat incarnatum, videtur quod non simus filii Dei per Christum.

4. Item, quantumcumque sit Filius Dei incarnatus, nullus tamen est Dei filius adoptivus, nisi qui suscepit donum gratiæ gratum facientis, qua suscepta etiam ante incarnationem est filius : ergo, posita vel remota incarnatione Filii Dei, salva manet ratio adoptionis : videtur ergo quod nostræ filiationis adoptio non fuerit facta per Christum. Juxta hoc quæritur per quod donum gratiæ efficiamur filii adoptivi : videtur enim quod per charitatem, sicut dicit Augustinus[3] : « Sola charitas est, quæ discernit inter filios regni, et perditionis. » Videtur etiam quod per fidem, sicut dicitur[4] : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine ejus.* Videtur nihilominus quod per timorem : super illud[5] : *Non accepistis iterum spiritum servitutis*, etc., Glossa : « Timor castus, qui est bonus et perficiens, generat nos filios. » Videtur etiam quod per gratiam baptismalem per auctoritatem Domini[6] : *Nisi quis renatus*, etc. : sed hoc est per baptismum. Quæritur ergo, cui istarum gratiarum, sive donorum, attribuatur proprie filiatio adoptionis. Et si omnibus quodam modo, quæritur cui magis proprie.

(*a*) *Edit. Gaume*, quo.

CONCLUSIO.

In hac propositione : « Deus adoptavit nos per Christum , » per importat causam effectivam , ipsa est vera, et etiam adoptavit per Spiritum, sed per appropriationem inchoative per Filium , consummative per Spiritum sanctum; si autem importet causam meritoriam , sic tantum per Christum adoptavit.

Resp. ad arg. Dicendum quod cum quæritur utrum simus filii adoptionis per Christum, hoc potest intelligi dupliciter, quia præpositio illa, *per*, potest importare causam effectivam, vel meritoriam, sive dispositivam. Et si importat causam meritoriam, vel dispositivam, absque dubio verum est, quod simus filii adoptionis per Christum : ipse enim nobis meruit gratiam, per quam sumus filii adoptivi, in quantum est caput Ecclesiæ. Et hoc non solum respicit divinam naturam, sed etiam naturam assumptam. Si vero importat causam effectivam, sic adhuc verum est : Pater enim nos adoptavit per Filium et Spiritum sanctum. Et si per appropriationem loquamur, per Filium nos adoptavit quoad inchoationem, per Spiritum sanctum quoad consummationem. Ad nostram enim adoptionem duo concurrunt, scilicet redemptio, quæ facta est per Filii missionem, et gratificatio, quæ facta est per missionem Spiritus sancti. Et hoc est quod dicitur in libro *de Anima et Spiritu*[7] : « A Patre per Filium et Spiritum sanctum ad nos divina descendunt. Pater siquidem tradidit Filium, quo redimeret nos : misit Spiritum sanctum, qui (*a*) servos adoptaret in filios : Filium dedit in pretium redemptionis : Spiritum sanctum in privilegium adoptionis. » Et sic patet quod per omnem modum, sive *per* dicat rationem dispositivam, sive effectivam; et hoc sive per proprietatem, sive per appropriationem, verum est quod sumus filii adoptivi per Christum. Et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

[1] *Joan.*, III, 8. — [2] II *Reg.*, VII, 14. — [3] Aug., *de Trin.*, lib. XV, c. XVIII, n. 32. — [4] *Joan.*, I, 12. — [5] *Rom.*, VIII, 15. — [6] *Joan.*, III, 5. — [7] *de Spiritu et Anim.*, c. VI, inter Oper. S. Aug., tom. VI, Append.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium de Spiritu sancto, dicendum quod filiatio adoptionis convenit Spiritui sancto, et appropriari potest sibi ratione gratificationis : sed per hoc non excluditur quin conveniat Filio. Si enim per proprietatem loquamur, indivisa sunt opera Trinitatis ; si vero per appropriationem, nihil impedit quin aliquid diversis de causis possit pluribus personis appropriari, et per hoc patet sequens objectum.

2. Ad illud quod objicitur, quod filii adoptivi fuerunt ante adventum Christi, dicendum quod etsi fuerunt ante adventum Christi secundum rem, non tamen ante fidem venturi fuerunt filii adoptivi : quia, sicut dicit Augustinus [1], nullus salvari potuit sine fide mediatoris. Præterea ante Christi adventum non fuit plena ratio filiationis, quia nullus hereditatem poterat assequi, quantumcumque justus esset. Et si tu objicias de angelis, quod sunt filii, et non per merita Christi hominis, dicendum quod etsi non sint filii Mediantibus meritis Christi hominis, sunt tamen per effectum et conformitatem filii Dei. Oportet enim, sicut dicit Augustinus [2], nos in filios adoptari per eum, qui est filius per naturam.

3. Ad illud quod objicitur, quod incarnatione posita non ponitur filiatio, nec remota removetur, dicendum quod hoc non arguit nostræ adoptionis Christum non esse causam ; sed ostendit incarnationem non esse totam causam, quia completur filiatio in missione Spiritus sancti.

4. Ad illud vero quod ultimo quæritur, per quod donum gratiæ fiamus filii adoptivi, dicendum quod filii Dei sumus in quantum sumus conformes imaginis Filii Dei naturalis, secundum illud [3] : *Quos prædestinavit conformes fieri imagini Filii ejus.* Hoc autem est dupliciter : aut per remotionem a malo, et hoc est per gratiam baptismalem, quæ in quantum est sacramentalis, medela est contra malum ; aut per ordinem ad bonum, et hoc potest esse dupliciter : aut ex parte intellectus, et sic est fides ; aut ex parte affectus, et sic est charitas. Si autem dicatur timor vel humilitas facere filios, hoc est dispositive et præparative.

QUÆSTIO III.

An filiatio adoptionis sit in nobis per comparationem ad Christum [4].

Utrum filiatio adoptionis sit in nobis per comparationem ad Christum ; et hoc est quærere, utrum simus filii adoptivi ipsius Christi ; et quod sic, videtur : Frequenter enim in Evangelio vocat Dominus discipulos suos filios, et illos quos curabat [5] : *Confide, filia : fides tua te salvam fecit.* Si ergo vere dicebat, illi vere erant filii Christi : sed non naturales : ergo adoptivi. **Fundam.**

Item super illud [6] : *Unus Deus et Pater omnium* ; Glossa : « Deus est Pater omnium creatione, sed fidelium regeneratione. » Sed Christus creavit, et recreavit : ergo Christus est pater omnium, et fidelium : sed fidelium est per adoptionem pater : ergo, etc.

Item filii adoptivi efficimur per gratiam inhabitantem : sed cum habitat in nobis una persona, necesse est quod inhabitent et reliquæ (a) : ergo si sumus filii unius personæ, necesse est quod totius Trinitatis : ergo Christi.

Item unus est amor, quo amamus Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum : sed amor est ille, qui facit nos clamare [7] : *Abba Pater* : ergo Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt unus Pater noster.

Sed contra : 1. Illius solius est adoptare, **Ad opp.**

[1] Aug., *de Corrept., et Grat.*, c. VII, n. 11 ; *Epist.* CLVII, al. CXC, n. 3. — [2] Id, *de Verb. Dom.*, serm. LI, al. CXXXIX, n. 1 ; *de Trinit. et Unit.*, c. X, et alibi passim. — [3] *Rom.*, VIII, 29. — [4] *Cf.* Alexand. Alensis, p. III, q. X, memb. 6, art. 4 ; S. Thom., p. III, q. XXIII, art. 3 ; et III *Sent.*, dist. X, q. II, art. 2, q. I ; et et IV *contra Gent.*, c. XVII ; Ægid., Rom., III *Sent.*, dist. X, p. II, q. II ; Richard., III *Sent.*, dist. X, art. 3, q. II ; Steph. Bruief., III *Sent.*, dist. X, q. VII. — [5] *Matth.*, IX, 22. — [6] *Ephes.*, IV, 6. — [7] *Rom.*, VIII, 15 ; *Gal.*, IV, 6.

(a) *Cæt. Edit.*, inhabitet et reliqua.

qui potens est generare : sed in divinis solus Pater generat, non Christus, nec Spiritus sanctus : ergo sumus Filii adoptivi solius Patris : non ergo Christi.

2. Item illius sumus filii adoptivi, cujus Christus est filius per naturam, eo quod sumus ejus fratres et cohæredes : sed idem Christus est filius solius Patris : ergo nos sumus filii adoptivi respectu unius solius personæ, scilicet Patris : non ergo Christi.

3. Item solus filius est incarnatus, ne si alius incarnaretur, esset confusio proprietatum, si nomen filiationis transiret in aliam personam : si ergo filiatio non debet in divinis competere alii personæ, quam personæ filii, pari ratione nec paternitas.

4. Item respectu illius solius dicimur filii, qui refertur ad nos vice versa : sed Filius Dei non dicitur ad nos, nec dicitur filius noster, sicut habitum est in primo libro : ergo nec nos debemus dici filii ipsius Filii. Si tu dicas, quod etsi non referatur sub nomine filii, refertur tamen sub nomine Patris; objicitur contra hoc : quia esse patrem, et fratrem, sunt relationes incompossibiles respectu ejusdem : sed Christus est frater noster : ergo non est pater : ergo non sumus filii Christi.

CONCLUSIO.

Filiatio adoptiva competit nobis per comparationem ad Christum, quia per ipsum sumus creati, et recreati.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio filiatio per adoptionem competit nobis respectu totius Trinitatis, a qua sumus creati et recreati : et sic competit nobis respectu Christi. Unde Christus potest dici *Pater noster*. Sicut enim in divinis nomen *principii* accipitur essentialiter, utpote cum dicitur respectu creaturæ; accipitur etiam notionaliter, cum dicitur respectu personæ; sic nomen *patris*, si dicatur respectu personæ, dicitur personaliter; si vero dicatur respectu rationalis creaturæ, essentialiter dicitur. Unde sicut Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt unum principium creaturæ ratione productionis naturæ, sic sunt unus Pater ratione collationis gratiæ. Concedendæ sunt ergo rationes ad hoc inductæ.

1. Ad illud quod primo objicitur, quod illius est adoptare, etc., dicendum quod illud habet locum in eis, qui nati sunt habere filios per viam generationis, et non per creationem : Deus autem non solum habet filium per productionem generationis, verum etiam multos sibi format filios per productionem creationis. Et sicut tota Trinitas illos creat dando vitam, sic recreat dando gratiam : et sic adoptio ad totam Trinitatem spectat.

2. Ad illud quod objicitur quod ejusdem sumus filii nos et Christus, dicendum quod verum est, quod ejusdem sumus filii, scilicet Patris æterni [1], *ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur*; non tamen illius solius, quia aliter sumus nos filii, aliter Christus : Christus enim est filius per generationem, quæ est actio personalis; nos autem per creationem, et gratificationem, quæ est actio essentialis. Et quoniam Pater communicat toti Trinitati, ideo non sequitur, quod si ejusdem sumus filii, cujus est Christus, quod nullius alterius. Verum est tamen quod paternitas ipsi personæ Patris appropriatur, secundum quod dicitur respectu nostri.

3. Ad illud quod objicitur, quod nomen proprietatis communicatum aliis personis inducit confusionem, dicendum quod illud veritatem habet quando nomen proprietatis sic communicatur, quod numeratur, utpote si duo filii essent in Trinitate : hoc autem contingeret, si alia persona incarnata fuisset. Si enim Spiritus sanctus esset natus de Virgine, filius esset, et alius filius, quam sit Christus : nunc autem non est sic : nam etsi Christus, et Spiritus sanctus dicantur esse *pater noster* per adoptionem, non tamen sunt alius, et alius pater, imo tota Trinitas

[1] *Ephes.*, III, 15.

est unus pater noster, quamvis una sola persona sit pater Christi.

4. Ad illud quod objicitur, quod non dicitur filius noster, vel spiritus sanctus noster, dicendum quod ad hoc quod aliquis sit pater noster, non oportet quod ad nos referatur sub proprio nomine, sed sub hoc nomine, quod est pater : hoc autem modo dicere est, quod Filius Dei sit pater noster, quamvis non sit filius noster. Nec valet quod objicitur de confusione relationum, quod idem sit pater et frater; dicendum enim quod nihil impedit diversas et omnino disparatas relationes inesse eidem secundum diversas naturas : et sic est in proposito. Nam Christus est pater noster secundum divinam naturam, et est frater noster secundum humanam naturam hoc : autem non facit confusionem proprietatum, nec relationum, quia nec paternitas illa, nec fraternitas, proprietates personales important.

DISTINCTIO XI

UTRUM CHRISTUS SIT CREATURA, VEL CREATUS, VEL FACTUS, ET QUOD CHRISTUS NON SIT CREATURA, ET QUOMODO INCŒPERIT ESSE.

Solet etiam quæri, utrum debeat simpliciter dici atque concedi Christum esse factum, vel creatum, vel creaturam. Ad quod dici potest, hoc simpliciter et absque determinatione minus congruenter dici. Et si quandoque brevitatis causa simpliciter denuntietur, nunquam tamen simpliciter debet intelligi : quia, ut Augustinus, in libro primo *de Trinitate,* ait[1] : « Cum de Christo loquimur, quid, secundum quid, et propter quid dicatur, prudens et diligens ac pius lector intelligere debet. » Qui Christum, vel Dei Filium non esse factum vel creaturam, in libro primo *de Trinitate* ostendit, ita inquiens[2] : «*In principio erat Verbum,* et *Verbum : caro factum est,* et *omnia per ipsum facta sunt.* Neque dicit *omnia,* nisi ea *quæ facta sunt,* id est omnem creaturam. Unde liquido apparet ipsum factum non esse, per quem omnia facta sunt : et si factus non est, creatura non est. Si autem creatura non est, ejusdem cum Patre substantiæ est. Omnis enim substantia quæ Deus non est creatura est ; et quæ creatura non est, Deus est. Sed si Filius non est ejusdem substantiæ, cujus Pater, ergo facta substantia est : et si facta substantia est, non omnia per ipsum facta sunt. At omnia per ipsum facta sunt : facta ergo substantia non est, sed una cum Patre infecta substantia (*a*) est. » Item in eodem[3] : « Si vel Filium fecit Pater, quem non fecit ipse Filius, non omnia per Filium facta sunt : at omnia per Filium facta sunt : ipse ergo factus non est, ut cum Patre faceret omnia quæ facta sunt. » Idem, in libro *LXXXIII Quæstionum*[4] : « Dicitur creatura quidquid fecit Deus Pater per Filium, qui non potest appellari creatura, quoniam per ipsum facta sunt omnia. » Ambrosius in libro primo *de Fide*[5] : « Probemus, inquit, creaturam non esse Dei Filium. Audivimus enim in Evangelio[6] Dominum mandasse discipulis : *Prædicate Evangelium universæ creaturæ.* Qui universam creaturam dicit, nullam excipit. Et ubi sunt qui creaturam Christum appellant ? Nam si creatura esset, sibi

De communicatione idiomatum et proprietatum respectu personarum, prout sonant defectibilitatem, ut prædestinatio, creatio, inceptio, etc.

[1] Aug., *de Trin.*, lib. I, c. XIII, n. 28. — [2] *Ibid.*, c. VI, n. 9. — [3] *Ibid.*, n. 12. — [4] Id., *de Diver. LXXXIII Quæst.*, q. LXVII, n. 1. — [5] Ambr., *de Fide*, lib. I, c. XIV, n. 86, 87. — [6] *Marc.*, XVI, 14.

(*a*) *Edit. Benedict.* unius igitur et ejusdem cum Patre substantiæ.

mandaret Evangelium prædicari ; et subjectus esset vanitati, quia testante Apostolo [1], *Omnis creatura vanitati subjecta est.* Non ergo Christus creatura est, sed Creator, qui docendæ creaturæ discipulis mandat officium. »

De perfidia et pœna Arii.

Arrii hæc fuisse perfidia legitur, ut Christum creaturam faceret. « Ideo [2] effusa sunt Arrii viscera, atque crepuit medius, prostratus in faciem, ea quibus Christum negaverat, fœda ora pollutus. » His aliisque pluribus testimoniis instruimur, non debere fateri simpliciter Christum esse factum, vel creaturam ; sed addita determinatione recte dici potest, ut si dicatur factus secundum carnem vel secundum hominem, et factura humanitati, non Deo attribuatur. Ut enim ait Ambrosius in libro primo [3] *de Fide* : « Non Deus factus est, sed Deus Dei Filius natus est : postea vero secundum carnem homo factus ex Maria est. *Misit* enim [4] *Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege* : *filium*, inquit, *suum,* scilicet non unum de multis. Cum dicit *suum*, generationis æternæ proprietatem signavit. Postea *factum ex muliere* asseruit, ut factura non divinitati, sed assumptioni corporis ascriberetur. *Factum* ergo *ex muliere* dicit, propter carnis susceptionem ; *sub lege*, propter observantiam legis. [5] Generatio generationi non præjudicat, nec caro divinitati. Deus enim æternus incarnationis sacramentum suscepit, non dividuus (*a*), sed unus, et in utroque unus, scilicet divinitate et corpore. Non enim alter ex Patre, alter ex Virgine ; sed idem aliter ex Patre, aliter ex Virgine : qui factus est secundum nostræ susceptionem naturæ, non secundum æternæ substantiam vitæ : quem [6] « legimus *primogenitum*. Primogenitum, quia nemo ante ipsum : Unigenitum, quia nemo post ipsum. » Ex his evidenter traditur, qua intelligentia accipiendum sit, cum dicitur Christus *factus* vel simpliciter, vel cum additamento: ut *factura* scilicet vel *creatura* non ad assumentem Deum, sed ad assumptum hominem referatur. In Deo enim creatura esse non potest, ut Ambrosius ait in libro *de Fide* [7] *:* « Numquid dicto factus est Christus? Numquid mandato creatus est Christus? Quomodo autem creatura esse in Deo potest? Etenim Deus naturæ simplicis est, non conjunctæ atque compositæ : cui nihil accidat (*b*), sed solum quod divinum est in natura habeat sua. » Etsi ergo Christus secundum hominem dicitur creatura, non tamen simpliciter prædicandus est creatura. Nam ex eo quod Christus secundum hominem dicitur esse creatura, potest quis progredi sic argumentando: Si secundum quod homo Christus est creatura, vel rationalis, vel non : vel quæ est Deus, vel non : nitens per hoc probare Christum esse aliquid non divinum : quia quod ipse est secundum hominem, ipse est. Et ideo si secundum hominem est aliqua substantia non divina, est utique aliquid non divinum. Sed ex tropicis locutionibus non est recta argumentationis processio: illa autem locutio tropica est, qua Christus dicitur creatura, vel simpliciter, vel cum adjunctione.

An homo semper fuerit, vel cœperit esse.

Post prædicta quæritur utrum homo ille cœperit esse, vel semper fuerit, sicut simpliciter enunciamus Christum vel Dei Filium semper fuisse, nec cœpisse. De hoc Augustinus ita inquit *super Joannem* [8] *:* « Habuit aliquando Dei Filius, quod nondum habuit idem ipse homo Dei Filius, quia nondum erat homo. » Item idem in eodem [9] :

[1] *Rom.*, VIII, 26.— [2] Ambr., *de Fide,* lib. I, c. XIX, n. 124.— [3] *Ibid.,* c. XIV, n. 93, 94.— [4] *Gal.*, IV, 4. — [5] Id. Ambr., *de Incarn. Dom.*, c. V, n. 36,35. — [6] Id., *de Fide,* lib. I, c. XIV, n. 89.— [7] *Ibid.*, c. XVI, n. 105, 106.— [8] Aug., *in Joan. Evang.*, tract. CVI, n. 5. — [9] *Ibid.*, tract. CV, n. 7.

(*a*) *Al.* divisus. — (*b*) *Al.* accedat.

« Priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. » Idem *super Psalmos* [1] : « Christus noster etsi forte homo recens est, tamen est æternus Deus. » Alibi [2] vero legitur, quod « puer ille creavit stellas. » Et Christus dicit [3] se esse *principium*, et esse *ante Abraham*. His ergo aliisque auctoritatibus in nullo resultantes, dicimus hominem illum, in quantum homo est, cœpisse ; in quantum Verbum est, semper fuisse. Hic enim absque distinctione non est ferenda responsio. Nam et ipse Augustinus hujusmodi utitur distinctione in pluribus locis dicens per Christum omnia esse facta [4], in quantum Verbum est ; secundum illud vero quod homo est [5], ipsum esse factum et glorificatum. Si ergo ad personam respicias, confidenter dic hominem illum semper fuisse ; si vero ad naturam hominis, concede eum cœpisse.

EXPOSITIO TEXTUS.

Solet etiam quæri, utrum debeat simpliciter dici, etc.

Supra ostendit Magister qualiter Christo conveniunt ista idiomata, quæ sonare videntur in complementum et dignitatem ; in hac vero parte inquirit de his, quæ dicunt aliquam defectibilitatem : talia autem sunt, quæ notant incœptionem, et significant habere esse post non esse. Talia autem sunt in
Divisio. triplici differentia : quia quædam important inchoationem in esse implicite, et ratione connotati, ut vocabulum *prædestinandi;* quædam implicite, sed ratione principalis significati, ut verbum *creandi;* quædam explicite, et ratione sui primi significati, sicut verbum *incipiendi*. Ideo pars ista habet partes tres, in quarum prima inquirit utrum prædestinatio dicatur de natura, aut de persona Christi ; in secunda vero inquirit utrum Christus sit creatura, in principio, ibi : *Solet etiam quæri, utrum debeat simpliciter dici*, etc. In tertia vero quærit utrum ille homo aliquando incœperit, an semper fuerit, ibi : *Post prædicta quæritur*, etc. Prima autem et ultima parte manente indivisa, media pars dividitur in tres, in quarum prima proponit quæstionem, et determinat ; in secunda vero per auctoritates Sanctorum confirmat, ibi : *Qui Christum vel Dei filium*, etc. Tertio vero dissolvit argumentationem sophisticam, quæ quidem videtur esse contraria veritati ; et hoc ibi : *Etsi ergo Christus secundum hominem dicitur creatura*, etc.

DUB. I.

Liquido apparet ipsum factum non esse, per quem omnia facta sunt.

Contra : Videtur ista auctoritas esse falsa in se, et ad propositum non valere, quoniam dicimus, quod [6] *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia :* ergo, si omnia sunt per ipsum, ipse nihil est : constat quod hoc non sequitur : ergo pari ratione non sequitur : « Omnia facta sunt per ipsum, ergo ipse non est factus. » Item videtur quod non valeat ad propositum, quia Augustinus non loquitur de Filio Dei secundum divinam naturam. Cum autem quæritur, utrum Christus sit creatura, hoc est secundum naturam assumptam, videtur quod auctoritas illa, et aliæ sequentes sint inductæ valde improprie.

Resp. Dicendum quod auctoritas et vera est in se, et ad propositum valet. In se quidem vera est, quia causa prædicati clauditur in subjecto. Si enim ipse est principium omnium creatorum, impossibile est ipsum esse aliquid creatorum, tum ratione potentiæ creandi, quæ non potest competere creaturæ : tum ratione generalitatis principiandi,

[1] August., *Enarr. in Ps.* LXXV, n. 13. — [2] Gloss. *in Matth.*, c. II. — [3] *Joan.*, VIII, 25, 58. — [4] Aug., *in Joan. Evang.*, trac. VIII, n. 9. — [5] *Ibid.*, tract. CV, n. 6, 7. — [6] *Rom.*, XI, 36.

quæ non potest competere rei creatæ. Nec valet ista instantia : *Ex ipso sunt omnia*, etc., omnia scilicet facta ; quia *omnia* pro universitate rerum distribuit, et Deus non est de universo, sed supra universum. Et ideo non sequitur, quod sit nihil. Ad illud quod objicitur, quod non valet ad propositum, dicendum quod *Christus* nominat personam Verbi ut in duabus naturis : et quia nomen impositum est personæ Filii Dei, quia Filio Dei repugnat, repugnat etiam Christo : et ideo auctoritas inducta, et aliæ sequentes ad propositum quidem faciunt, sed hoc est per accidens. Alio etiam modo faciunt ad propositum, quia auctoritates inductæ sunt in littera, quæ sunt contra errorem Arianorum (*a*) : et quoniam prædictus sermo simpliciter, et sine determinatione prolatus sermoni Arii (*b*) est propinquus, ideo quasi ex consequentia auctoritates inductæ obviant prædicto sermoni, et propterea valent tam in se quam ad propositum.

DUB. II.

Etsi ergo Christus secundum hominem dicitur creatura, non tamen simpliciter prædicandus est.

Contra : Quod vere de altero prædicatur cum determinatione non diminuente, vere prædicatur de ipso simpliciter : sed homo non diminuit de ratione Christi : ergo si aliquid dicitur de Christo secundum hominem, videtur quod simpliciter dicatur de ipso. Item quando aliquid natum est inesse solum secundum corpus, vere dicitur de toto simplici, si quantum ad corpus dicatur : ergo pari ratione si aliquid natum est inesse Christo secundum humanam naturam, videtur quod necessaria sit consequentia, quod ei simpliciter, et absolute conveniat.

Resp. Dicendum quod cum aliquid de aliquo dicitur simpliciter et sine determinatione, hoc potest esse dupliciter : aut ita quod simpliciter dictum non ponit latius rem suam, quam cum ponitur cum determinatione, et tunc licet inferre; aut ita quod latius ponat rem suam quantum est de sensu, quem verba prætendunt, et tunc consequentia potest negari. Sicut non sequitur si inferatur : « Ille est albus secundum pedem, ergo ille est albus : » per hunc modum non sequitur quod Christus sit creatura simpliciter, ex eo quod (*c*) esse creatura secundum hominem attribuitur Christo ratione naturæ assumptæ. Prolatum autem simpliciter videtur ei convenire omnino : consuetum enim est nomine creaturæ ea intelligi, quæ omnino inducta sunt de non esse in esse. Et sic patet responsio ad utramque rationem. Vel dicatur, sicut supra[1] dictum fuit de prædestinatione Christi, quod non sequitur : « Est prædestinatus secundum hominem, ergo est prædestinatus simpliciter : » non quia homo diminuit, sed quia variatur attributio prædicati, ut quod attribuitur prius humanæ naturæ, postmodum attribuitur divinæ personæ : et ideo talis modus prædicandi inducit accidens in aliquibus prædicatis, quæ per suam extraneitatem concomitantur, nec inferri possunt.

DUB. III.

Nitens per hoc probare Christum esse aliquid non divinum.

Videtur quod Magister habeat illud pro inconvenienti : sed hoc nullum videtur inconveniens : quia cum Christus sit Dominus, hæc non recipitur : « Christus est homo dominicus : » ergo pari ratione, cum Christus sit Deus, hæc non videtur admittenda : « Christus est aliquid divinum : » ergo ejus opposita est vera, scilicet : « Christus est aliquid non divinum. » Item videtur, quod argumentatio illa sit necessaria, si Christus est aliqua substantia non divina, quod Christus sit aliquid non divinum : ad esse enim substantiam necessario sequitur esse aliquid. Sicut ergo sequitur : « Est homo albus, ergo

(*a*) *Cæt. edit.* Arrianorum. — (*b*) Arrii. — (*c*) *Cæt. Edit. desunt* Christus sit creatura, simpliciter ex eo quod. — [1] Dist. VII, art. 2, q. 1.

animal album; » ita necessario sequi videtur : « Est substantia non divina, ergo aliquid non divinum. »

Resp. Dicendum quod hæc est vera : « Christus est aliquid divinum ; » et hæc est falsa : « Christus est aliquid non divinum. » Nec est simile de hoc nomine *Divinus*, et de hoc nomine *Dominicus*. Nam etsi utrumque sit possessorium, tamen *Dominicus* importat circa illud, de quo dicitur, possessionem per modum passionis : dicitur enim *Dominicus* a Domino habitus, vel possessus. Sed *divinum* dicitur (a) non solum per modum passionis, sed et per modum actionis : quia divinum dicitur quod habet divinitatem, per quem modum consuevit dici persona divina. Et propter hoc conceditur ista tanquam vera : « Christus est aliquid divinum, » quia est persona divina. Et ideo Magister hanc negat : « Christus est aliquid non divinum ; » et dicit quod hæc consequentia non tenet : « Christus secundum quod creatura, est aliquid non divinum : ergo est aliquid non divinum : » quia in prima removet negatio divinitatem a creata natura, sed in conclusione removet a persona æterna. Si autem quæritur utrum hæc sit concedenda : « Christus est homo divinus, » dicendum quod non : nam cum sic dicitur, *divinus* non potest dicere divinitatem per modum informantis, nec possessionem per modum actionis, sed solum per modum passionis, per quem modum dicitur divinissimus Paulus, vel divinissimus Joannes. Unde impropriæ sunt tales locutiones de Christo. Propterea Magister concedit earum oppositas, cum dicit : « Christus secundum hominem est aliqua substantia non divina, » id est non informata divinitate, quia est substantia creata : ideo sane concedit præmissas, et negat conclusionem, dicens peccatum esse in tali locutione.

DUB. IV.

Ex tropicis locutionibus, etc.

Videtur quod verbum illud nihil faciat ad propositum, quia nulla istarum locutionum est tropica : nulla enim ibi est transsumptio, imo secundum proprietatem sermonis dicuntur. Item videtur esse falsum, quod ex tropicis locutionibus non est recta argumentationis processio ; quia aut sunt veræ, aut falsæ : si veræ, ex veris convenit inferre verum : ergo recta potest ex talibus locutionibus argumentatio fieri. Si falsæ ; sed ex falsis potest recte inferri falsum, potest etiam et verum : ergo videtur quod nihil sit dictum hoc, quod Magister dicit. Hic etiam modus solvendi videtur inauditus, quia non est per interemptionem, nec per diffinitionem : nullus enim locus sophisticus est, nec in dictione, nec extra, cujus dissolutio currat secundum hanc viam.

Resp. Dicendum quod tropicus sermo dupliciter potest dici. Uno namque modo tropicus dicitur sermo, in quo est aliquod vitium aliquo tropo excusatum. Est enim tropus figura, et figura est vitium ratione excusatum. Alio modo dicitur sermo tropicus quilibet sermo, qui habet aliquam improprietatem, sed tamen excusatur per aliquam determinationem. Cum ergo dicit Magister, quod iste sermo, « Christus est creatura secundum hominem, » est tropicus; hoc dicit, quia aliquam habet improprietatem consurgentem ex repugnantia intellectuum, quæ removetur per determinationem adjunctam. Et pro tanto vocat Magister prædictas locutiones tropicas. Posset etiam dici quod vocat eas tropicas accipiendo tropum pro figura : possunt enim dici tales locutiones synecdochicæ, quia quod est partis, attribuitur toti, et accipitur largo modo *pars* et *totum*, ut dicatur humana natura quodam modo pars respectu Christi, licet non proprie. Et sic potest dici quod tales locutiones tropicæ sunt, et quod figurativæ sunt per synecdochen, secundum quod synecdoche est figura locutionis. Sicut enim dicunt periti in grammatica, synecdoche aliquando est figura locutionis, aliquando

(a) *Cæt Edit. deest* dicitur.

constructionis. Verum ergo dicit Magister in dicendo prædictas locutiones esse tropicas; verum etiam quod ex tropicis non est recta argumentationis processio. Et ratio hujus est, quia aliquando negatur aliqua locutio propter improprietatem : et cum aliquis sermo excusatur sub una forma, si fiat processio ad sermonem sub alia forma, in qua non invenit excusationem, proceditur a locutione quæ excusatur, ad eam quæ non habet excusationem : et sic talis processus impeditur, sicut si procederetur a vero ad falsum. Unde illud argumentum non valet : « Iste est albus secundum pedem, ergo est coloratus secundum pedem : » quamvis enim ad esse album sequitur coloratum, tamen processus prædictus non valet, quia color non est natus inesse corpori secundum partem, sicut albedo. Et hoc est quod vult dicere Magister in proposito; et hoc est quod alias consuevit dici, quod locutiones impropriæ non sunt concedendæ, nec ad consequentiam trahendæ; sed magis sunt sustinendæ et exponendæ, et arctandæ, ne de minori improprietate veniatur ad majorem.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam autem hujus partis incidit hic quæstio circa duo : primo quantum ad Christi prædestinationem ; secundo vero quæritur de his, quæ videntur circa Christum ponere incœptionem. Circa primum quæruntur tria per comparationem ad prædestinationem nostram : primo quæritur utrum prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationi conformis; secundo vero, utrum sit nostræ prædestinationis forma exemplaris; tertio, utrum respectu nostræ prædestinationis sit in ea ratio causalitatis.

QUÆSTIO I.

An prædestinatio Christi sit conformis nostræ prædestinationi [1].

Ad opp. Utrum prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationi conformis, ita quod nostra et sua prædestinatio dicatur secundum rationem univocam; et quod sic, videtur primo per diffinitionem prædestinationis. Prædestinatio est præparatio gratiæ et gloriæ : sed hæc convenit Christo et nobis : ergo, etc.[1]

Item quod convenit Christo secundum humanam naturam, convenit nobis uniformiter, cum sit ejusdem naturæ et speciei nobiscum : sed prædestinatio convenit Christo secundum naturam humanam : ergo nobis et sibi competit secundum rationem univocam.

Item conformamur Christo in merito : et si conformamur in merito, necesse est conformari in præmio : ergo pari ratione et in divino proposito : sed hoc est prædestinatio : ergo, etc.

Item Augustinus, *De Prædestinatione Sanctorum* [2] : « Quicumque homo gratia fit christianus, sicut ille homo ab initio factus est Christus. » Ergo si eo modo Deus alios homines christianos fecit, per quem modum et illum hominem Christum fecit, et omnino eodem modo prædestinavit, quo fecit; ergo per eumdem modum prædestinavit nos et Christum.

Sed contra : per Augustinum *de Prædestinatione Sanctorum* [3] : « Prædestinatio est propositum miserendi. » Sed respectu ejus non est miserendi propositum, in quo nullum contingit reperiri peccatum : si ergo talis est Christus, videtur quod non secundum eamdem rationem dicatur prædestinatio de nobis, et de Christo. Fundam.

Item prædestinatio sic notificatur communiter : Prædestinatio est præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. Sed in Christo simul fuerunt gratia et gloria : ergo prædestinatio non convenit nobis et Christo secundum unam rationem.

Item prædestinatio est in nobis non tantum ratione naturæ, verum etiam ratione

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. III, memb. 6; S. Thom., III *Sent.*, dist. X, q. III, art. 2; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XI, q. I. — [2] Aug., *de Prædestin. sanctor.*, c. XV, n. 31. — [3] *Ibid.*, c. X, quoad sensum, sed nusquam invenitur formaliter.

personæ : sed in Christo est prædestinatio ratione naturæ assumptæ, non ratione personæ, cum illa sit æterna : ergo, etc.

Item ille homo Christus prædestinatus fuit esse Deus, sive *Dei Filius*, secundum quod dicitur[1] : *Qui prædestinatus est filius Dei in virtute*, etc. Unde et[2] *datus* est ei *spiritus non ad mensuram*. Nos autem prædestinati sumus ad gratiam creatam et finitam : ergo si creatum et finitum non univocatur in aliquo cum increato et infinito, necessario sequitur quod prædestinatio secundum aliam et aliam rationem dicatur de nobis et de Christo.

CONCLUSIO.

Prædestinatio Christi ex parte prædestinantis est ejusdem rationis cum nostra, licet, ex parte status a quo, differentiam habeat, quia per gratiam prædestinationis liberamur a massa perditionis, ex parte vero prædestinati et termini est convenientia et differentia.

Resp. ad arg. Dicendum quod prædestinatio Christi quodam modo habet conformitatem ad nostram prædestinationem, quodam modo difformitatem : quod patet, si attendantur ea quæ circa prædestinationem sunt consideranda. Consideratur enim prædestinatio in comparatione ad prædestinantem, et ad prædestinatum, et ad terminum, et ad initialem statum. Si ergo consideretur prædestinatio secundum comparationem ad prædestinantem, unius rationis et conformis modi est prædestinatio Christi nostræ prædestinationi ; eodem enim modo, quo ipse Deus prædestinavit Christum, prædestinavit et nos. Si loquamur in comparatione ad statum a quo, simpliciter est differentia : nam nos per gratiam prædestinationis eripuit de statu peccati, et de massa perditionis, sicut dicit Glossa[3] : *Quos prædestinavit, hos et vocavit*, et ipse textus indicat : hunc autem statum non est reperire in Christo aliquo modo. Et sic quantum ad primum est simpliciter convenientia ; quantum ad ultimum, scilicet ad statum, est simpliciter differentia. Quantum vero ad duo intermedia, partim est convenientia, partim differentia : in nobis est prædestinatio respectu naturæ, et etiam respectu personæ, et magis proprie respectu personæ, quam respectu naturæ ; in Christo autem est prædestinatio ratione naturæ assumptæ, quæ sequitur divinam dispositionem, non ratione personæ : et ita est quodam modo convenientia, et quodam modo differentia respectu prædestinati. Respectu etiam termini consimiliter est quodam modo convenientia et quodam modo differentia. Nam nos sumus prædestinati ad gratiam et gloriam, similiter et Christus : sed nos sumus prædestinati ad participandam gloriam et gratiam successive, Christus autem simul. Item nos sumus prædestinati ad gratiam personæ singularis ; Christus autem ad gratiam unionis et singularis personæ : et ita tantum habet quantum nos, et abundat a nobis, ac per hoc quodam modo convenit, quodam modo excedit. Verum est ergo quod prædestinatio Christi quodam modo est conformis, et quodam modo difformis. Et si notificetur secundum illud in quo conformatur, est univocatio ; secundum autem quod disconvenit, non. Et per hoc patent rationes ad utramque partem : nam primæ, quæ ostendunt quod sit nostræ prædestinationi conformis, procedunt a parte prædestinantis, vel prædestinati quantum ad naturam, vel ex parte termini quantum ad gratiam et gloriam, et sic verum concludunt ; rationes vero ad oppositum procedunt de ipsa prædestinatione a parte status initialis, vel a parte prædestinati ratione personæ, vel a parte termini ratione unionis divinæ, et suis viis concedendæ sunt singulæ.

[1] *Rom.*, I, 4. — [2] *Joan.*, III, 34. — [3] *Rom.*, VIII, 30.

QUÆSTIO II.

An prædestinatio Christi respectu nostræ prædestinationis sit forma exemplaris [1].

Fundam. Utrum prædestinatio Christi respectu nostræ prædestinationis sit forma exemplaris; et quod sic, videtur [2] : *Quos prædestinavit conformes fieri imagini filii sui.* Sed illud cui debet res conformari et configurari, est exemplar ejus : ergo si prædestinati sumus ut conformemur Christo, videtur quod ejus prædestinatio sit nostræ prædestinationis exemplaris ratio.

Item Augustinus, *de Prædestinatione Sanctorum* [3] : « Præclarissimum lumen nostræ prædestinationis est Jesus Christus. » Sed lumen habet rationem distinguendi et notificandi : si ergo hoc competit formæ exemplari, videtur quod prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationis exemplar, et ratio agnoscendi.

Item vita Christi et modus vivendi, fuit norma et exemplar sancte vivendi ipsis membris Christi : sed sicut se habet conversatio ad conversationem, ita se habet prædestinatio ad prædestinationem : ergo si vita sua fuit regula et exemplar nostræ vitæ, pari ratione prædestinatio sua prædestinationis nostræ.

Item Christi generatio fuit ratio exemplaris omnis emanationis, quia in Verbo, quod Deus genuit, omnia disposuit : ergo pari ratione ejus prædestinatio fuit ratio exemplaris omnis prædestinationis.

Ad opp. Sed contra 1. Super illud [4] : *Nunquid nosti ordinem cœli?* Glossa : « Nosse ordinem cœli est supernarum dispositionum, id est, prædestinationum occultas dispositiones videre. » Ergo in prædestinationibus et dispositionibus est ordo et distinctio : ergo unusquisque prædestinatus habet suam propriam prædestinationem distinctam a prædestinatione Christi, et sic (*a*) alia ratione prædestinatus est Christus, et alia alii : ergo non est exemplar suæ prædestinationis, et aliorum.

Item ipsa prædestinatio nihil aliud est, quam prævisio, sive dispositio pertinens ad exemplar : si ergo exemplaris non est exemplar, ergo prædestinationis nihil est exemplar : ergo prædestinationis nostræ non est exemplar prædestinatio Christi.

Item quæ sunt simul unum, non est ratio exemplandi reliquum : sed omnes prædestinationes simul et ab æterno fuerunt in mente divina : ergo prædestinatio Christi nullatenus potuit esse exemplaris forma prædestinationum aliarum.

Item, si prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis, aut ergo ratione principalis significati, aut ratione connotati : si ratione principalis significati, et cum illud sit Deus, sive divina essentia, divina essentia erit exemplata, et sic idem erit exemplatum, et exemplar suiipsius; si ratione connotati, contra : Exemplar præcedit exemplatum, et non sequitur illud : sed multi habuerunt gratiam finalem, quæ est effectus prædestinationis antequam Christus susciperet gratiam : ergo non videtur quod prædestinatio Christi cujuslibet alterius prædestinationis fuerit exemplaris forma.

CONCLUSIO.

Prædestinatio Christi non est causa exemplaris interior nostræ justificationis, licet sit causa exterior exemplaris directiva respectu nostri de credendis, expectandis et operandis.

Resp. ad arg. Dicendum quod est loqui de prædestinatione Christi, et natura dupliciter : aut quantum ad principale significatum, aut quantum ad connotatum. Si loquamur quantum ad principale significatum, quod quidem est divina essentia, sic nulla prædestinatio exemplar habet ab alia, cum omnes unum sint, scilicet divina essen-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. VI, memb. 5 ; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XI, q. II. — [2] *Rom.* VIII, 30. — [3] Aug., *de Prædestin. sanctor.*, c. XV, n. 30. — [4] *Job*, XXXVIII, 33. — (*a*) *Edit. Ven.* etsi.

tia. Si autem loquamur quantum ad connotatum, quod quidem est gratia et gloria, tunc distinguendum est, quod duplex est exemplar : quoddam interius in mente artificis, sicut ratio secundum quam artifex producit sua opera ; quoddam exterius, ad quod aspiciens ille qui ignorat artem, aliquo modo regulatur : sicut illi artifices mechanici aliquas formas exterius habent, secundum quas dirigunt opera sua, sicut patet in his qui faciunt calceamenta. Si ergo primo modo loquamur de prædestinatione Christi ratione connotati, adhuc prædestinatio Christi non est nostræ prædestinationis exemplar : Deus enim non prædestinavit nos aspiciens ad aliquod aliud a se, sed unumquodque prævidit in se, et disposuit secundum rationem propriam. Si vero loquamur de exemplari secundo modo, sic prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis; exemplar, inquam, directivum, non respectu summi artificis, sed respectu nostri tam in credendis, quam in expectandis, quam etiam in operandis : tunc enim est in nobis recte gratia Dei, quando Christo efficimur conformes : et talia etiam per gratiam futura sunt corpora nostra, quale Christus sua resurrectione monstravit, secundum quod dicunt Sancti : et nos ipsi si volumus ad ultimum prædestinationis terminum pervenire, necesse habemus [1] *in auctorem fidei et consummatorem*, qui est Christus, *aspicere*, qui exemplum dedit nobis, ut quemadmodum ipse fecit, et nos faciamus. Quemadmodum etiam Petrus dicit [2] : *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum.* Et pro tanto dicit Augustinus, quod ipse est « præclarissimum lumen nostræ prædestinationis, » quasi Deus ad unumquemque nostrum dicat [3] : *Aspice, et fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est*, hoc est in Christo, cujus omnia illa Veteris Testamenti apparamenta fuerunt signa : et in hoc sensu concedi potest, quod prædestinatio Christi exemplaris forma sit nostræ prædestinationis.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium, quod sint distinctæ et ordinatæ, dicendum quod ex illo verbo habetur, quod inter prædestinationes a parte connotatorum est distinctio, sic tamen quod non deest ordo : et ideo, quamvis nostræ prædestinationis effectus ab effectu prædestinationis Christi sit distinctus, potest tamen habere ordinem ad ipsum, secundum quem est directio et regulatio, et per hoc quædam ratio exemplandi.

2. Ad illud quod objicitur, quod prædestinatio ipsa est exemplar, dicendum quod verum est de ratione principalis significati; et quantum ad hoc bene concedendum est, quod una prædestinatio non est exemplar alterius : sed ratione connotati est exemplatum, et nihil prohibet aliquod esse quodammodo exemplatum, et quodammodo exemplar. Sicut liber primo factus ab artifice est exemplar respectu librorum inde fiendorum; sed exemplatus fuit ab arte existente in mente artificis : sic et in effectu prædestinationis intelligendum est.

3. Ad illud quod objicitur, quod prædestinationes sunt simul, jam patet responsio : hoc enim verum est quantum ad principale significatum, sed quantum ad connotatum veritatem non habet : et ideo nihil impedit, quin ex illa parte contingat reperire exemplaritatem.

4. Ad illud quod objicitur, quod exemplar præcedit exemplatum, dicendum quod etsi Christus proprie loquendo sua vita non dedit formam et exemplum nisi his, qui secuti sunt eum ; tamen sub quibusdam velaminibus figurarum dedit præcedentibus, quod nobis dat aperte : et cum exercebantur spiritualiter et fideliter a viris sanctis et spiritualibus, per hoc Christo conformabantur in vita, quem etsi nondum viderent in carne, videbant tamen fide, juxta illud [4] : *Exultavit ut videret diem meum ; vidit et gravisus est* : et ita, quamvis non præcesserit re, vel tempore, præcessit tamen præfiguratione et

[1] *Hebr.*, XII, 2. — [2] I *Petr.*, II, 21. — [3] *Exod.*, XXV, 40. — [4] *Joan.*, VIII, 56.

credulitate. Et illud sufficit ad rationem exemplaritatis qualemcunque. Præterea, etsi quantum ad gratiam non præcessit, tamen quantum ad gloriam præcessit : et ratione istius rationem exemplaritatis habet Christi prædestinatio respectu omnium : ipse enim est[1] *primogenitus in multis fratribus*[2], *primatum tenens in omnibus.*

QUÆSTIO III.

An in prædestinatione Christi, respectu nostræ, sit vera causalitatis ratio[3].

Fundam. Utrum in prædestinatione Christi respectu nostræ sit vera ratio causalitatis; et quod sic, videtur[4] : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum :* sed non nisi per Christum prædestinatum : ergo, etc.

Item Gregorius dicit, quod prædestinatio juvatur orationibus sanctorum : ergo si improportionabiliter plus efficaciæ habent circa nos merita Christi, quam aliorum sanctorum, restat quod non solum per Christi prædestinationem nostra prædestinatio juvatur, verum etiam causatur : nam ipsum juvare quodam modo causare est.

Item sicut se habet Christi resurrectio ad nostram resurrectionem, sic se habet prædestinatio ad nostram prædestinationem. Sed resurrectio Christi est causa nostræ, sicut dicitur[5] in Glossa : ergo et prædestinatio Christi causa est prædestinationis nostræ.

Item per eum sumus prædestinati, per quem sumus salvati ; sed salvati sumus per Christum[6] : *Secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, et renovationis Spiritus sancti, quem effudit in nos per Jesum Christum.* Et dicitur[7] quod *ascendit, ut adimpleret omnia :* restat ergo quod per Christum sumus prædestinati : sed Christus non esset, nisi ejus prædestinatio præcessisset : ergo prædestinatio Christi est causa nostræ.

Ad opp. Contra : 1. Nullum æternum habet causam : prædestinatio cujuslibet hominis est æterna : ergo a nullo est causata : ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis. Si tu dicas quod hoc est ratione connotati temporalis ; sed contra : Nihil posterius est causa prioris : sed effectus prædestinationis Christi est posterior effectu prædestinationis patrum : ergo, etc.

2. Item Christo non convenit prædestinari nisi secundum humanam naturam : sed secundum humanam naturam non habet super nos causalitatem : ergo prædestinatio Christi non potest esse causa nostræ prædestinationis.

3. Item, si prædestinatio Christi est causa nostræ, aut ratione principalis significati, aut ratione connotati : ratione principalis significati, non; hoc constat : ergo ratione connotati. Sed contra[8] : *Gratia et gloria* a solo Deo est tanquam a causa : non ergo a prædestinatione Christi.

4. Item contingens non est causa necessarii : sed ante adventum Christi necessarium fuit aliquos prædestinatos fuisse, illos videlicet qui mortui fuerunt cum gratia : Christum autem possibile fuit non incarnari, vel nasci, et ita nec esse prædestinatum : ergo prædestinatio ejus non potuit esse causa aliarum.

CONCLUSIO.

Prædestinatio Christi ratione connotati non est causa efficiens nostræ prædestinationis, sed dispositiva per meritum, et excitativa per exemplum.

Resp. ad arg. Dicendum quod, si loquamur de prædestinatione Christi, et nostra, ratione principalis significati, neutra neutrius est causa, cum utraque sit æterna, omnesque sint unum in substantia. Si autem loquamur ratione connotati, tunc distinguendum est, quia est causa in genere efficientis, quæ proprie dicitur causa, de qua nunc loquimur. Et hæc est in triplici differentia, scilicet ef-

[1] *Rom.*, VIII, 29. — [2] *Col.*, I, 18. — [3] *Cf.* Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XI, q. III. — [4] *Ephes.*, I, 5. — [5] Gloss., sup. I *Cor.*, XV, 20. — [6] *Tit.* III, 5, 6. — [7] *Ephes.*, IV, 10. — [8] *Psal.* LXXXIII, 12.

fectiva, dispositiva, et excitativa. Omne enim quod efficit, vel disponit, vel excitat disponentem, vel efficientem, aliquo modo potest dici efficere, vel causare. Si ergo loquamur de causa effectiva proprie, sic prædestinatio Christi ratione connotati non potest esse causa nostra : quoniam effectus nostræ prædestinationis a solo Deo est, tanquam a principio effectivo [1] : *gratiam* enim *et gloriam dabit Dominus*. Si vero loquamur secundum alios duos modos, scilicet de causa dispositiva per rationem meriti, et excitativa secundum efficaciam exempli, prædestinatio Christi quantum ad connotatum est causa nostræ : Christus enim per suam gratiam meruit nobis gratiam et gloriam. Christus etiam per suæ gratiæ et gloriæ eminentiam manifestam excitavit nos ad currendum ad patriam supernam, ad quam præordinati sumus secundum electionem æternam. Et hac via procedunt rationes, quæ ostendunt Christi prædestinationem nostræ prædestinationis esse causam : et ideo concedendæ sunt.

1. Ad illud quod primo objicitur in contrarium, quod prædestinatio nostra est æterna, ergo, etc., dicendum quod verum est ratione principalis significati, non tamen ratione connotati. Et si objiciatur quod effectus prædestinationis aliquorum præcedat prædestinationem Christi, respondendum est, sicut in præcedenti problemate, quod etsi præcedat quantum ad effectum gratiæ, non tamen quantum ad effectum gloriæ. Rursus, quamvis præcedat re, non tamen merito et credulitate : meritum enim Christi non tantum ad præsentes, vel futuros, sed ratione fidei etiam se extendit ad præteritos : quod melius infra [2] manifestabitur suo loco.

2 et 3. Ad illud quod objicitur, quod Christus secundum humanam naturam non est causa gratiæ vel gloriæ, dicendum quod etsi non est causa effectiva, est tamen dispositiva et excitativa : et hoc modo dictum est quod prædestinatio Christi nostræ prædestinationis est causa. Et per hoc patet sequens quod objicitur, quod gratia et gloria a Deo est tanquam a causa. Verum est, si dicatur de effectiva; aliis autem modis non habet veritatem.

4. Ad illud quod objicitur, quod contingens non est causa necessarii, dicendum quod verum est, si intelligatur de causa efficiente et conservante; non tamen oportet esse verum de causa excitante. Potest tamen et aliter dici, quod est necessarium dupliciter : uno modo quod est necessarium per se et simpliciter; alio modo, quod est necessarium propter hoc, quod transiit (*a*) in præteritum, sicut me scripsisse hodie : et illud de sui natura est contingens : et propter hoc nihil impedit ipsum habere causam contingentem. Potest etiam distingui de contingente, quod quoddam est contingens quod pendet a vertibilitate voluntatis humanæ et causæ creatæ; quoddam propter libertatem et indifferentiam divinæ voluntatis, quæ potest facere et non facere. Et quamvis primum contingens non posset esse causa necessarii, nihil tamen impedit de secundo. Medius (*b*) autem modus dicendi videtur rationabilior. Et si tu objicias quod illud non solvit, quia posito quod Christus non esset incarnatus, adhuc alius modus erat Deo possibilis, per quem genus humanum esset liberatum; ergo remota prædestinatione Christi, adhuc salva esset prædestinatio nostra; ergo non est causa : dicendum quod hoc non cogit, quod non sit causa; sed quod non sit causa tota, et per omnem modum causandi; est tamen per aliquem modum; sicut Deus facit per aliquem hominem aliquod bonum, et si ille homo non esset, nihilominus faceret; et tamen non sequitur propter hoc, quod ille non sit causa : non enim valet hic modus arguendi in voluntariis. Et hæc sufficiant de prædestinatione Christi a parte rei. Supra [3] enim quæsitum fuit de ea a parte sermonis.

[1] *Psal.* LXXXIII, 12. — [2] Dist. XVIII. — [3] Dist. VII.

(*a*) *Cæt. edit.* transit. — (*b*) Melius.

ARTICULUS II.

Circa undecimam distinctionem consequenter quæritur de his vocabulis, quæ videntur importare incœptionem; et circa hoc tria sunt dubitabilia perquirenda : primo quæritur utrum simpliciter concedendum sit quod Christus sit creatura; secundo, utrum concedendum sit quod ille homo cœperit esse; tertio quæritur utrum homo incœperit esse Deus.

QUÆSTIO I.

An hæc sit concedenda : « Christus est creatura[1]. »

Ad opp. Utrum hæc sit concedenda : « Christus est creatura; » et quod sic, ostenditur multiplici auctoritate. Augustinus, *ad Dardanum*[2]: « Quod ad Verbum attinet, creator est Christus; quod ad hominem attinet, creatus est Christus. »

2. Item Leo Papa : « Nova et inaudita conventio. Deus qui est, et qui erat, fit creatura. » Damascenus etiam expresse[3] : « Non scandalizatur ad nomen creaturæ, qui se servum, aut vermem, aut granum natum de terra nominavit. » Idem etiam ipse : « Quid mirabilius, quam Creatorem creari, et plasmatorem plasmari? » Et Richardus de sancto Victore, in quadam sequentia : « Potestate, non natura, fit Creator creatura. » Ex his omnibus auctoritatibus, tanquam una efficaci ratione, concluditur quod Christus sit creatura.

3. Item auctoritate efficaciori[4] : *Misit Deus Filium suum factum ex muliere.* Similiter *ad Romanos*[5] *: Qui factus est ex semine David secundum carnem* : sed omne factum est creatura : Filius autem Dei est factus : ergo, etc.

4. Item ratione : In Christo est veritas naturæ creatæ, et naturæ increatæ; et *Christus* nominat hypostasim utriusque naturæ. Sed hæc est vera ratione divinæ naturæ : « Christus est Creator, et ille homo est Creator : » ergo pari ratione et hæc : « Christus est creatura. »

5. Item de quocumque prædicatur inferius, et superius, ex (*a*) necessaria consequentia[6] : sed creatura est superius respectu hominis et animalis : sed hæc est vera simpliciter : « Christus est homo; » et hæc : « Christus est animal : » ergo et hæc necessario est vera : « Christus est creatura. »

6. Item si Christus est homo, aut creatus, aut increatus : non increatus, hoc constat, quia oppositio est in adjecto : ergo est homo creatus : sed homo creatus est creatura : ergo, etc.

7. Item sicut caro Christi fuit concepta, sic anima Christi fuit creata : ergo sicut ratione carnis hæc fuit vera : « Christus est proles Virginis, et conceptus de Virgine; » ita hæc erit vera : « Christus est creatura Dei, vel creatus a Deo. » Si dicis quod non est simile propter repugnantiam intellectuum, quæ est in hac : « Christus est creatura; » contra : Major est repugnantia, cum oppositum prædicatur de opposito, quam quando prædicatur creatura de Christo : sed hæc est vera : « Christus est impassibilis, est immortalis, est mortuus : » ergo, etc.

Sed contra[7] : *Vaditati subjecta est omnis creatura :* sed Christus, cum sit Deus, non est vanitati subjectus : ergo, etc. Fundam.

Item intellectus hujus nominis, *creatura*, est esse de nihilo : sed hoc repugnat Christo, cum fuerit ab æterno : ergo non est concedendum Christum esse creatum.

Item omne creatum incipit esse : sed Christus fuit ab æterno; quoniam ipse eduxit filios Israel de Ægypto : ergo, etc.

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XVI, art. 8; et III *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 2; et IV *contra Gent.*, dist. XLVIII; et *de Verit.*, q. XXIX, art. 1, ad 1; Scotus, III *Sent.*, dist. XI, q. I; Richard., III *Sent.*, dist. XI, q. I; Durandus, III *Sent.*, dist. XI, q. I; Th. Argent., III *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 2; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XI, q. IV; Marsilius Inguen., III *Sent.*, q. IX, art. 1; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XI, q. I. — [2] Aug., *Epist.* LVII, c. III, al. CLXXXVII, n. 8 — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. I. — [4] *Gal.*, IV, 4. — [5] *Rom.*, I, 3. — [6] Arist., *Prædicam.*, c. III. — [7] *Rom.*, VIII, 20. — (*a*) *Edit. Ven.* est.

Item Christus si est creatura, aut hoc est ratione naturæ, aut ratione personæ : ratione naturæ non, quia natura non prædicatur de Christo; ratione personæ non, quia persona Christi non est creata, sed Patri coæterna : ergo nullo modo verum est quod Christus sit creatura.

CONCLUSIO.

Christum esse creaturam non debet admittere catholicus theologus, nisi cum determinatione, in quantum homo, *quia talis sermo male intelligibilis est, et male intellectus fuit.*

Resp. ad arg. Dicendum quod prædictus sermo a doctoribus theologiæ communiter non recipitur : « Christus, sive filius Dei est creatura. » Adhærent enim verbis Magistri in littera. Ratio autem quare non recipitur, est quia talis sermo est propinquus errori : errori autem appropinquat, et quia male aliquando intellectus est ab hæreticis arianis (*a*), et etiam quia de se male est intelligibilis. Arius (*b*) namque dixit Filium Dei esse creaturam : et quoniam *Christus* nominat personam Filii Dei; qui dicit Christum esse creaturam, non determinans secundum quam naturam intelligat, videtur idem dicere quod Arius (*b*) impie sensit. Est etiam male intelligibilis de se propter repugnantiam intellectuum : *creatura* enim, quantum est de ratione sui nominis, dicit respectum ad Creatorem ; dicit etiam aliquid, quod habet esse post non esse; dicit etiam quod habet esse aliunde per voluntatem procedens : ergo in tali locutione intellectus prædicati repugnare videtur intellectui ipsius subjecti secundum triplicem dissonantiam. Et propterea prædictus sermo est male intelligibilis, et fuit male intellectus : et per hoc est errori propinquus. Et quoniam sermo theologicus debet esse catholicus, et usitatus, ab intellectu non dissonus, et rei, de qua loquimur, consonus; propterea prædictus sermo non recipitur, nisi determinetur : unde rationes concedendæ sunt, quæ ostendunt prædictum sermonem non esse admittendum.

1 et 2. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium de sanctorum auctoritatibus, dicendum quod sancti aliquando multum expresse loquuntur amplius, quam admittat communis usus, ob aliquid exprimendum. Et tales sermones non oportet extendi, sed potius magis sunt exponendi : et sic est in prædicto sermone, cum dicunt Christum esse creaturam : hoc autem dicunt secundum humanam naturam, et vere loquuntur; non tamen oportet sermonem istum trahi ad communem usum.

3. Ad illud quod objicitur de verbis Apostoli, quo dicitur : *Factum de muliere,* dicendum quod ipsa determinatio *de muliere*, et alia determinatio, qua dicit *ad Romanos*[1] : *Qui factus est ex semine David secundum carnem,* trahunt hoc vocabulum, *factus,* ad standum, sive ponendam rem suam circa naturam assumptam. Et ideo non sequitur propter hoc, quod tales locutiones sint sine determinatione concedendæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod hæc conceditur sine determinatione : « Christus est Creator, » dicendum quod non est simile; quoniam *Christus* nominat personam Verbi, quæ est increata, et increatæ naturæ per essentiam et naturam propriam. Ideo non ita convenienter attribuitur ei vocabulum creaturæ, sicut Creatoris, quia non est talis intellectuum dissonantia. Præterea ille sermo non ita approximat veneno erroris, sicut sermo propositus : et ita patet qnod non est respuendus.

5. Ad illud quod opponitur, quod de quocumque prædicatur inferius, et superius, dicendum quod verum est, quantum est de virtute illationis. Unde si hæc est vera : « Petrus est homo, » absque dubio verum est : « Petrus est animal. » Sic etiam concedi potest, quod si vere est homo, quod vere est creatura : non tamen oportet quod si aliqua locutione utendum est cum inferiori, quod utendum sit ea cum superiori, propter diver-

(*a*) *Cæt. edit.* Arrianis. — (*b*) Arrius.

[1] *Rom.*, I, 2.

sos modos significandi, in quorum uno intellectus invenit consonantiam, in alio repugnantiam. Et quoniam prædictam locutionem magis respuunt doctores propter hoc, quod potest esse via in falsitatem vel errorem propter malum modum intelligendi, quam quod ipsa de se sit falsa, vel erronea, ideo patet ratio.

6. Et per hoc patet responsio ad sequentem objectionem. Quamvis enim ista admittatur; et concedatur : « Christus est homo creatus; » non tamen simpliciter concedendum est quod sit creatus, ne intelligatur ei tale prædicatum simpliciter attribui et totaliter, hoc est ratione utriusque naturæ.

7. Ad illud quod objicitur, quod est conceptus ratione carnis, et ita similiter creatus ratione animæ, dicendum quod non est simile, quia etsi conceptio dicat exitum rei in esse, non tamen ita repugnat personæ Christi intellectus illius vocabuli, sicut intellectus verbi *creandi*. Et ratio hujus est, quia *conceptio* aliquid præsupponit, et naturam determinatam concernit : nec dicitur respectu Dei, sed respectu mulieris, sive matris : dicit enim exitum naturalem : sed non sic *creatio*, vel *creatura*. Nam *creatio* dicit actum qui potest in totam rei substantiam : unde quod creatur, simpliciter incipit esse : nullam etiam determinatam naturam concernit; dicit etiam respectu ipsius creantis, et exitum voluntarium importat : hinc est quod multo magis repugnat personæ Christi vocabulum *creandi*, quam *concipiendi*. Quod si objicias, quod non magis repugnat, quam si dicatur : « Immortalis est mortalis, » dicendum quod etsi non magis repugnet quantum ad exteriorem rationem, tamen magis repugnat repugnantia ducente in errorem. Cum enim dicitur immortalis et mortalis, quia mortalis præsupponit creaturam viventem, et ratione illius prædicatur, ideo ita non repugnat. Et præterea iste sermo prolatus ostendit se non debere intelligi nisi per unionem. Sed cum dicitur : « Christus est creatura, » nec præsupponit, nec sermo videtur intelligi per unionem ; imo videtur prædicatum dicere totum esse subjecti, (*a*) propter naturam talis actus, qui consuevit esse in totum. Et sic patet quod non est simile, et quod valde rationabiliter Magister dicit prædictum sermonem non esse trahendum ad usum : quamvis non possit convinci faciliter ipsum simpliciter et absolute esse falsum. Difficiliores enim et efficaciores sunt rationes ad oppositum.

QUÆSTIO II.

An hæc sit concedenda : « Iste homo incœpit esse, » Christo demonstrato [1].

Utrum hæc sit concedenda : « Iste homo incœpit esse, » Christo demonstrato ; et quod sic, videtur. Augustinus, *super Joannem* [2] : « Antequam mundus fieret, nec nos eramus, nec mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. » Si ergo non erat ante mundi constitutionem, ergo incœpit esse. Fundam.

Item nasci, et generari, est mutari secundum substantiam, et produci de non esse in esse : sed idem est omnino produci in esse post non esse, et incipere esse. Cum ergo hæc sit vera : « Iste homo nascitur; » et hæc : « Iste homo in esse producitur; » hæc etiam erit vera : « Iste homo incœpit esse. »

Item ante mundi constitutionem hæc est vera : « Nullus homo est; » et hæc est falsa : « Aliquis homo est : » ergo et hæc falsa : « Iste homo est, » demonstrato Christo : et hæc modo est vera : ergo prædicatum modo convenit subjecto, et prius non conveniebat : ergo incipit convenire : ergo hæc est vera : « Iste homo incœpit esse. »

Item bene sequitur : « Iste homo est : er-

(*a*) *Cæt. edit. add.* et.

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XVI, art. 9; et III *Sent*, dist. XII, q. II, art. 1 ; Scotus, III *Sent.*, dist. XI, q. III ; Richardus, III *Sent.*, dist. XI, art. 3, q I; Durandus, III *Sent.*, dist. XI, q. I ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XI, q. V ; Marsilius Inguen., III *Sent.*, q. XI, art. 2. —
[2] August., *in Joan. Evang.*, tract. CV, n. 7.

go iste est homo, » pro eo quod in propositione in qua clauditur implicatio, licet ipsam implicationem inferre. Sequitur enim : « Homo albus currit : ergo homo est albus : » ergo sequitur : « Iste homo est, vel fuit ab æterno : ergo iste fuit ab æterno homo : » sed hæc est falsa : « Iste (demonstrato Christo) ab æterno fuit homo : » ergo et hæc : « Iste homo est, vel fuit ab æterno : » et modo est vera : restat ergo quod incœpit esse vera : ergo hæc est vera : « Iste homo incœpit esse. »

Ad opp. Sed contra : 1.[1] *Antequam Abraham fieret, ego sum ;* pari ratione et antequam cœlum fieret : ergo si idem demonstratur per hoc prononem, *ego,* et per hoc pronomen, *iste,* videtur quod hæc sit vera : « Iste homo fuit ante mundi constitutionem : » ergo hæc est falsa : « Iste homo incœpit esse. »

2. Item Magister concedit hanc : « Iste puer creavit stellas : » sed cui vere attribuitur creare stellas, vere attribuitur semper esse : ergo iste puer semper fuit : ergo hæc est falsa : « Iste puer incœpit esse. » Consimiliter hæc negatur a Magistro : « Iste homo, sive Christus, est creatura : » sed hoc non est ob aliud, nisi quia per nomen *creaturæ* importatur exitus de non esse in esse : ergo pari ratione, vel multo fortiori, hæc est falsa : « Iste homo incœpit esse. »

3. Item proprium est pronominis pro proprio nomine poni, et certam designare personam : ergo, cum dicitur : « Iste homo, » hoc pronomen, *iste,* demonstrat personam. Sed persona Christi semper fuit, et nunquam incœpit esse : ergo hæc est falsa : « Ille homo incœpit esse. » Si tu dicas quod persona ibi large accipitur, adhuc objicitur, quod quidquid demonstrat, demonstrat sive suppositum, sive personam proprie : ergo videtur quod adhuc falsa est locutio, quia expositio hujus verbi, *incipit*, est hæc : « Hoc incipit esse : » ergo hoc modo est, sed prius non fuit. Si ergo hæc est vera : « Iste homo incœpit esse ; » hæc est vera : « Iste homo modo est, prius non fuit. » Sed quocumque modo accipiatur, falsa est hæc locutio : « Iste homo prius non fuit. » Si enim pro persona ejus opposita est vera : « Iste homo prius fuit, » similiter si pro supposito vera est : « Iste homo prius fuit, » propter communicationem idiomatum : et non licet negare de aliquo, quod vere affirmatur sive per proprietatem naturæ, sive per unionem. Hæc enim simpliciter est falsa : « Homo non est Deus, » quia ejus opposita est vera per unionem. Cum ergo omni modo ista sit vera : « Iste homo semper fuit, » hæc omni modo est falsa : « Iste homo incœpit esse. »

4. Item, sicut supra[2] habitum fuit, ille terminus, *homo*, dictus de Christo, quodam modo habet naturam termini accidentalis, quia in termino accidentali suppositum præexistere potest formæ : sic et in proposito est reperire : sed regula datur, quod terminus accidentalis supponens verbo de præterito, potest supponere pro præsentibus, vel pro præteritis, ita quod indifferenter potest reddere locutionem veram pro his vel illis. Nec propter hoc dicitur locutio multiplex : quia non comparatur ad illa tanquam ad significata, sed tanquam ad supposita : sed talis locutio dicitur habere plures causas veritatis. Cum ergo dicitur : « Iste homo fuit, » sensus est : Iste qui est homo, fuit : vel iste qui fuit homo, fuit : sed hæc simpliciter est vera : « Iste qui est homo, ab æterno fuit : » ergo et hæc : « Iste homo ab æterno fuit : » ergo hæc est falsa simpliciter : « Iste homo incœpit esse, » et nullatenus distinguenda.

CONCLUSIO.

Iste homo, *Christo demonstrato*, incipit esse, *potest esse verus sermo, si pronomen*, iste, *dicat atque ostendat singulare hominis : quod si Verbum ostendat et personam Verbi, falsus est.*

Resp. ad arg. Ad intelligentiam hujus locutionis consideranda est responsio Magistri. Magister enim respondet dicens, quod ad hanc locutionem non est referenda res-

[1] *Joan.*, VIII, 58. — [2] Dist. VI, art. 1.

ponsio sine distinctione : ipse tamen non distinguit, sed determinat quod incœpit esse quantum ad naturam, licet non quantum ad personam. Incœpit esse secundum naturam humanam ; sed non esse incœpit in quantum Verbum. Sed certe iste modus distinguendi non sufficit opponenti importuno : quæret enim rationem multiplicitatis, et quem sensum faciat prædicta locutio, quantum est de vi verborum : et hoc non potest haberi ex verbis Magistri ad liquidum. Et propterea tentandum est distinguere, si quo modo possumus aptare prædictæ locutioni

Opinio 1. convenientem distinguendi modum. Videtur autem prædicta locutio posse distingui ex eo quod verbum *incipiendi* potest notare incœptionem respectu veritatis totius dicti, vel potest importare incœptionem rei prædicatæ respectu subjecti. Si primo modo, tunc est sensus : « Iste homo incœpit esse, » hoc est, locutio ista, scilicet, *iste homo est*, incœpit esse vera : et hoc absque dubio verum est. Si autem dicat incœptionem esse respectu ejus quod demonstrat per hoc pronomen, *iste*, cum illud habeat esse æternum, vel per propriam naturam, vel idiomatum communicationem, videtur tunc locutio falsa.

Improb. Sed hic modus distinguendi calumniabilis est, tum quia non videtur quod verbum *incipiendi* habeat ferri super totum, cum nihil sit quod reddat sibi suppositum ; tum etiam quia non est quæstio, utrum oratio illa incipiat esse vera, sed est quæstio utrum res importata per hoc quod dicitur : « Ille homo incœpit esse : » et sic modus iste distinguendi non videtur in se valere, nec etiam quæstionem terminare.

Opinio 2. Et propterea potest esse alius modus dicendi, et hoc semper supposito quod *incipit* dicat incœptionem rei attributæ, sive actus in prædicato respectu subjecti : sed hoc potest esse dupliciter, vel quia potest notare incœptionem respectu rei importatæ per pronomen *secundum se*, vel sub ratione implicationis. Implicatur enim forma humanitatis, cum dicitur *iste homo*, id est iste, qui est homo. Et si dicat inceptionem respectu subjecti, sive personæ importatæ per pronomen, falsus est sermo, quia persona illa non habet esse post non esse. Si vero respectu implicationis, vera est locutio : est enim sensus, quod iste incœpit esse, non quia iste, sed quia homo, sive secundum naturam humanam. Et potest poni exemplum : si scutum prius fuerit, et postmodum dealbetur, hæc est duplex : « Scutum album incœpit esse, » juxta prædictum modum distinguendi. Sed adhuc iste modus distinguendi non minus est calumniabilis, quam præcedens, pro eo quod hæc locutio : « Scutum album incœpit esse, » habet exponi per has duas : « Scutum album est, » et hæc non est duplex ; et aliam quæ est : « Scutum album prius non fuit ; » et hæc est falsa, quia ejus opposita est vera : « Scutum album fuit. » *Album* enim, cum sit terminus accidentalis, potest supponere pro præsentibus et præteritis per indifferentiam, non per multiplicitatem. Præterea si dicatur : « Homo albus incipit currere, » *incipit* non ponit, quantum est de vi vocabuli, incœptionem circa albedinem, sed circa cursum. Et ideo adhuc iste modus distinguendi est calumniabilis non modicum. Est adhuc tertius modus dis- Opinio 3.
tinguendi, quod hoc pronomen, *ille*, potest demonstrare personam Verbi, vel singulare hominis. Et si demonstret singulare hominis, sic oportet concedere hanc : « Iste homo incœpit esse, » et hanc : « Iste homo est ab æterno, » sicut conceditur, quod iste homo est mortuus, et immortalis ; sed unum dicitur per communicationem idiomatum, alterum vero per proprietatem naturæ. Si enim, cum Christus nascitur, aliquis homo mutatur de non esse in esse, necesse est quod aliquis homo incipiat esse : sed non est verum pro alio homine, quam pro isto homine. Ille ergo homo incipit esse per proprietatem naturæ : sed tamen ab æterno dicitur esse, quia est Deus, qui est ab æterno. Si ergo iste homo demonstret singulare hominis, absque dubio vera est prædicta

locutio. Si autem demonstraret personam Verbi, falsa est; falsa, inquam, quantum ad proprietatem naturæ, quia persona Verbi de sui natura est æterna. Quantum etiam ad communicationem idiomatum non admittitur, quia tale idioma non communicatur, propter hoc quod claudit repugnantiam intellectuum. Et hic modus distinguendi rationabilis est, et minus calumniabilis quam prædicti, et plus facit ad propositum, et magis consonat verbis Magistri, qui dat sensum prædictæ distinctionis, quamvis verba non ponat, ne desereret modum theologicum. Moderniores vero oporteret magis explicare propter importunitatem quærentium. Determinat enim Magister quod iste homo incœpit esse secundum quod homo; non autem secundum quod Verbum. Quid autem est aliud dicere, nisi quod per illud pronomen potest demonstrari singulare hominis, vel persona Filii Dei? Secundum hanc ergo distinctionem non omnino concedenda est prædicta locutio, nec omnino neganda. Concedi enim potest secundum unum sensum, et negari secundum alium. Et ideo rationes, quæ probant prædictam locutionem in aliquo sensu esse veram, et aliæ quæ probant in aliquo sensu esse falsam, pertransiri possunt, quia per istam distinctionem solvuntur : secundum enim diversa membra utraque verum concludunt, sicut sunt duæ primæ rationes ad primam partem, et primæ duæ ad partem secundam. Ad illas vero quæ ostendunt locutionem esse veram simpliciter, vel falsam simpliciter, respondendum est.

1. Ad illud quod objicitur, quod ante mundi constitutionem hæc est vera : « Nullus homo est, » dicendum quod vera est; sed tamen non oportet quod ista nunc sit vera : « Nullus homo fuit. » Et ratio hujus est propter variationem suppositionis termini. Nam, sicut tactum est, iste terminus, *homo*, in Christo habet modum supponendi termini accidentalis : sed illud argumentum non valet : « Hæc fuit falsa : *Album disgregat* : ergo hæc est falsa : *Album disgregavit* : » variatur enim modus supponendi ipsius termini. In prima enim habebat unicam suppositionem, in secunda duplicem. Unde quamvis ista sit falsa : « Iste homo est ante mundi constitutionem; » hæc tamen est vera : « Iste homo fuit ante mundi constitutionem : » quia sensus potest esse talis : « Iste, qui nunc est homo, ante mundi constitutionem fuit : » et ideo non valet ratio illa.

2. Ad illud quod objicitur, quod implicatio sequitur ad propositionem in qua implicatur, dicendum quod verum est secundum eam differentiam temporis, secundum quam implicatur. Unde bene sequitur : « Si homo albus currit, homo est albus. » Sed hæc, cum implicatio est respectu verbi de præterito, tunc habet duplicem suppositionem, quia supponit pro præsentibus et pro præteritis. Et ideo non sequitur : « Iste homo ab æterno fuit : ergo ab æterno fuit homo; » sicut non sequitur : « Hoc album fuit, ergo hoc fuit album, » quia regula est quod terminus apponens verbo restringitur secundum consignificatum verbi, cujuscumque temporis verbo apponat : non autem sic est de termino ex parte subjecti. Et præterea ratio illa peccat ex mutatione suppositionis. Ad duas autem rationes in oppositum non oportet respondere, quia procedunt secundum alium sensum, scilicet prout *ille* demonstrat personam. Præterea non concludunt quod prædicta locutio sit falsa : quia possunt hæc simul stare, quod semper fuerit, et quod incœperit esse, secundum diversas naturas.

3. Ad illud quod objicitur tertio, quod pronomen demonstrat personam, dicendum quod persona accipitur large pro omni quod reddit determinatum suppositum verbo; potest enim dici : « Hæc albedo; » et sic potest bene demonstrare singulare suppositum hominis, id est, atomum naturæ humanæ, quod assumptum est a Verbo, vel ipsam hypostasim, facta demonstratione non ad sensum, sed ad intellectum. Et si objiciatur,

quod in utroque sensu est falsa, quia hæc in utroque sensu est vera : « Ille homo semper fuit, » dicendum quod in talibus plus tollit negatio, quam ponat affirmatio opposita. Hæc enim simul stant, scilicet primum esse mortalem, et immortalem. Sed illæ duæ locutiones non simul stant : « Christus est mortalis; Christus non est mortalis; » quia negatio magis negat et removet significationem ejus quod est mortale, quam immortale sibi oppositum. Per hunc etiam modum intelligendum, quod amplius negatur in hac : « Iste homo non fuit, » quam in hac : « Iste homo incœpit esse, » quæ est affirmativa, licet claudat negationem; hæ enim simul possunt esse veræ : « Iste homo est æternus, et iste homo incœpit esse : » sed istæ duæ nunquam : « Iste homo est æternus; iste homo non est æternus, » ea ratione qua dictum est; et ideo non potest concludi, quod locutio prædicta sit falsa simpliciter.

4. Ad illud quod objicitur, quod *homo* in Christo habet modum supponendi termini accidentalis, dicendum quod hoc potest concedi in comparatione ad personam Christi, quæ est suppositum humanitatis in infinitum præcedens formam humanitatis. Sed in comparatione ad singulare hominis, veritatem non habet. Unde quando iste homo demonstrat singulare hominis, necessario ad idem tempus refertur suppositum importatum per pronomen, et forma importata per nomen. Et ideo hæc est falsa : « Ille homo fuit ab æterno, » nisi intelligatur per idiomatum communicationem. Nam per proprietatem naturæ verum est dicere, quod ille homo exivit de non esse in esse per generationem. Et sic patet responsio ad totum. Hujus ergo responsionis tota summa in his tribus consistit, ut intelligatur qualiter pronomen demonstrare potest dupliciter, scilicet vel personam Verbi, vel singulare hominis. Intelligatur nihilominus quomodo differentem supponendi modum habet terminus accidentalis, et substantialis, respectu verbi de præterito, quamvis ex parte prædicati non sit differentia. Intelligatur etiam quod possibile est duo opposita affirmari de eodem in Christo, ita quod unum dicatur per unionem, alterum per proprietatem naturæ, sive de Deo, sive de homine : neutrum tamen istorum vere potest negari; plus enim tollit negatio, quam ponat affirmatio, sicut dicitur alibi, et faciliter potest ostendi.

QUÆSTIO III.

An hæc sit concedenda : « Homo incœpit esse Deus[1]. »

Utrum hæc sit concedenda : « Homo incœpit esse Deus; » et quod sic, videtur. Ista est vera : « Deus incepit esse homo; » ergo a simplici conversa; « Homo incœpit esse Deus. » Fundam.

Item hæc est vera : « Deus incœpit esse homo propter unionem : » sed unio est et reciproca et mutua, quia sicut homo unitur Deo, et Deus homini : ergo si unio reciprocatur, et incœptio, quæ super unionem fundatur : ergo sicut hæc est vera : « Deus incœpit esse homo, » ita et hæc : « Homo incœpit esse Deus. »

Item simus in instanti, in quo Filius Dei incarnatus est, hæc est vera : « Homo est Deus : » et ante hoc, homo non fuit Deus; ergo homo incœpit esse Deus. Præmissæ sunt veræ : ergo conclusio, quoniam præmissæ exponunt conclusionem.

Item antequam homo esset, nec homo erat homo, nec aliud : sed homo incœpit esse homo; et homo non potuit ante esse Deus, quam esset homo : ergo si homo incœpit esse homo, homo incœpit esse Deus.

Sed contra : 1. Hæc est vera : « Iste homo fuit ab æterno Deus, » et ad istum hominem sequitur homo : ergo homo fuit Deus ab æterno : ergo hæc est falsa : « Homo incœpit esse Deus. »

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XVI, art. 10; et III *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 2, q. I; Scotus, III *Sent.*, dist. XI, q. II; Richard., III *Sent.*, dist. XI, art. 3, q. II; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 4; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XI, q. V.

2. Item si homo incœpit esse Deus, ergo iste, aut ille : et sic de aliis : sed non est dare nisi de isto, et iste homo semper fuit Deus : ergo non cœpit esse Deus : ergo hæc est falsa : « Homo incœpit esse Deus. »

3. Item communicatio est in idiomatibus : ergo si homo incœpit esse Deus, videtur quod hæc sit concedenda : « Dei filius incœpit esse Deus : » sed hæc falsa simpliciter : ergo et prima.

4. Item esto quod Filius Dei deponeret hominem, quem assumpsit, per impossibile, tunc quæro de hac : « Iste homo desinit esse Deus : » hæc est falsa : ergo pari ratione et hæc est falsa : « Homo incœpit esse Deus, cum assumpsit. » Probatio minoris : nunc est unio : ergo communicatio est in idiomatibus : ergo si Filius Dei semper erit filius Dei, et homo semper erit Deus, sequitur necessario quod hæc sit vera : « Iste homo erit semper Deus : » et hæc similiter : « Filius Dei semper erit homo : » ergo et hæc est falsa : « Homo desinit esse Deus : » et hæc : « Deus desinit esse homo. » Pari ratione et hæ sunt falsæ : « Iste homo incœpit esse Deus; » et : « Deus incœpit esse homo. »

CONCLUSIO.

Homo incœpit esse Deus, *et* Deus incœpit esse homo, *sunt locutiones veræ, si bene intelligantur, et possunt admitti.*

Opin. 1. Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio hæc conceditur : « Deus incœpit esse homo; » sed de hac : « Homo incœpit esse Deus, » dubium est, utrum simpliciter sit concedenda. Quidam enim voluerunt eam distinguere, ex eo quod hoc verbum, *incœpit,* potest attribui huic termino, *homo,* ratione suppositi, vel ratione formæ. Si attribuatur ratione formæ, tunc iste terminus, *homo*, habet suppositionem simplicem : et tunc est sensus, quod *Deus* incœpit prædicari de *homine;* quia modo prædicatur, et prius non prædicabatur, et sic locutio habet veritatem. Si vero respiciat ipsam ratione suppositi, sic dixerunt quod hæc est falsa locutio, quia supposito semper convenit esse Deum. Hujus autem simile assignant, sicut si dicatur : « Album incœpit esse scutum, » eo quod scutum primum fuit, et post dealbetur. Si enim incœptio attribuatur huic termino *album* ratione formæ, vera est locutio ; si ratione suppositi, falsa est, quia quod est album, prius fuit scutum. Si autem quæratur ratio hujus multiplicitatis, dicunt eam ex hoc provenire, quia verbum *incipiendi* claudit in se negationem, et illa potest intelligi præcedere terminum : et sic facit ipsum habere simplicem suppositionem : vel sequi, et sic respicit ipsum gratia suppositi. Unde quamvis respectu aliquorum actuum, vel verborum, terminus subjectus determinate habeat suppositionem simplicem, aut personalem: tamen respectu hujus verbi, *incœpit*, utroque modo potest supponere : et hoc non ponit multiplicitatem in supponente, sed in tota locutione ex varia negationis comparatione. Hæc autem distinctio satis est rationabilis, si sane intelligatur simplex suppositio, ut dicatur terminus habere simplicem suppositionem, sub quo non licet descendere, sicut cum dicitur : « Solus homo currit, » vel simplicem suppositionem habere, quando prædicatum, vel aliquid in prædicato respicit ipsum gratia formæ. Licet autem non sit prædicta dis- Improb. tinctio reprobanda, attamen non dissolvit plene ambiguitatem locutionis propositæ : quoniam si respicit ipsum ratione suppositi, adhuc habet locutio veritatem. Si enim hæc est vera : « Iste homo incœpit esse, » in aliquo sensu, ut prius probatum est, absque dubio verum est, quod incœpit esse Deus. Et propter hoc intelligendum quod ad- Opin. 2. huc prædicta locutio habet veritatem, secundum quod verbum *incipiendi* respicit tantum subjectum gratia suppositi. Unde attendendum quod ille terminus, *homo*, respectu Christi partim habet naturam termini accidentalis, partim naturam termini substantialis : naturam, inquam, termini

accidentalis respectu personæ, quæ præexistit; naturam termini substantialis respectu singularis hominis, quod simul cum ipso incœpit, per quod ille terminus, *homo,* habet supponere pro singulari hominis per se ; pro persona Verbi, non nisi gratia unionis. Et quoniam pro supposito singularis hominis, quod quidem est Jesus, habet veritatem locutio, quamvis non habeat pro supposito quod est persona Christi, hinc est quod prædicta locutio recipi potest tanquam simpliciter vera, et concedendæ sunt rationes ad hoc.

1. Ad illud quod objicitur, quod hæc est vera : « Iste homo ab æterno fuit Deus, » dicendum quod si *iste* demonstret personam, vera est, et in illo sensu falsa est : « Istæ homo incœpit esse Deus. » Si vero suppositum hominis respiciat, adhuc potest esse vera per unionem, sive idiomatum communicationem ; sed tamen ex hoc non sequitur quod ista sit falsa : « Iste homo incœpit esse Deus, » per proprietatem suæ naturæ. Convenit enim, sicut prius dictum fuit, hunc hominem dicere mortalem et immortalem sine contradictione.

2. Et per hoc patet sequens objectum ; quia si homo incœpit esse Deus, aut iste, aut ille. Dici potest quod iste : sed *iste* ibi non demonstrat personam, sed singulare hominis, sicut prius dictum fuit. Unde non est simile si dicatur : « Album incipit esse scutum, » quia album non habet nisi naturam termini accidentalis, nec habet suppositum, pro quo posset reddere locutionem veram, nisi ipsum scutum ; non sic autem est in homine respectu Christi.

3. Ad illud quod objicitur de communicatione idiomatum, dicendum quod in idiomatum communicatione hæc regula est attendenda, quia omnia communicantur, his duntaxat exceptis, quæ exprimunt ipsam unionem, vel quæ claudunt intellectuum repugnantiam, ratione cujus errori appropinquant. Ratio autem hujus est, quia communicatio idiomatum fundatur super ipsam unionem, et ordinatur ad fidei catholicam expressionem, et ideo non communicantur illa, quæ important unionem. Unde, quamvis hæc sit vera : « Filius Dei est incarnatus, » hæc tamen est falsa : « Homo est incarnatus. » Similiter intelligendum est de his, quæ repugnantiam intellectuum important, sicut sunt *esse creaturam,* et *esse prædestinatum,* et similia. Et quoniam cum dicitur : « Homo incœpit esse Deus, » importatur unio ; ideo talis idiomatis non est communicatio.

4. Ad illud quod quæritur, si per impossibile dimitteretur homo a Deo, utrum hæc esset vera : « Homo desinit esse Deus, » dicendum quod sic : nec valet : « Homo semper erit Deus : ergo non desinit esse Deus. » Sicut enim prius tactum fuit, istæ duæ simul sunt veræ : « Homo desinit esse Deus, » et : « Homo semper erit Deus, » quia per idiomatum communicationem hæc est vera : « Homo semper erit Deus : » et tamdiu erit vera, quamdiu durabit unio. Si vero cras solvatur unio, tunc nec per idiomatum communicationem, nec alio modo est verum dicere, quod homo sit Deus. Et si tu objicias, quod *desinere* implicat non esse ; et istæ non possunt concedi simul de Christo : « Erit, » et : « Non erit : » dicendum quod, sicut dictum fuit, plus negat negatio explicita, quam implicita. Propter hoc ista conceditur tanquam vera : « Iste homo est immortalis, » demonstrato Christo in statu passibilitatis ; quamvis non concedatur : « Iste homo non est mortalis. » Et sic patent ea, quæ in hac parte quæruntur, et qualiter idiomata communicantur.

DISTINCTIO XII

AN DEUS ALIUM HOMINEM ASSUMERE POTUERIT, VEL ALIUNDE QUAM DE GENERE ADÆ, VEL SEXUM MULIEBREM; ET SI HOMO ILLE PECCARE POTUERIT.

Solet etiam quæri, utrum alium hominem, vel aliunde, quam de genere illius Adam Deus assumere potuerit. Ad quod sane dici potest, ipsum aliam animam et aliam carnem potuisse assumere, quia gratia tantum assumpta est anima illa et caro a Verbo Dei. Ut enim ait Augustinus [1] : « In rebus per tempus ortis illa summa gratia est, quod homo in unitate personæ conjunctus est Deo. » Potuit ergo Deus aliam animam et aliam carnem assumere; et carnem utique aliunde quam de genere Adam. Unde Augustinus, *de Trinitate* [2] : « Potuit itaque Deus hominem aliunde suscipere in quo esset mediator Dei et hominum, non de genere illius Adam, qui peccato suo obligavit genus humanum, sicut ipsum, quem primo creavit, non de genere alicujus creavit. Poterat ergo vel sic, vel alio quo vellet modo creare unum alium, de quo vinceretur victor prioris. Sed melius judicavit et de ipso quod victum fuerat genere assumere hominem, per quem hominis vinceret inimicum. Et tamen ex Virgine, cujus conceptum spiritus, non caro; fides, non libido prævenit; nec interfuit carnis concupiscentia, qua cæteri concipiuntur, qui originale trahunt peccatum; sed credendo, non concumbendo facta est fœcundata virginitas. » Ex his aperte ostenditur et alium et aliunde hominem Deum assumere potuisse.

Quomodo Verbi seu Christi incarnatio conducetur ad nostram redemptionem quantum ad genus naturæ assumptæ utrum scilicet fuerit de genere Adæ.

Ideo non immerito quæritur : Utrum homo ille potuerit peccare, vel non esse Deus. Si enim potuit peccare, et potuit dammari : si potuit dammari, potuit non esse Deus: ergo si potuit peccare, potuit non esse Deus, quia [3] esse Deum, et posse velle iniquitatem, simul esse nequeunt. Hic distinctione opus est, utrum de persona, an de natura agatur: si enim de persona agitur, manifestum est quia peccare non potuit, nec Deus non esse potuit; si vero de natura, discutiendum est, utrum agat de ea ut Verbo unita, au de ea tamquam non unita Verbo, et tamen enti, id est, an de ea secundum quod fuit unita Verbo, an de ea secundum quod esse potuit, et non unita Verbo. Non est enim ambiguum animam illam existentem unitam Verbo peccare non posse ; et est sine ambiguitate verum, eamdem, si esset non unita Verbo, posse peccare.

An homo ille potuerit peccare, vel non esse Deus.

Quidam tamen probare conantur etiam eam unitam Verbo posse peccare, quia liberum arbitrium habet, et ita potest flecti in utramque partem. Quod frivolum est, cum et angeli liberum arbitrium habeant, et tamen gratia a Deo sunt confirmati [4] ut peccare nequeant. Quanto magis ergo ille homo, cui *Spiritus est datus sine mensura* [5] ? Inducunt quoque auctoritatem ad probandum idem ; scriptum est enim in libro *Sapientiæ* [6] : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus ; facere malum, et non fecit.* Sed hoc accipiendum est secundum membra, vel partim de capite, partim de membris :

Quorumdam oppositio, quod potuerit, etiam unita, peccare.

[1] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. XIX, n. 24. — [2] *Ibid.*, c. XVIII, n. 23. — [3] *Ps.* v, 5. — [4] De hoc in lib. II, dist. II. — [5] *Joan.*, III, 34. — [6] *Eccli.*, XXXI, 10.

de capite, *non est transgressus*, et *non fecit malum ;* de membris, *potuit transgredi*, et *facere malum.*

An Deus potuerit assumere hominem in sexu.

Solet etiam quæri, quamvis curiose, a nonnullis, si Deus humanam naturam potuit assumere secundum muliebrem sexum. Quidam arbitrantur eum potuisse assumere hominem in femineo sexu, ut assumpsit in virili; sed opportunius atque convenientius factum est, ut de femina nasceretur, et virum assumeret, ut ita utriusque sexus liberatio ostenderetur. Unde Augustinus, in libro *LXXXIII Quæstionum* [1] *:* « Hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, consequens erat et feminei sexus liberatio. Hinc apparet (*a*), quia ille vir de femina natus est. [2] Sapientia ergo Dei, quæ (*b*) dicitur unigenitus Filius, homine suscepto, in utero et de utero Virginis (*c*), liberationem hominis indicavit. »

EXPOSITIO TEXTUS.

Solet etiam quæri utrum alium hominem, etc.

In præcedentibus determinavit Magister de incarnatione Verbi in se; in hac parte determinat de ipsa incarnatione prout ordinatur ad nostram redemptionem : et durat hæc pars a principio hujus distinctionis XII, usque ad dist. XXIII, et continet undecim distinctiones, sicut et pars præcedens. Dividitur autem hæc pars in duas, in quarum prima agit de his, secundum quæ Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem; in secunda vero agit de ipsa redemptione, quæ facta est per passionem, infra [3] : *Nunc ergo quæramus quomodo per mortem ipsius*, etc. Et quoniam ordinatio incarnationis ad nostram redemptionem in quatuor consistit, scilicet in conformitate naturæ, in plenitudine gratiæ et sapientiæ, in defectu passibilitatis, et in usu virturis; ideo pars ista habet quatuor partes, in quarum prima determinat Magister de genere naturæ assumptæ, utrum fuerit de genere Adæ; in secunda vero agit de plenitudine gratiæ et sapientiæ, infra [4] : *Præterea sciendum est, Christum secundum hominem,* etc.; in tertia vero agit de defectu passionis, infra [5] : *Illud quoque prætermittendum non est,* etc.; in quarta vero agit de usu virtutis, infra [6] : *Post prædicta considerari oportet utrum Christus*, etc. Prima pars continet præsentem distinctionem, et dividitur in tres partes, in quarum prima Magister determinat de conditione naturæ assumptæ quantum ad genus; in secunda, de conditione naturæ assumptæ quantum ad liberum arbitrium, ibi : *Ideo non immerito quæritur utrum homo ille*, etc.; in tertia vero agit de conditione naturæ assumptæ quantum ad sexum, ibi : *Solet etiam quæri*, *quamvis curiose*, etc. Prima pars habet duas : in prima movet quæstionem, et determinat; in secunda vero auctoritate confirmat, ibi : *Ut enim ait Augustinus*, etc. Similiter secunda pars habet duas : in prima determinat veritatem; in secunda dissolvit sophisticas rationes, ibi : *Quidam tamen probare conantur,* etc. Similiter tertia pars habet duas : in prima quærit quæstionem, et determinat; in secunda confirmat, et hoc ibi : *Unde Augustinus, libro LXXXIII Qu.,* etc.

Divisio.

DUB. I.

Hic distinctione opus est.

Videtur quod distinctio illa nulla sit, quia ex quo natura illa fuit unita, peccare non potuit : ergo non videtur quod aliquo modo peccare potuerit. Item anima illa beata est,

(*a*) *Edit. Gaume,* Liberatio hinc appareret.— (*b*) qui. — (*c*) Hæ voces, *in utero* et *de utero Virginis*, non leguntur in operibus ipsius Augustini.

[1] Aug., *de div. LXXXIII Quæst.*, q. XI.— [2] *Ibid.*, paulo superius. — [3] Dist. XIX. — [4] Dist. XIII. — [5] Dist. XV.— [6] Dist. XVII.

et non potest non esse beata : si beata anima simpliciter et absolute non potest peccare, videtur similiter quod nec anima Christi : ergo nulla videtur esse opus distinctione.

Resp. Dicendum quod secundum intellectum quæstionis, quem attendit quæstionem proponens, nullam oportet facere distinctionem, propter hoc quod quæstio est de anima Christi unita, utrum habuerit vertibilitatem arbitrii : verumtamen Magister ex abundanti distinguit, ad removendum importunitatem sophistice opponentium, et satis rationabiliter quæritur utrum ille homo peccare potuerit : quia cum verbum *possendi* sit præteriti temporis, indeterminate potest extendere se ad omne præteritum, ergo ad tempus ante unionem, vel ad tempus post unionem. Si ad tempus ante unionem, cum ante unionem possibile fuerit illum hominem creari, et tamen Verbo non uniri, possibile fuit quod habuerit liberi arbitrii vertibilitatem, et ita quod peccare potuerit. Si autem pro tempore post unionem, peccare non potuit, quia non potuit non esse beatus, aut non esse Deus, quorum neutrum patitur in Christo aliquod esse peccatum. Et sic patet totum.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, secundum tria quæ Magister determinat, incidit hic quæstio circa tria. Primo quæritur de congruitate naturæ assumptæ quantum ad genus ; secundo quæritur quantum ad liberi arbitrii usum ; tertio vero quæritur de ipsa natura assumpta quantum ad congruentiam sexus. Circa primum quæruntur duo : primo quæritur utrum debuerit assumere hominem, qui esset de genere Adam ; secundo vero, utrum congruum fuisset assumere ipsum Adam.

QUÆSTIO I.

An congruum fuerit Dei Filium assumere humanam naturam de massa perditionis [1].

Utrum decuerit Filium Dei assumere humanam naturam de massa perditionis, sive de genere Adam ; et quod non, videtur. Alterius qualitatis et naturæ debet esse morbus, et medicina : ergo si Christus ratione naturæ assumptæ fuit humani generis medicina, videtur ergo quod ejus caro non debuerit formari de massa corrupta. Ad opp.

2. Item nobiliori formæ nobilis debet aptari materia : ergo si anima Christi fuit purissima et immunis ab omni peccato, videtur quod caro Christi debuerit esse ab omni corruptione aliena : non ergo de massa corrupta, ac per hoc nec de genere Adam.

3. Item improperium parentum redundat in prolem, secundum quod dicit Sapiens [2] : sed Christus debuit esse omnino immunis ab omni peccati improperio : ergo non debuit esse de genere hominis primi.

4. Item debitum parentum imputatur proli : sed Mediator debuit esse absque omni debito, ut ejus solutio omnino acceptaretur a Deo, sicut [3] dicit Anselmus : ergo non debuit esse de genere Adæ.

Sed contra [4] : *Qui sanctificat, et qui sanctificantur, ex uno omnes :* sed Christus est qui sanctificat ; qui vero sanctificantur sunt filii Adam : videtur ergo quod, sicut alii sunt de genere Adæ, ita etiam Christus fuerit, et debuerit esse. Fundam.

Item pro culpa hominis non decet nisi hominem satisfacere : ergo pro culpa omnium filiorum Adæ, et ipsius Adæ, nullus debet satisfacere, nisi qui sit filius Adam : sed Christus satisfecit pro culpa nostra : ergo debuit esse de nostro genere, et de nostra massa.

Item, si homo stetisset, nulli alii generi creaturæ esset obnoxius, tanquam per ipsum haberet stare : ergo si homo per Christum revocatur in pristinam dignitatem, vi-

[1] *Cf.* Richardus, III *Sent.*, dist. XII, q. I ; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XII, q. I ; Guil. Voril., III *Sent.*, dist. XII, q. I ; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XII, q. I, dub. II. — [2] *Eccli.*, III, 12, sic habet : *Dedecus filii pater sine honore.* — [3] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. II, c. XXIII. — [4] *Hebr.*, II, 11.

detur quod nulli alii generi creaturæ debuit esse obnoxius, tanquam per illud surgeret: sed surrexit per Christum : ergo videtur quod Christus secundum carnem debuit esse de genere carnis vitiatæ.

Item tanto congruentior est mediator, quanto proximior utriusque generi : si ergo congruentissimus mediator fuit Christus inter homines peccatores et Deum, ergo debuit esse de genere hominum peccatorum.

CONCLUSIO.

Congruum fuit Filium Dei assumere carnem de massa perditionis, et adeo congruum, quod nullus alius modus fuit ad nostram reparationem congruentior.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio Dei Filius potuisset carnem assumere aliunde, quam de massa corrupta, sive aliunde quam ex his, qui processerunt de genere Adam. Magis tamen congruebat quod de genere Adæ carnem assumeret. Et licet multæ sint congruentiæ, quæ nos latent juxta multiformitatem sapientiæ Dei, tamen, secundum verba et dicta sanctorum, quatuor possunt rationes congruentiæ assignari. 1. Congentia. Prima est propter conservandam rectitudinem justitiæ, ut videlicet ejusdem generis esset satisfactor, et prævaricator : nam si alterius generis esset, non attribueretur eidem generi satisfactio, cui et offensio; ac per hoc non recte servaretur justitiæ rectitudo, quæ ab illo genere requirit emendam, in quo reperit præcedentem offensam. 2. Congruentia. Secunda est propter manifestandam dulcedinem misericordiæ, ut videlicet ipse Dominus, qui ab homine contemptus fuerat tanquam ab adversario et inimico, ipse idem generi humano uniretur in Christo in unitatem personæ : in quo manifestatur mira Dei condescensio, in hoc quod ipse genus humanum sibi inimicum conjungere voluit in indissolubile vinculum, juxta illud quod dicitur [1] : *Commendat autem charitatem suam,* etc. Tertia autem ratio est ad declarandam ordinationem divinæ sapientiæ, quæ quidem ordinatio nullo potest infringi vitio : 3. Congruentia. decreverat enim Deus et ordinaverat, ut genus humanum totum multiplicaretur et disseminaretur ex uno, propter repræsentationem illius universalis principii, quod Deus est; nec hoc per peccatum infringi debuit : et ideo Christus, mediator Dei et hominum, homo verus, non aliunde, sed de massa totius generis humani debuit formari. Quarta vero ratio est ad conservandam dignitatem 4. Congruentia. et altitudinem humanæ naturæ, quam Deus in tanta dignitate constituerat, ut nulli alii generi creaturæ, sed soli Deo esset obnoxia. Si ergo non modicum est obnoxia Redemptori, decens est ut Redemptor aut solum esset Deus, aut si haberet in se genus naturæ, hoc esset de genere illius massæ, quæ ortum habet a lumbis Adæ. Propter has ergo rationes congruentiæ, quæ apparent manifeste, et a verbis sanctorum habent firmitatem, concedendum est quod non solum fuit congruum, quod Christus assumeret carnem de nostro genere ad reparationem humanæ naturæ; verum etiam hoc magis fuit congruum, quam quod alio modo faceret, licet alio modo facere potuisset. Unde rationes hoc probantes sunt concedendæ.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod alterius naturæ debet esse morbus, quam medicina; dicendum quod verum est pro eo tempore, in quo res potest dici medicina alterius generis, non quantum ad naturam, sed quantum ad vim curativam : et sic fuit in Christo, quia ipse non erat infectus corruptione concupiscentiæ, sed habebat in se plenitudinem gratiæ. Unde et Apostolus dicit, quod [2] *primus homo fuit de terra terrenus, secundus de cœlo cœlestis,* non propter diversitatem naturæ, vel materiæ, sed propter differentiam quantum ad qualitatem virtutis et vitii, gratiæ et culpæ. Quod si velis instare quod morbus et medicina sunt diversarum naturarum simpliciter, dicendum quod hoc habet locum in medicina, cujus

[1] *Rom.*, v, 8.— [2] I *Cor.*, xv, 47.

operatio est per vim naturæ, non per actum voluntatis deliberativæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod nobilis materia debet respondere nobili formæ, dicendum quod verum est de materia disposita dispositione ultima, quæ est necessitans; sed de materia remota non oportet, quoniam omnis nobilitas consurgit ex forma ipsi naturæ superaddita : et quoniam massa humani generis non est proxima materia respectu animæ Christi, ideo non sequitur quod corpus Christi non fuerit de illa massa, sed caro organizata, et perfecta completione aptata fuit illius materia : et de hac bene licet inferre quod valde nobilis fuit, cum ad nobilissimam animam aptata esset, unde optime fuit complexionata, ab omni corruptione et fœditate concupiscentiæ aliena. Ex hoc tamen non licet inferre, quod non fuerit sumpta de illa corruptionis massa : ita enim pura fuit illa caro per virtutem spiritus agentem, sicut si de cœlesti substantia sumpta fuisset.

3. Ad illud quod objicitur, quod improperium parentum redundat in filium, dicendum quod verum est, cum filius est imitator scelerum patris; cum autem ei contrarius et oppositus est quantum ad mores, non debet in eum juste quantum ad pœnam redundare, nisi ipse filius mera sua benignitate improperium patris portare velit et sustinere : et sic in proposito intelligendum est fuisse. Unde Christus non ex merito vel necessitate sustinuit improperium Adæ, sed ex mera sua benignitate : ut dum ipse sustineret pro alio quod ex se non meruit, alius liberaretur ab improperio, quod ex sua culpa promeruit.

4. Ad illud quod objicitur, quod debitum parentum imputatur proli, dicendum quod hoc verum est cum proles succedit parentibus in hæreditate : et quoniam Christus a parentibus concupiscentiam non hæreditavit, per quam homo obligatus est pœnæ, hinc est quod nullius pœnæ fuit debitor, sed liberalis et voluntarius persolutor.

QUÆSTIO II.

An fuisset et congruum assumere Adam [1].

Utrum congruum fuisset ipsum Adam assumi. Quod sic, videtur : quia Christus debuit esse de genere Adæ, ut satisfaceret pro peccato totius generis, quod processit de lumbis Adæ : ergo pari ratione debuit Dei Filius ipsum Adam assumere, ut pro peccato ipsius Adæ congruentissime satisfaceret. Ad opp.

2. Item nullum magis decet sustinere pœnam pro culpa, quam eum qui culpam commisit : si ergo homo assumptus puniri debuit pro peccato Adæ, sicut et factum est, videtur quod nullum alium hominem adeo decuit assumi, sicut primum hominem.

3. Item efficacius curat morbum, qui curat ipsum in sua radice, quam qui curat in ramo : sed morbus corruptionis humani generis ortum habet in Adam, et curatus fuit in Christo : ergo perfectius curatus fuisset, si Filius Dei assumpsisset primum hominem, quam assumendo aliquem de ejus genere : sed decet summum medicum facere omne quod attestatur perfectioni medicinæ : ergo, etc.

4. Item ad hoc quod anima curetur per adventum Spiritus sancti, necesse est quod Spiritus sanctus in eamdem animam descendat, in qua prius habitavit culpa : ergo pari ratione si per adventum Filii Dei debuit peccatum primi parentis curari, videtur quod ipsum debuerit assumere magis quam alium. Quod si dicas quod non decuit propter culpam præambulam; sed contra : Spiritus sanctus sicut purificat animam, quod nulla est indecentia, ut habitet in anima in qua prius fuit culpa; sic etiam purificavit carnem Verbi, ut in nullo derogaretur Christo, qui fuit de nostra massa : ergo videtur quod sic anima Adæ potuit purificari, et caro,

[1] Cf. Alex. Alensis, p. III, q. III, memb. 9; S. Th., p. III, q. XXXI, art. 1; Richardus, III *Sent.*, dist. XII, q. II; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XII, q. I; Gugliel. Voril., III *Sent.*, dist. XII, q. I; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XII, q. I, dub. 3.

quod in ipsius assumptione in nullo derogaretur excellentiæ ipsius Filii Dei.

Fundam. Sed contra : Non decuit Deum facere ut aliquis de malitia sua reportaret commodum : sed si Adam propter reparationem faciendam de culpa commissa assumeretur a Verbo, reportaret ineffabile commodum : ergo hoc esset contra divinam justitiam : sed hoc non decet Deum : ergo, etc.

Item talis debuit satisfacere, qui nullius esset debitor pœnæ, sicut dicit Anselmus [1], quia satisfactio est cum fit opus alias indebitum, sicut dicitur in libro *de regulis fidei* : sed Adam fuit pœnæ debitor propter culpam quam commisit : ergo nullatenus decuit ipsum ad satisfaciendum assumi.

Item, quidquid sit de aliis, tamen esse vel dici peccatorem vere nullo modo decet Deum : sed illa unio facit idiomatum communicationem : ergo si Adam assumptus fuisset a Dei Filio, Filius Dei esset et diceretur vere peccator : si ergo hoc nullo modo decet, videtur, etc.

Item, si Deus Adam assumpsisset, cum Deus decrevisset genus humanum ex Adam propagare juncta sibi Eva, ergo aut decretum suum, sive dispositio, non mansisset, aut Christus ex commixtione cum femina generasset : sed utrumque est omnino indecens : ergo omnino indecens fuit Dei Filium assumere hominem primum.

CONCLUSIO.

Non fuit congruum Creatori, neque primo homini, nec humano generi expediebat Filium Dei assumere primum hominem Adam.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio non sic decuit Dei Filium assumere ipsum Adam, sicut aliquam aliam substantiam ejusdem generis, sicut patet ex ipso opere divino. Et ratio hujus est, quia non conveniebat omnium Creatori, nec conveniebat primo homini, nec expediebat humano generi. Creatori enim non competebat ut persona Dei hominem assumeret peccatorem, cum ipse in forma assumpta deberet peccatores cæteros judicare, et ita nullatenus de peccato argui posse, sive secundum naturam assumentem, sive secundum naturam assumptam, secundum quarum utramque competebat ei potestas judiciaria. Primo homini non conveniebat, ut ille qui tantum se dejecerat per culpam, tantum exaltaretur, ut Deus esset. Sufficiebat namque sibi et excedebat, ut saltem ei Deus reconciliaretur, non quod ille Deus efficeretur. Etiam generi humano non expediebat : quia cum ille homo esset pœnæ debitor, utpote ille qui reus erat omnium animarum nostrarum, non esset ejus passio adeo Deo grata, sicut si omnino esset innocens ; et vix etiam sufficeret ad satisfaciendum pro se, nec tunc posset aliis satisfactionem suam communicare. Concedendæ ergo sunt rationes probantes quod non decuit Filium assumere primum hominem.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod de genere humano debuit satisfacere, dicendum quod non est simile ; quia potuit aliquis esse de genere hominum, qui communicaret cum hominibus in natura, et non communicaret in culpa : non sic autem de Adam, quia ex quo peccavit, necessarium fuit ipsum peccasse ; et si Filius Dei ipsum assumpsisset, eum, qui pœnæ debitor erat, assumpsisset : ideo non est simile.

2. Ad illud quod objicitur, quod nullum magis decet puniri, quam eum qui peccavit, dicendum quod verum est de pœna divinæ ultionis ; sed non est verum de pœna divinæ placationis. Magis enim Deus placari potuit per pœnam innocentis, quam per pœnam rei et injusti ; et taliter punitus est Christus pro peccatis nostris. Nullius enim alterius pœna poterat esse sufficiens meritum satisfactionis, quamvis esset æquum instrumentum divinæ ultionis.

3. Ad illud quod objicitur, quod de curatione morbi in radice, etc., dicendum quod

[1] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. II, c. VIII.

verum est quod perfectior est curatio, ubi radix ita potest purificari, sicut ramus; sic autem non est in proposito : nam etsi Adam adeo purificari posset, ut nullam culpam haberet actu, nunquam tamen sic purificari potuit, ut nullam culpam habuisset. Et hoc quidem decebat habere Dei et hominum Mediatorem, ut sua oblatione sufficienter placaret severitatem divinæ justiciæ. Aliæ etiam rationes sunt, quare morbus in sua origine curari non debuit; sed illæ assignatæ sunt in secundo libro, in tractatu *de Peccato originali*, et aliquæ in quarto *de Sacramento baptismi*.

4. Ad illud quod objicitur quod anima non purificatur per Spiritum sanctum, nisi animæ uniatur per amorem, dicendum quod non est simile, quia aliter purificatur per Christum, aliter per Spiritum sanctum. Per Spiritum namque sanctum purificatur sicut per causam effectivam; sed per Christum tanquam per causam meritoriam. Et quia aliquis potest mereri alii diverso a se; hinc est quod non oportet Mediatorem Dei et hominum sic cuilibet uniri, sicut Spiritus sanctus. Est etiam differentia in unione, quia Spiritus sanctus illabitur nobis, ita tamen quod non unitur nobis unione personali, quæ facit idiomata communicari : unde non est peccator, quamvis illabatur peccatori. Sed Filius unitur unione personali, in qua est idiomatum communicatio : et ideo non sic decuit ipsum uniri animæ peccatrici, sicut decet Spiritum sanctum mitti in eam animam, quæ prius fuit peccatrix : et sic patet totum.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de conditione naturæ assumptæ quantum ad liberum arbitrium; et circa hoc incidunt duo dubitabilia : primo quæritur utrum ille homo peccare potuerit; secundo quæritur utrum potentiam peccandi habuerit.

QUÆSTIO I.

An Christus potuerit peccare [1].

Utrum Christus potuerit peccare; et quod sic, videtur. Dicitur in laudem viri justi [2] : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus :* sed omnis laus competit Christo, quæ competit alicui membro : ergo videtur quod illud potuit dici in laudem Christi : ergo, etc. Ad opp.

2. Item Augustinus [3] : « Meliores judicavit Deus homines, si ei liberaliter deservirent : » et vocat *liberaliter servire*, si, cum possent eum offendere, nollent : ergo si Christum optimum fecit, et optimum judicavit, videtur quod Christus peccare potuit.

3. Item Bernardus : « Tantum descendit Deus, quantum descendere potuit : » sed inferioris gradus est qui potest peccare, quam qui non potuit : ergo videtur quod Christus in illo statu fuerit. Si dicas quod hoc intelligitur ex parte carnis; contra : Dispositio carnis correspondet dispositioni liberi arbitrii, sicut patet in Adam et in nobis : ergo sicut Christus assumpsit carnis passibilitatem, ita videtur quod liberi arbitrii vertibilitatem.

4. Item Christus erat in statu viatoris : ergo cum ad statum viatoris pertineat posse peccare, sicut ad statum comprehensoris peccare non posse, videtur quod Christus peccare potuerit.

5. Item nullus laudatur in his, quæ facit necessitate [4] : sed Christus erat laudabilis in operibus suis : ergo non faciebat ea necessario : ergo poterat a bonis et debitis operibus necessario cessare : et hoc est omittere : ergo potuit peccare.

6. Item Christus potuit dicere aliquam

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XV, art. 1; et III *Sent.*, dist. XII, q. II, art. 1; Scotus, III *Sent.*, dist. XI, q. III; Richardus, III *Sent.*, dist. XII, q. I, art. 2; Durandus, III *Sent.*, dist. XII, q. II; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XII, q. I, art. 2; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XII, q. I; Marsilius Inguen., III *Sent.*, q. IX, art. 3; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XII, q. I. — [2] *Eccli.*, XXXI, 10. — [3] Aug., *de Vera Relig.*, c. XIV, n. 27. — [4] Arist., *Ethic.*, lib. III, c. V.

orationem negativam, et veram : sed qui potest dicere locutionem negativam, potest dicere affirmativam sibi oppositam : sed illa est falsa : ergo Christus portuit dicere locutionem falsam : sed hoc est mentiri in eo, qui novit locutionem esse falsam : ergo videtur quod Christus potuerit mentiri : ergo potuit peccare, cum mentiri nullo modo possit bene fieri.

Fundam. Contra[1] : *Eum qui paulo minoratus est*, etc.; Glossa : « Natura humanæ mentis, quam Deus assumpsit, et quæ nullo peccato depravari potuit, solus Deus major est. » Ergo nullo modo anima Christi potuit infici aliqua macula peccati.

Item Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor et beatus : sed de essentia beatitudinis est, quod sit bonum inamissibile : ergo Christus nunquam illam beatitudinem potuit perdere : ergo nec anima ipsius peccare.

Item Christus ab instanti conceptionis tantam gratiam suscepit, quod majorem illa habere non potuit : ergo ab instanti conceptionis habuit gratiam confirmationis : sed nullus potest peccare, qui illam gratiam habet : ergo, etc.

Item si Christus potuit peccare, ponatur in esse, quia, possibili posito, nullum accidit impossibile : sed posito quod Christus, sive homo ille, peccaverit, ponitur ex hoc quod dignus fuit æterna damnatione : ergo vel Deus damnaretur, vel homo a Verbo separaretur : sed utrumque omnino impossibile : ergo impossibile fuit illum hominem peccare.

CONCLUSIO.

Plenitudo gratiæ, consummatio gloriæ, et unio naturæ divinæ et humanæ facta in incarnatione non permittebat Christum posse peccare.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio anima Christi non potuit depravari aliqua culpa. Et ratio hujus est triplex, scilicet plenitudo gratiæ, consummatio gloriæ, et unio divinæ naturæ et humanæ. Plenitudo gratiæ facit quod ipse Christus secundum humanam naturam habuit gratiam confirmationis : sed illa gratia adeo liberum arbitrium confirmat, ut nullo modo possit infirmari per culpam. Hoc ipsum facit consummatio gloriæ, quæ quidem fuit in Christo a suæ conceptionis primordio : statim enim fuit beatus, et comprehensor. Et sicut beatus non potest damnari, sic etiam non potest prævaricari : ac per hoc in Christo nulla potuit esse secundum animam macula peccati. Postremo hoc efficassissime facit unio divinæ naturæ et humanæ in unitatem personæ; quæ unio facit ut idiomata communicentur; et ipsa non potest frangi. Si ergo Deus non potest esse peccator, et non potest non esse homo, planum est quod illa unio nullatenus sustinet Christum secundum humanam naturam peccare potuisse. Unde rationes hoc ostendentes sunt concedendæ.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur de laude viri justi, dicendum quod laus illa unius partis dicit perfectionem, in hoc scilicet, quod non est transgressus : ex alia parte quamdam defectibilitatem. Cum ergo dicitur quod omnis laus attribuenda est Christo, dicendum quod etsi illud aliquo modo habeat veritatem de laude perfecta, sive ratione ejus conditionis, penes quam attenditur perfectio ; non tamen oportet quod ratione ejus conditionis, secundum quam est imperfectio. Posset etiam aliter dici, quia, sicut dicit Magister, ista laus est capitis in membris, ita quod perfectio competat ipsi capiti in se ; sed quod est ibi defectibilitas, competit ratione membrorum.

2. Ad illud quod objicitur, quod meliores judicavit Deus homines, etc., dicendum quod hoc verum est de toto genere humano secundum aliquam meliorationem quæ attenditur in ordine universitatis. Sic enim decebat hominem in universitate constitui, ut in prima sui constitutione haberet vertibilitatem arbitrii secundum legem communem. Sed Christus habuit aliquid supra homi-

[1] *Hebr.*, II, 9.

nem : ideo dicitur quod sibi fieret aliquod speciale privilegium, ut esset in eo liberalitas obsequii sine vertibilitate arbitrii, sicut et in divina voluntate videmus quod liberaliter nobis bona impendit et facit, nullam tamen in eo est ponere vertibilitatem : et propter hoc, verbum illud Augustini, secundum quod *liberaliter* notat vertibilitatem ad contrarium, non se extendit ad melioritatem, quæ attenditur secundum privilegium speciale, sed secundum legem communem. Si quis autem velit dicere, quod ibi intelligitur *liberaliter*, id est voluntarie, obviat ei littera sequens, et ratio proponendi verbum : quia Augustinus hoc verbum dicit, ut reddat rationem quare Deus talem fecit hominem, ut posset male facere.

3. Ad illud quod objicitur de Bernardo, quod descendit quantum descendere potuit, dicendum quod intelligitur de potentia ordinata, quæ supponit condecentiam. Decuit enim Deum descendere ad miseriam; sed nullo modo decuit descendere ad culpam. Nam etsi miseria Filio Dei non competat in se, tamen competit ut est ordinata ad finem nostræ redemptionis. Culpa autem, vel ordinatio ad culpam, in actu vel habitu, nullo istorum modorum competit sibi : ideo decenter non potuit se humiliare, adeo ut ad statum peccati secundum actum vel habitum se Deus inclinaret. Nec valet quod objicitur de passibilitate, quod respondet vertibilitati animæ : dicendum est enim quod hoc verum est secundum justitiam communem; sed Christus passibilitates carnis assumpsit dispensative, sicut inferius[1] apparebit.

4. Ad illud quod objicitur, quod Christus erat in statu viatoris, dicendum quod etsi erat in statu viatoris, non tamen omnino : habuit enim aliquid de statu comprehensoris. Unde Boetius dicit[2], quod Christus de omni statu aliquid assumpsit : de statu autem ante peccatum assumpsit innocentiam, de statu post peccatum assumpsit pœnam, de statu comprehensoris impossibilitatem peccandi. Quia ergo Christus purus viator non erat, ideo non sequitur quod peccare potuerit, sicut possunt alii viatores.

5. Ad illud quod objicitur, quod nullus laudatur in his quæ necessario facit, dicendum quod est necessitas quæ repugnat voluntati, sicut necessitas coactionis, quæ venit ab extrinseco; et est necessitas quæ venit ex voluntatis immutabilitate. Cum ergo dicit quod laus non est in operibus necessitatis, dicendum quod verum est de necessitate primo modo dicta, sed non secundo.

6. Ad illud quod objicitur, quod potuit scienter dicere locutionem falsam, dicendum quod dicere est duplex. Uno modo idem est quod ore proferre : et hoc modo absque dubio potuit proferre locutionem falsam, quia talis prolatio est perfectionis. Alio modo dicere idem est quod asserere, sive affirmare : et hoc modo non potuit, quia veritas ad falsitatem declinare non potuit : et hoc quidem non fuit impotentiæ, imo magis potentiæ.

QUÆSTIO II.

An Christus assumpserit potentiam peccandi[3].

Utrum Christus potentiam peccandi habuerit, vel assumpserit; et quod sic, videtur. Damascenus[4] : « Omnia, quæ in natura nostra plantavit Deus, assumpsit Dei Verbum. » Si ergo potentiam, qua peccamus, et bene facimus, Deus ab initio in nobis plantavit, videtur quod eam ex tempore Dei Verbum assumpsit. Fundam.

Item Damascenus[5] : « Totum me assumpsit, ut me totum redimeret : » ergo omnem nostram substantiam, et omnis nostræ substantiæ potentiam. Sed potentia peccandi est potentia rationalis animæ, quæ non po-

[1] Dist., XV, art. 1. — [2] Boet., *de Duab. Nat. et una pers. Christi*, c. VII. — [3] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XIV, memb. 1; Richardus, III *Sent.*, dist. XII, art. 2, q. II; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XII, q. I, art. 3; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XII, q. III; Guilielmus Voril., III *Sent.*, dist. XII, q. I. — [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. IV, c. VI. — [5] *Ibid.*, lib. III, c. IX.

test reperiri nisi in creatura valde nobili : ergo videtur quod Christus eam habuerit.

Item potentia peccandi est potentia rationalis, et illa est ad opposita : ergo eadem est potentia benefaciendi. Si ergo non est aliud quam liberum arbitrium, et Christus liberum arbitrium assumpsit, ergo et potentiam peccandi.

Item solum illud curatum est in nobis, quod punitum et afflictum fuit in Christo : sed in nobis curari maxime indigebat potentia peccandi, quoniam illa est, quæ ægrotat per culpam : ergo videtur quod in Christo passa fuerit et afflicta; et si hoc, ergo a Christo fuit habita et assumpta.

Ad opp. Sed contra : 1. Christus secundum humanam naturam habuit plenam libertatem, sicut et plenam gratiam : sed potentia peccandi addita libertati eam diminuit, sicut dicit Anselmus[1] in libro *de Libero Arbitrio* : ergo potentia peccandi non fuit in Christo.

2. Item, si omni potentia (*a*) aliquis est potens, ergo si in aliquo est potentia peccandi, ille potest peccare : sed Christus non potuit peccare, sicut prius ostensum est : ergo nec peccandi potentiam habere, etc.

3. Item potentia peccandi est principium culpæ : sed in quocumque contingit reperiri principium, possibile est inveniri illud quod ex illo principio causatur : ergo si Christus habuit potentiam peccandi, habere potuit peccatum : ergo potuit esse damnatus, et Dei inimicus : et si hoc est impossibile, restat quod et primum.

4. Item Christus secundum animam fuit Deo simillimus inter creaturas cæteras, quoniam maxime fuit ejus anima deiformis : sed Deus non habuit potentiam peccandi : ergo videtur quod eam non habuerit, nec assumpserit Christus.

CONCLUSIO.

Christus assumpsit potentiam peccandi, id est potentiam qua peccatur, non tamen potentiam peccandi ordinatam ad actum peccandi.

Resp. ad arg. Dicendum quod potentia peccandi dicitur dupliciter. Uno modo dicitur potentia peccandi, id est potentia qua peccatur; et sic potentia peccandi nominat ipsum liberum arbitrium creatum, quod quidem potest in bonum adjutum gratia : et quia per sui naturam est defectivum bene faciendi, hinc est quod illa potentia, sive facultas dici potest potentia bene faciendi, et potentia peccandi : nullus enim peccat nisi per illam. Alio modo dicitur potentia peccandi, potentia ordinata ad peccandum, ut potentia nominet aliquid medium inter substantiam, et peccati actum, per quod substantia illa potuisset (*b*) exire in peccati perpetrationem. Si ergo primo modo dicatur potentia peccandi, sic absque dubio fuit in Christo ; et sic procedunt rationes ad primam partem, quæ ostendunt Christum habuisse potentiam peccandi; quia assumpsit integre naturam nostram, et ejus quamlibet potentiam. Et ideo rationes illæ concedi possunt, quia recta via procedunt, et verum concludunt. Si vero potentia peccandi dicatur potentia ut ordinata ad peccatum perpetrandum, sic non est concedendum quod Christus habuit potentiam peccandi, pro eo quod peccare non potuit : et talis ordinatio, imo deordinatio, diminuit de plenitudine libertatis : et per hoc patet responsio ad primum objectum in contrarium.

1 et 2. Ad illud quod objicitur, quod somni potentia est aliquis potens, etc.; dicendum quod verum est, si potentia dicat ordinationem ad actum. Sed si dicat solum naturalem aptitudinem, non habet veritatem, quia potest impediri per oppositum ejus, sicut gressibilis habet naturalem aptitudinem ad gradiendum, et cæcus ad videndum; nec tamen gressibilis truncatus potest gradi. Et sic damnati habent potentiam merendi ; sed tamen mereri non possunt, quia impeditur in eis ordinatio illius potentiæ, sive exitus in talem actum. Sic et in proposito intelligendum est, quia animam Christi exire in

[1] Anselm., *de Lib. Arbitr.*, lib. I, c. I.

(*a*) *Cæt. edit.* omnipotentia. — (*b*) potuit.

actum peccati est impossibile, quamvis illam eamdem potentiam habeat, quam habet peccator; et hoc propter perfectionem gratiæ non sustinentis talem egressum, sive defectum.

3. Ad illud quod objicitur, quod potentia peccandi est principium culpæ, dicendum quod verum est; sed hoc est in quantum deficiens, sive in quantum sibi relinquitur. In Christo autem non potest sibi relinqui, propter inseparabilem unionem cum divinitate: et ideo non potest culpam perpetrare, quoniam non est in Christo sub ea ratione, qua habet principiare: et ideo non sequitur quod culpa aliqua possit esse in Christo.

4. Ad illud quod objicitur, quod Christus secundum animam fuit Deo simillimus, dicendum quod etsi similior fuit anima Christi Deo cæteris creaturis, tamen improportionabiliter distat a Deo: quoniam Deus, cum sit summe potens in se, per se, et ex se; non potest deficere, nec habere potentiam deficiendi, nec quantum ad ordinationem, nec quantum ad radicem. Sed anima Christi est creata, sicut animæ aliæ, et ex hoc ipso per naturam suam est vertibilis et defectibilis, et potentiam habet deficiendi: sed quod non deficiat, hoc habet beneficio ejus, qui longe distabat ab omni defectu. Et ideo non sequitur quod anima Christi caruerit omni potentia peccandi, sed quod caruerit ordinatione ad talem actum, sive defectum, per illud donum quod faciebat Christum esse Deo simillimum.

ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de conditione naturæ assumptæ quantum ad sexum; et circa hoc duo quæruntur: primo quæritur utrum Deum decuerit assumere sexum muliebrem; secundo, utrum decuerit carnem assumere de sola muliere.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. III, memb. II; S. Thom., p. III, q. XXXI, art. 4; et III *Sent.*, dist. XII, art. 2, q. II; Richardus, III *Sent.*, dist. XII, art. 3, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XII, q. IV. — [2] Arist., *de Generat. animal.*, lib. II, c. IV. — [3] *Ephes.*, v, 23.

QUÆSTIO I.

An decuerit Deum assumere sexum muliebrem [1].

Utrum decuerit Deum assumere muliebrem sexum ad reparandum genus humanum; et quod sic, videtur, quia ordo reparationis per oppositum debet respondere lapsui: sed nostra ruina fuit per mulierem: ergo et relevatio, etc. Ad opp.

2. Item ideo assumpsit Deus naturam fragilem, ut dum sua fragilitate vinceret fortem, mirabilis in hoc Dei potentia reluceret. Si ergo fragilior est sexus muliebris, videtur quod ejus fuisset potentia magis manifestata, si in sexu muliebri diabolum superasset: ergo magis congruum fuit mulierem, quam virum assumi a Verbo Dei.

3. Item spiritus rationalis ita unibilis est indifferenter sexui muliebri, ut virili: ergo pari ratione et spiritus increatus: ergo indifferenter se habet sexus uterque ad unionem, quantum est ex parte naturæ. Si ergo sexus muliebris magis depressus erat in miseriam, quam virilis, cum Dei Filius incarnatus fuerit ad nostram miseriam relevandam, videtur quod magis debuerit assumere sexum femineum, quam virilem.

4. Item proles assimilari debet suo principio: sed Christus natus fuit ex sola Virgine matre: ergo si ex femina traxit carnem, magis debuit assimilari matri, quam alii: ergo si non degeneravit, potius debuit ex ea trahere sexum, quem habebat Virgo, quam alium.

Sed contra: 1. Philosophus [2], in libro *de animabilus*, dicit quod femina est vir occasionatus, hoc est imperfectus: ergo si homo assumptus debuit esse perfectissimus, non ergo debuit mulier esse, sed tantum masculus. Fundam.

Item, quod magis est, Apostolus dicit quod [3] *caput mulieris est vir*, non e converso: sed homo assumptus est caput totius Ecclesiæ: ergo non debuit esse sexus feminei; alioquin fieret perversio ordinis; quod quidem

non debuit Deus in sua incarnatione facere, quin potius destructum ordinem debuit reparare.

Item principium totius generationis est sexus virilis, nam ex uno viro omnes : sed homo assumptus debuit esse principium totius generationis spiritualis : non ergo sexus muliebris, sed virilis.

Item, si assumpsisset sexum muliebrem, ergo cum fiat communicatio idiomatum, deberet dici dea, et deberet dici filia. Si ergo non decet esse nisi Deum et Filium in illa summa Trinitate, non deam aut filiam, nullo modo decuit Deum assumere feminam.

CONCLUSIO.

Cum masculus habeat dignitatem in principiando, virtutem præstantiorem in operando, et dominium in præsidendo; ideo decuit naturam in sexu masculino, et non feminino Deum assumere.

Viri excellentia triplex. Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio non ita decuit Deum assumere sexum femineum, sicut virilem in unitate personæ. Et ratio hujus est, quia muliebris sexus non est tantæ dignitatis, sicut virilis. Excellit enim sexus virilis muliebrem, et quantum ad dignitatem in principiando, et quantum ad virtutem in agendo, et quantum ad auctoritatem in præsidendo. Quantum ad dignitatem in principiando, quia omnes tam viri quam mulieres ex uno viro fuerunt : in quo est expressa repræsentatio egressus rerum ab illo unico principio primo et summo. Quantum ad virtutem in agendo similiter præcellit, quoniam viri est agere, et mulieris est pati. Unde plus habet sexus virilis de virtute activa : propter quod et robustior est et re, et nominatione. Quantum ad auctoritatem in præsidendo etiam præcellit : nam secundum rectum ordinem non mulier viro, sed vir præficitur mulieri, tanquam caput corpori, sicut dicit Apostolus. Quoniam ergo in Verbo assumente naturam humanam est præcipua dignitas in principiando, et virtus in agendo, et dominium in præsidendo; hinc est quod magis decuit sexum virilem, quam muliebrem assumi a Verbo increato; quia illi naturæ assumptæ debuerunt hæc tria communicari excellenter. Et ideo concedendæ sunt rationes ad hanc partem.

1. Ad illud quod primo objicitur in contrarium, quod ruina fuit per mulierem, dicendum quod quamvis in sexu muliebri ruina nostra fuit inchoata, in sexu tamen virili est consummata. Et quoniam nostra reparatio in natura assumpta habuit consummari; hinc est quod secundum rectam correspondentiam magis decuit virum, quam mulierem assumi.

2. Ad illud quod objicitur de fragilitate, dicendum quod sic congruum fuit Christum vincere per fragilitatem in patiendo, ut postmodum vinceret per virtutem in resurgendo : et ideo sexum talem debuit assumere, quia etiam fragilis esset ad tempus propter passibilitatis qualitatem, et nihilominus ad virtutem ordinabilis secundum qualitatem naturæ : et talis fuit virilis sexus, magis, quam muliebris.

3. Ad illud quod objicitur de unione spiritus rationalis ad utrumque sexum, dicendum quod non est simile : primum, quia spiritus unitur corpori ita, quod ex his fit unum, et non est communicatio idiomatum : non sic autem de Verbo æterno, quod manet in sua proprietate, communicans homini assumpto suas proprietates, ad quas communicandas magis sexus virilis, quam muliebris competens erat. Præterea non est simile, quia spiritus increatus est nobilissimus, et unio qua unit sibi nostram naturam in persona est nobilissima; et ideo nobiliorem sexum debuit assumere. Non sic autem est de spiritu rationali.

4. Ad illud quod objicitur, quod proles debet assimilari suo principio, dicendum quod illud est verum, quando producit prolem omnino secundum propriam virtutem naturæ suæ; non sic autem est in proposito; nam Virgo concepit mota et adjuta Spiritu

sancto; et ideo magis proles habuit sexum quem in matre invenit. Nec in tali generatione est degeneratio, sed magis nobilitatio; quia non est contra naturam mulieris concipere sexum virilem, imo magis cupit naturaliter mulier habere masculum, quam feminam.

QUÆSTIO II.

An decuerit assumere carnem de sola muliere [1].

Ad opp. Utrum magis decuerit carnem assumere de viro simul et muliere, quam de muliere tantum; et quod sic, videtur [2]: *Debuit per omnia fratribus assimilari*: sed similitudo superna permaxime consistit in generatione; ergo videtur quod, sicut alii generantur ex patre et matre, quod et similiter Christus.

2. Item Christus humanam assumpsit naturam, ut nos curaret a morbo originalis peccati. Si ergo originale peccatum traducitur per viam generationis de masculo et femina, videtur quod sic debuit nasci, ut sicut sua morte nos a morte damnationis liberavit, sic sua origine nostræ originis vitiositatem sanaret.

3. Item Christus æqualiter venit ad sanandum utrumque sexum: ergo videtur quod debuit utrumque sexum assumere, vel ex utroque nasci. Sed non utrumque, quia vel in una persona, et tunc esset hermaphroditus, quod est abominabile; vel in duabus, et tunc esset (a) superfluitas; ergo debuit humanam naturam ex utroque sexu suscipere.

4. Item nobilius principium generationis est vir, quam mulier; si ergo alii generantur ex viro et muliere, et Christus ex sola muliere, nobiliori modo sunt alii homines generati, quam Christus. Si ergo non decet ut aliquis ipsum in nobilitate generationis excedat, videtur, etc.

Fundam. Contra: Geniti secundum naturalem propagationem ex viro et muliere, contrahunt morbum originalem: sed Christus ab illo morbo debuit esse omnino immunis: ergo non decuit ipsum assumere carnem ex utroque sexu.

Item dignitas præcipua est in Virgine Maria, ut sit mater et virgo: si ergo Christus non debuit dignitatem matri adimere, sed augere, videtur quod non debuit ex ipsa nasci per commixtionem.

Item Christus venit nos regenerare nova regeneratione et spirituali: ergo novo modo et spirituali nasci debuit. Sed modus nascendi de viro et muliere est carnalis et consuetus: ergo, etc.

Item si Christus sic esset genitus, ergo haberet patrem in terris, et patrem in cœlis: si ergo non decet unum filium habere duos patres, restat quod non decuit Christum hoc modo assumere carnem.

CONCLUSIO.

Pluribus rationibus fuit congruum accipere Filium carnem de muliere tantum, ad servandam matris dignitatem, patris honorificentiam, et ad complendum perfectionem universitatis.

Resp. ad arg. Dicendum quod Christus absque dubio potuit carnem assumere, si voluisset, de viro et muliere simul, vel etiam de viro tantum, sicut assumpsit de muliere tantum: sicut enim purificavit operatione Spiritus sancti uterum virginalem, sic et purificare et sanctificare potuisset, si voluisset, vim generativam in viro pariter et muliere, ut ex eis sanctus et immaculatus nasceretur absque aliqua fœditate. Potuit itaque sine incongruentia, si voluisset, carnem assumere secundum legem naturæ institutæ de viro et muliere. Sed tamen non fuisset congruum, sicut nunc; et hoc multiplici ratione congruentiæ, ob quam magis decebat, ut carnem assumeret de sola muliere. Prima est ad servandam dignitatem matris, quæ ob conceptionem Filii Dei non amisit privilegium virginitatis. Secunda est propter ser-

(a) *Cat. edit.* est.

[1] *Cf.* Alex. Alensis., p. III, q. III, memb. 12; Richardus, III *Sent.*, dist. XII, art. 3, q. II; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XII, q. V. — [2] *Hebr.*, II, 17.

Congruentiæ nativitatis.

vandam honorificentiam Patris : Christus enim secundum generationem æternam habebat Patrem : et cum iste plene sibi sufficeret in cœlis, non venit in terris patrem quærere, sed solum matrem, ne duobus patribus filius existens, neutrius esset filius plene, et sic injuria primo patri quodam modo fieret. Tertia est propter complendam perfectionem universitatis in modis educendi hominem in esse : quia cum esset quadruplex modus educendi hominem in esse, scilicet de viro et muliere, nec de viro nec de muliere, de viro sine muliere, de muliere sine viro, tres primi modi præcesserant : et ideo non restabat, nisi ut Deus quartum modum adderet; quod non fecisset, si alio modo conceptus esset. Quarta ratio, propter correspondentiam congruitatis lapsus et reparationis, ut sicut lapsus est factus in utroque sexu, sed primo in muliere est inchoatus, et in viro consummatus, sic esset in reparatione, ut mulier credendo et concipiendo inciperet diabolum superare in abscondito, et postea Filius in manifesto eum vinceret in duello, scilicet in crucis patibulo. Et concedendæ sunt rationes, quæ adducuntur ad partem istam.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod decuit ipsum per omnia fratribus assimilari, dicendum quod verum est de his quæ ad nostram salutem et eruditionem sunt ordinata; sed talis modus nascendi nec nostræ saluti, nec nostræ eruditioni adeo competit, sicut ille quem Christus elegit : et ideo quantum ad nascendi modum non debuit similari. Præterea alia ratio est, quia nos per talem modum nascendi contrahimus morbum : sed Christus bonus medicus immunis a morbo debuit esse : hinc est quod in tali modo nascendi non debuit nobis assimilari, nec nobiscum convenire.

2. Ad illud quod objicitur, quod debuit sic nasci, ut nos curaret, dicendum quod Deus venit sic curare, et sic disposuit, ut curaret personam, non ut curaret ipsam naturam. Unde medicina Christi non habet in nobis efficaciam in actu generationis, sed in actu regenerationis. Quæ, inquam, regeneratio non est ex carne et sanguine, sed ex aqua et Spiritu sancto : et ideo non oportuit, nec decuit eum sic nasci, sicut nos nascimur, cum illum modum nascendi non disposuerit immutare per suum adventum, ut fides haberet meritum : alioquin deprehenderetur fides per humanum experimentum, sicut alias et in quarto, et in secundo fuit ostensum.

3. Ad illud quod objicitur, quod æqualiter venerat salvare utrumque sexum, dicendum quod verum est : attamen virilem sexum tanquam digniorem quodam modo magis debuit pensare : et sexum virilem assumpsit, quia magis competens fuit : sed quia mulier ab ejus redemptionis sufficientia nequaquam erat excludenda, ideo assumpsit carnem de muliere. Ideo dicendum quod illa divisio non est sufficiens, quæ dicit : « Aut debuit assumere utrumque sexum, aut de utroque sexu; » est enim medium : « Aut unum de altero, » sicut virilem de muliebri : et tunc tantum valet, quantum si de utroque; et amplius concordat rationi rectæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod pater est nobilius principium, dicendum quod Christus Dominus non est absque patre, imo patrem habet Deum æternum, cujus excellentia et dignitas inæstimabiliter excedit omnem patrem creatum : et ideo quod alii habent patrem creatum, Christus vero minime, hoc non est propter majorem dignitatem aliorum respectu Christi. Habet enim Christus aliquem loco patris creati, qui adeo est nobilis, ut [1] *ex ipso nominetur omnis paternitas in cœlis, et in terris.*

[1] *Ephes.*, III, 15.

DISTINCTIO XIII

AN CHRISTUS, SECUNDUM NATURAM HOMINIS, IN SAPIENTIA ET GRATIA PROFICERE POTUERIT, ET PROFECERIT.

Quomodo Verbi, seu Christi incarnatio ordinatur ad nostram redemptionem quantum ad plenitudinem gratiæ et sapientiæ simul

Præterea sciendum est, Christum secundum hominem ab ipsa conceptione gratiæ plenitudinem recepisse, cui *Spiritus datus est non ad mensuram* [1], et *in quo plenitudo divinitatis corporaliter habitat* [2]. Ita vero habitat, ut ait Augustinus *ad Dardanum* [3], quod omni gratia plenus est. Non ita habitat in sanctis. Ut in nostro corpore inest sensus singulis membris, sed non quantum in capite (ibi enim et visus est, et auditus, et olfactus, et gustus, et tactus; in cæteris autem solus est tactus:) ita in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis, quia ille est caput, in quo sunt omnes sensus; in sanctis vero quasi solus est tactus, quibus datus est spiritus ad mensuram, cum *de illius plenitudine acceperunt* [4]. Acceperunt autem de illius plenitudine non secundum essentiam, sed secundum similitudinem; quia nunquam illam eamdem essentialiter, sed similem acceperunt gratiam. Puer ergo ille plenus sapientia et gratia fuit ab ipsa conceptione. Unde Jeremias recte dicit [5]: *Novum faciet Dominus super terram: mulier circumdabit virum;* quia in utero Virginis perfectus vir extitit non solum propter animam et carnem, sed etiam propter sapientiam et gratiam, qua plenus erat.

Auctoritatem ponit, quæ videtur obviare.

Huic autem sententiæ videtur obviare quod in Lucæ *Evangelio* legitur [6]: *Jesus proficiebat sapientia, et ætate, et gratia apud Deum et homines.* Si enim proficiebat sapientia, et ætate, et gratia, non videtur a conceptione habuisse plenitudinem gratiæ sine mensura. Ad quod sane dici potest, ipsum secundum hominem tantam a conceptione accepisse sapientiæ et gratiæ plenitudinem, ut Deus ei plenius conferre non potuerit; et tamen vere dicitur profecisse sapientia et gratia non quidem in se, sed in aliis, qui de ejus sapientia et gratia proficiebant, dum eis sapientiæ et gratiæ munera secundum processum ætatis magis ac magis patefaciebat. Unde Gregorius [7] in quadam homilia ait: « Juxta hominis naturam proficiebat sapientia: non quod ipse sapientior esset ex tempore, qui a prima conceptionis hora spiritu sapientiæ plenus permanebat; sed eamdem, qua plenus erat, sapientiam cæteris ex tempore paulatim demonstrabat. Juxta hominis naturam proficiebat ætate ab infantia ad juventutem. Juxta hominis naturam proficiebat gratia, non ipse quod non habebat per accessum temporis accipiendo, sed pandendo donum gratiæ quod habebat. Apud Deum et homines proficiebat, quia quantum proficiente ætate patefaciebat hominibus dona gratiæ, quæ sibi inerant, et sapientiæ, tantum eos ad laudem Dei excitabat: et sic Deo Patri ad laudem Dei, et hominibus ad salutem proficiebat. In aliis ergo, non in se proficiebat sapientia et gratia. Unde in eodem Evangelio puer ille sapientia plenus et gratia perhibetur. Sic ergo dicitur profecisse sapientia et gratia, ut

[1] *Joan*, III, 34. — [2] *Coloss.*, II, 9. — [3] Aug., *Epist.* LVII, al. CLXXXVII, c. XIII, n. 40, quoad sensum. — [4] *Joan.*, I, 16. — [5] *Jerem.*, XXXI, 22. — [6] *Luc.*, II, 52. — [7] Ita Glossa; sed est Bedæ, hom. XI *sup. Lucam*, circa illud cap. II: *Jesus proficiebat*, etc.

aliquis rector ecclesiasticus dicitur proficere in cura sibi tradita, cum per ejus industriam alii proficiunt. »

Prædictis videtur adversari quod Ambrosius ait.

Alibi tamen scriptum reperitur, quod secundum sensum hominis profecerit, sicut ætate hominis profecit. Ait enim Ambrosius in libro *de Incarnationis dominicæ sacramento* sic[1] : « Deus perfectionem naturæ suscepit humanæ. Suscepit sensum hominis : sed non sensu carnis fuit inflatus. Sensu hominis animam dixit conturbatam : sensu hominis esurivit et rogavit : sensu hominis profecit, sicut scriptum est : *Jesus proficiebat ætate et sapientia*, *et gratia*. Quomodo proficiebat Sapientia Dei ? Profectus ætatis et profectus sapientiæ, non divinæ, sed humanæ naturæ est. Ideo ætatem commemoravit, ut secundum hominem crederes dictum. Ætas enim non divinitatis, sed corporis est. Ergo si proficiebat ætate hominis, proficiebat sapientia hominis. Sensus autem hominis profecit ; et quia sensus, ideo sapientia. Quis sensus proficiebat ? Si humanus, ergo ipse per incrementum susceptus est. Si divinus, ergo mutabilis per profectum. Quod enim proficit, mutatur in melius : sed quod divinum est, non mutatur. Quod ergo mutatur, non est divinum. Sensus ergo proficiebat humanus. Sensum ergo suscepit humanum... Nec poterat confortari virtus Dei, nec crescere Deus, nec altitudo sapientiæ Dei impleri. Quæ ergo implebatur, erat non Dei, sed nostra sapientia. Nam quomodo implebatur, qui ut omnia impleret, descendit ? Per quem autem sensum dixit Isaias, quod patrem nesciebat puer aut matrem ? Scriptum est enim[2] : *Priusquam sciat puer vocare patrem aut matrem*, *accipiet spolia Samariæ*. Sapientiam enim Dei futura et occulta non fallunt. Expers autem agnitionis infantia, per humanam utique imprudentiam, quod adhuc non didicit, ignorat. Sed verendum est, inquam (*a*), ne si duos principales sensus, aut geminam sapientiam Christo tribuamus, Christum dividamus. Numquid cum et divinitatem ejus et carnem adoramus, Christum dividimus ? Numquid cum in eo imaginem Dei crucemque veneramur, dividimus eum ? Apostolus certe qui de eo dixit[3], *quoniam etsi crucifixus est ex infirmitate nostra* (*b*), *vivit* tamen *ex virtute Dei*, ipse dixit[4] quia *non divisus est Christus*. Numquid etiam cum dicimus, « quia animam rationalem et intellectus nostri susceperit capacem, dividimus eum ? Non enim ipse Deus Verbum pro anima rationali et intellectus capaci in carne sua fuit ; sed animam rationalem et intellectus nostri capacem, et ipsam humanam, et ejusdem substantiæ, cujus nostræ sunt animæ ; et carnem nostræ similem, ejusdemque, cujus caro est nostra (*c*), substantiæ suscipiens, perfectus etiam homo fuit. »

De intelligentia præmissorum verborum.

Hæc verba Ambrosii pia diligentia inspicienda sunt : quæ ex parte hominis ignorantiam instruunt et illuminant, ex parte errandi fomitem male intellecta ministrant. His enim evidenter traditur, duos in Christo esse principales sensus, sive geminam sapientiam. Neque ideo unitas et singularitas personæ dividitur ; sed juxta duas naturas, duas habet sapientia : unam non creatam, sed genitam, quæ ipse est ; alteram non genitam, sed creatam, et per gratiam ei collatam. Nam Isaias de eo protestatur[5] : *Requiescit* (*d*) *super eum spiritus sapientiæ et intellectus.* Spiritu ergo sapientiæ et intellectus, id est, sapientia et intelligentia per Spiritum

[1] Ambr., *de Incarn. Dom*, c. VII, n. 71-76. — [2] *Isai.*, VIII, 4. — [3] II *Cor.*, XIII, 4. — [4] I *Cor.*, I, 13. — [5] *Isai.*, XI, 2.
(*a*) *Al.* inquis. — (*b*) *Vulg. deest* nostra. — (*c*) *Edit. Ven.* nostræ. — Vulg. *Requiescat.*

sanctum gratis data, Christus erat sapiens secundum animam ; secundum Deum vero sapiens erat sapientia æterna, quæ Deus est. Et sicut, in quantum est Deus, bonus est bonitate naturali, quæ ipse est, et justus justitia naturali, quæ ipse est ; ita sapiens sapientia naturali, quæ ipse est. Anima vero ejus, sicut bona est et justa bonitate vel justitia gratis data, quæ ipse, vel ipsa, non est : ita est sapiens sapientia gratis data, quæ ipsa non est. Et licet gemina in Christo sit sapientia, una tamen eademque persona est, quæ in quantum Deus est, et in quantum natura divina est, sapiens est sapientia ingenita, scilicet sapientia æterna, quæ est Pater, et sapientia, quæ non est ingenita, quæ communis est tribus personis ; non tamen gemina sapientia : quia non est alia et alia sapientia, sapientia ingenita, quæ tantum Pater est, et sapientia, quæ communiter Pater est, et Filius, et Spiritus sanctus. In quantum vero eadem persona est homo, id est, secundum hominem acceptum, vel in quantum est subsistens ex anima et carne, sapiens est sapientia gratuita. Sapiens ergo est humano sensu et divino.

Sed ex qua causa illius dicti intelligentia, scilicet : « Sensus proficiebat humanus, » assumenda est ? Aperte enim videtur Ambrosius innuere, quod secundum humanum sensum Christus profecerit, et quod infantia ejus expers cognitionis fuerit, et patrem et matrem ignoraverit : quod nec Ecclesia recipit, nec præmissæ auctoritates patiuntur sic intelligi. Sed ita sane potest accipi, ut quantum ad visum hominum, et sui sensus ostensionem, Christus profecisse dicatur. Proficiebat ergo humanus sensus in eo secundum ostensionem, et aliorum hominum opinionem. Ita etiam patrem et matrem dicitur ignorasse in infantia, quia ita se habebat et gerebat, ac si agnitionis expers esset.

Quomodo intelligendum sit illud : Sensus proficiebat humanus.

EXPOSITIO TEXTUS.

Præterea sciendum est Christum secundum hominem.

Supra egit Magister de humana natura assumpta a Christo quantum ad conditionem naturæ ; in hac vero parte agit de eadem quantum ad plenitudinem gratiæ et sapientiæ. Dividitur autem pars ista in duas, in quarum prima agit de plenitudine gratiæ et sapientiæ simul ; in secunda vero speciciliter de plenitudine scientiæ, dist. XIV: *Hic quæri opus est, cum anima Christi, etc.* Prima pars in duas dividitur, in quarum prima determinat veritatem ; in secunda removet dubitationem sive dissolvit objectionem, quæ videtur veritati determinatæ contraria, ibi : *Huic autem sententiæ videtur obviare*, etc. Prima pars indivisa potest remanere ob brevitatem ; sed secunda pars potest dividi in tres partes, in quarum prima Magister dissolvit, et explanat auctoritatem Evangelii, quæ contraria videtur prædeterminatæ veritati ; in secunda vero opponit contra suam solutionem et expositionem per auctoritatem Ambrosii, ibi : *Alibi tamen scriptum reperitur*, etc. In tertia vero, et ultima determinat qualiter prædicta Ambrosii verba sane et pie possunt intelligi, ibi : *Hæc autem verba Ambrosii*, etc. Subdivisiones autem partium satis possunt trahi ex littera, etc.

Divisio.

DUB. I.

Ille est caput in quo sunt omnes sensus, in sanctis vero quasi solus tactus.

Contra : Origenes, *super Leviticum*, distinguit quinque sensus spirituales correspondentes quinque corporalibus; et ibidem dicit quod omnes illi sensus sunt in viris sanctis et spiritualibus : ergo male dicit quod in sanctis est solus tactus. Item in spiritualibus tactus est sensus nobilior et

perfectior, pro eo quod magis jungit de proximo ei, in quo est summa nobilitas, utpote Deo : ergo videtur quod multo magis, quam tactus, deberent alii sensus in viris sanctis reperiri : est ergo quæstio, quid Augustinus hic vocet quinque sensus spirituales. Et juxta hoc quid sint sensus spirituales, et qualiter distinguantur.

Resp. Dicendum quod sensus nominat usum alicujus potentiæ existentis in re vivente, et a re vivente secundum naturam. Per hunc etiam modum in spiritualibus sensus dicit usum donorum gratuitorum, quæ quidem dona sunt in eo vitalia, quo sunt gratuita. Potest ergo sensus accipi large pro quocumque usu gratiæ perfecto et evidenti. Et sic accipit Augustinus in littera, cum dicit [1] quod in Christo fuerunt omnes sensus, in aliis vero solus tactus : quia Christus habuit dona gratiarum, quantum ad habitus et eorum usus, in omnimoda plenitudine numerositatis et perfectionis; alii vero habent quantum sufficit ad usum vitæ spiritualis. Et quia tactus est sensus maxime necessarius vitæ; ideo dicit quod in aliis sanctis est solus tactus. Unde sicut animal perfectum excedit animalia imperfecta in nobilitate vitæ et integritate sensuum, sic Christus in gratiæ plenitudine excellentiam habet respectu omnium sanctorum. Alio modo sensus potest dici stricte : et sic sensus spiritualis dicitur usus gratiæ interior respectu ipsius Dei, secundum proportionem ad quinque sensus. Et sic accipit Origenes et Bernardus, qui distinguunt quinque sensus interiores, quorum numerum facile est assignare. Quilibet enim illorum sensuum, sicut vult Bernardus [2], radicem habet in intellectu et affectu, pro eo quod cognitionem experimentalem dicunt. Sed quidam se magis tenent ex parte intellectus, ut visus et auditus; quidam ex parte affectus, ut odoratus, gustus et tactus. Et sufficientia patet sic, quia ex parte intellectus contingit dupliciter circa cognitionem alicujus exerceri : aut proprio intuitu, et sic est visus; aut aliena excitatione, sive instructione, et sic est auditus. Circa affectionem vero triplicem contingit reperire statum : aut in remotione, et sic odoratus; aut in approximatione, et sic gustus; aut in unione, et sic tactus, qui est perfectior inter omnes sensus, et spiritualior propter hoc, quod maxime unitur ei, qui est summus spiritus; propter quod dicitur [3] : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* Ex his patet littera, et responsio ad quæsita : aliter enim Augustinus accipit sensus, quam Origenes et Bernardus. Patet etiam illud, quod ultimo quærebatur.

DUB. II.

Quibus datus est spiritus ad mensuram.

Innuit Magister quod sanctis dat Deus spiritum ad mensuram. Contra [4] : *Qui dat omnibus affluenter*, etc.; Glossa : « Omnia dat omnibus, non in mensura : » ergo, etc. Item, eadem largitate et liberalitate dat gratiam membris, qua dat gratiam capiti : sed primum fecit largitate immensa : ergo et secundum.

Resp. Dicendum quod cum dicitur Deus dare spiritum non ad mensuram, sive non in mensura, hoc dupliciter potest intelligi, vel quia sit privatio mensuræ respectu doni dati, et sic accipit Augustinus, cum dicit [5] quod sanctis non convenit illud quod dicitur de Christo, quod datus sit ei spiritus non ad mensuram; alio modo potest intelligi privatio mensuræ respectu largitatis ipsius impartientis, et sic intelligit illa Glossa prædicta : non autem intendit dicere, quod gratia collata unicuique sit sine mensura, cum dicat (*a*) Apostolus [6] : *Unicuique sicut mensus est Deus* (*b*) *secundum mensuram fidei;* sed hic vult dicere, quod illa gratia confertur ex

[1] Aug., *ad Dard.*, *Epist.* LVII, al. CLXXXVII, c. XIII, n. 40. — [2] Bern., serm. *de quinque sensibus animæ*, et *de Natura amoris div.*, c. VII et X. — [3] I *Cor.*, VI, 17. — [4] *Jac.*, I, 5. — [5] Aug., *in Joan.*, tract. XIV, n. 10. — [6] *Rom.*, XII, 3.

(*a*) *Cæt. edit.* dicit. — (*b*) *Vulg.*, sicut Deus divisit.

liberalitate immensa, cujus signum est quod omnibus dat affluenter, et non improperat. Et sic patet responsio ad objecta. Posset etiam dici quod Augustinus intelligit respectu singularis personæ, sed prædicta Glossa respectu totius Ecclesiæ : et ideo non est controversia, quoniam in Ecclesia est plenitudo numerositatis, quæ excedit mensuram cujuslibet sancti, sicut dictum est supra.

DUB. III.

Acceperunt autem de illius plenitudine non secundum essentiam, sed secundum similitudinem.

Contra : Videtur falsum dicere, quoniam secundum hoc posset dici, quod accipimus de plenitudine gratiæ Petri secundum similitudinem ; habuimus enim gratiam similem ei. Item huic expositioni videtur littera sequens contradicere, cum additur [1] : *Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est ;* sed Moyses illam eamdem legem communicavit aliis, quam suscepit : ergo Christus eamdem gratiam. Item, nos participamus carni et sanguini ejus per veritatem et substantiam : ergo pari ratione et gratiæ ; aut si non, quæritur quare non.

Resp. Dicendum quod cum dicitur aliquis accipere de aliquo, *De* potest importare habitudinem partis ad totum, sicut cum aliquis dicitur accipere de vino, quod est in dolio ; vel potest importare habitudinem principiati ad principium, sicut si aliquis accendat candelam ad ignem alterius candelæ, dicitur accepisse de lumine alterius candelæ. In utraque autem harum comparationum hæc præpositio, *De*, importat aliquam unitatem et convenientiam ; sed in prima notat convenientiam in substantia et natura, in secunda vero notat convenientiam in conformitate quadam, quæ attenditur secundum aliquid commune. Quoniam ergo gratia Christi non fuit transfusa in nos per decisionem partis a parte, sed efficaciam habuit ut Deus nobis consimilem gratiam daret merito gratiæ Christi ; hinc est quod Magister dicit nos accepisse de Christi gratia, non quantum ad essentiam, sed quantum ad similitudinis convenientiam ; nolens per hoc excludere redundantiam et influentiam gratiæ capitis ; sed volens auferre divisionem et transmutationem gratiæ ab uno subjecto in aliud, ne falso intelligatur illud verbum evangelicum. Nec est simile de lege, et corpore Christi, respectu gratiæ ; quia tam lex, quam Christi corpus potest transferri de manu in manum, non sic gratia de subjecto in subjectum. Ex hoc patet totum.

DUB. IV.

Sane dici potest ipsum secundum hominem, etc.

Objicitur, quia super illud [2] : *Hodie impleta est scriptura,* dicit Glossa : « Præ omnibus sanctis unctus est unctione spirituali, quando descendit super eum Spiritus sanctus in specie columbæ : sed hoc fuit quando jam erat triginta annis [3] : ergo non ab ipsa conceptione. » Item, si ab ipsa conceptione habuit plenitudinem, frustra ergo descendit super eum Spiritus sanctus, dum baptizaretur (*a*) à Joanne, sicut dicitur [4].

Resp. Dicendum quod est loqui de plenitudine secundum excellentiam, et secundum apparentiam, et secundum redundantiam. Dico ergo quod in Christo ab instanti conceptionis fuit plenitudo secundum excellentiam, quia omnem habuit gratiæ perfectionem. Secundum autem apparentiam fuit in descensu columbæ, ubi testimonium habuit de supernis, quod ipse esset unigenitus Filius Dei : et tunc apparuit quod omni gratia plenus fuit, cum Spiritus sanctus in columbæ specie super eum requievit. Unde in temporibus retroactis per opera exteriora apparebat proficere ; sed tunc apparuit omni bono repletus esse. Secundum redundantiam fuit ex tunc et deinceps, quia ex tunc aliquos sanctificavit, et

[1] *Joan.*, I, 17. — [2] *Luc.*, IV, 21. — [3] *Luc.*, III, 23. — [4] *Ibid* 21.

(*a*) *Cæt. edit.* baptizatur.

verba vitæ disseminavit, et nostræ postmodum reparationis ministerium consummavit : et sic patet quod non est controversia, quoniam illa Glossa intelligitur quantum ad redundantiam, vel apparentiam : non sic littera præsens.

DUB. V.

Proficiebat ergo humanus sensus in eo secundum ostensionem, et aliorum hominum opinionem.

Contra : Videtur insufficienter dicere, quod ita possit dici de sensu Dei, quod proficiebat secundum ostensionem. Item, non videtur ista expositio sufficere ad intellectum Ambrosii, quia vult probare duas naturas et duos sensus in Christo, per hoc quod Christus proficiebat : si ergo veritas naturæ non probatur nisi per veritatem perfectionis, omnino videtur velle intelligere Ambrosius, quod Christus profecerit veraci profectu.

Resp. Dicendum quod absque dubio Magister veritatem dicit, sed aliquid plus voluit dicere Ambrosius; non tamen tantum voluit dicere, quantum verba sonare videntur. Videtur enim in his verbis sensisse, quod Christus secundum humanam naturam habuit ignorantiam, quæ expulsa fuit per scientiam acquisitam : propter quod sciendum quod non vult illud dicere; sed hoc vult dicere, quod sensus exterior profecerit veraciter quantum ad cognitionem experientiæ : unde si dicat illum puerum ignorasse, non est aliud dicere, quam non expertum esse : et per hoc satis probatur veritas humanæ naturæ, quia talis experientia competit ei secundum naturam assumptam. Sed hæc melius erunt manifestanda, cum agetur de Christi scientia : quod fiet in distinctione proxima.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio de gratia Christi, quoniam infra quæretur de scientia; et cum in præcedentibus habitum sit de gratia unionis, restant hic duo quærenda : primum est de gratia Christi, ut singularis personæ; secundum est de gratia, secundum quam est caput Ecclesiæ. Circa primum tria principaliter sunt quærenda : primum est, utrum gratia singularis personæ in Christo sit creata; secundo, dato quod sit creata, utrum sit finita et mensurata; tertio, dato quod sit finita, quæritur utrum sit gratia plena.

QUÆSTIO I.

An in Christo gratia singularis personæ sit creata [1].

Utrum in Christo gratia singularis personæ sit gratia creata, vel increata; et quod sit creata, videtur. In nullo incipit habitare Spiritus sanctus, nisi per aliquem effectum gratiæ, qui de novo datur animæ : sed in anima Christi habitavit Spiritus sanctus, et hoc non semper, sed ex tempore : ergo anima Christi habuit in se effectum gratiæ per quem, sive secundum quem dicitur Spiritus sanctus inhabitare : sed illud donum dicitur gratia singularis personæ, et est donum creatum : ergo, etc. Fundam.

Item nulla anima placet Deo, nisi Deo conformetur et assimiletur per gratiam informantem ipsam, et efficientem deiformem : sed gratia animam informans, et Deo conformans, non potest esse nisi gratia creata : ergo nulla anima Deo placet, nisi gratiam creatam in se habeat. Sed anima Christi Deo placuit per gratiam illam, quam dicimus gratiam singularis personæ : ergo, etc.

Item meritum dicit ordinationem ad aliquod majus, per aliquod quod reddit Deo acceptum : sed quod reddit acceptum, non potest esse sine gratia : quod vero ordinatur ad majus, non potest esse nisi creatum :

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. XI, memb. 1; S. Thom., p. III, q. VII, art. 1; et III *Sent.*, dist. XIII, q. 1, art. 1; et *de Verit.*, q. XXVII, art. 1; et *Opusc.* III, c. CCXXI; Scotus, III *Sent.*, dist. XIII, q. 1; Richardus, III *Sent.*, dist. XIII, art. 3, q. 1; Durand., III *Sent.*, dist. XIII, q. II; Thom. Argent., III *Sent.*, dist XIII, q. I, art. 2; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XIII, q. 1; Guilhelm. Voril., III *Sent.*, dist. XII, q. I.

ergo meritum non est nisi per donum gratiæ creatæ. Sed meritum fuit in Christo : ergo habuit gratiam creatam per quam meruit : et illa est gratia singularis personæ : ergo, etc.

Item : Christus habuit duas voluntates, sicut inferius [1] patebit, scilicet creatam et increatam ; et constat quod utraque fuit perfecta : sed perfectio voluntatis creatæ est per gratiam creatam, quæ, inquam, dicitur gratia singularis personæ : ergo in Christo non tantum gratiam increatam, sed etiam creatam necesse est ponere.

Ad opp. Sed contra : 1. Gratia creata non est nisi in substantia creata : ergo cum gratia singularis personæ sit creata, non est, vel potest esse, nisi in persona creata : sed persona Christi non est creata, sed increata : ergo in Christo non est reperire gratiam creatam, quæ, inquam, sit gratia singularis personæ.

2. Item, quia Christus est filius naturalis, non potest esse filius per gratiam adoptionis ex parte naturæ assumptæ ergo cum Christus sit a Patre dilectus ut persona coæterna, videtur quod nulla sit ponenda in eo gratia creata, per quam fiat acceptus ut singularis persona.

3. Item ad hoc datur nobis gratia singularis personæ, ut per illam efficiamur Deo similes : sed ille non tantum est Deo similis, imo etiam Deus : ergo videtur quod non egeat dono creatæ gratiæ.

4. Item Verbum increatum unitum animæ Christi, et ejus potentiis, potest eas efficacissime regere, et ad bona perficienda elevare : sed non oportet fieri per plura, quod sufficienter et perfecte potest fieri per pauciora : videtur ergo quod in Christo non sit ponenda gratia creata.

[1] Dist. XVII.— [2] Concordat. S. Thomas, p. III, q. VII, art. 1.

CONCLUSIO.

Gratia quæ fuit in Christo, fuit gratia creata, animam ipsius Deo assimilans, et ipsam reddens ad unionem idoneam, atque ad meritum perfectam.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio in Christo est ponere donum gratiæ, quæ quidem gratia dicitur gratia singularis personæ : et hæc quidem donum est creatum [2]. Et ratio hujus est, quia tale donum gratiæ animam Deo assimilat, et ad bonas operationes, et meritorias, exercendas habilitat. Quoniam ergo anima Christi fuit deiformis, et ad bene operandum habilis, alioquin non fuisset idonea ad unionem, nec ad meriti perfectionem ; ideo necesse fuit in Christi anima reperiri donum talis gratiæ. Et ex eadem causa necesse fuit ipsum esse creatum, ut animam posset informare, tanquam perfectissimum suum perfectibile, quod informare habet, et ut potentias posset habilitate, sicut qualitas suum subjectum habet qualificare. Et ideo sunt concedendæ rationes hoc ostendentes.

1. Ad illud autem quod primo objicitur, quod gratia singularis personæ creata est in persona creata, dicendum quod gratia singularis personæ non dicitur quod sit in una persona secundum rationem personalitatis, in quantum persona, sed quia inest ei ratione alicujus partis, ita tamen quod gratia sic dicta respicit illius personæ merita propria. Quamvis autem in Christo sit personalitas increata, tamen illa persona habet naturam creatam, animam videlicet, et carnem : et nihil impedit quin gratia creata possit esse in Christo secundum ejus animam, quæ creata est, et quæ est ejus pars ratione humanæ naturæ. Ipse autem objicit, ac si talis gratia esset in persona non ratione alicujus partis, sed ratione personalitatis.

2. Ad illud quod objicitur, quod filiatio adoptionis non potest stare cum filiatione

per naturam, etc.; dicendum quod non est simile : quia filiatio est proprietas quæ respicit ipsam personam; et iterum adoptio importat aliquam extraneitatem et imperfectionem : sic non est de gratia singularis personæ, quæ respicit ipsam animam, et non imperfectionem, et extraneitatem, sed magis completionem et deiformitatem importat : et propterea nullam omnino habet oppositionem ad illam æternam acceptationem, sicut adoptio respectu filiationis naturalis : et ideo non est simile.

3. Ad illud quod objicitur, quod cum Christus sit Deus, non indiget Deo assimilari, dicendum quod ille non esset Deus, nisi corpus ejus et anima assumeretur a Verbo; nec anima esset idonea ut assumeretur a Verbo, nisi esset deiformis et Deo assimilata perfecte per gratiam : et ideo hoc quod ille homo est Deus, deiformitatem gratiæ et gloriæ non excludit, quin potius præsupponit. Et si tu objicias de carne, ad quam non requiritur gratuita dispositio ad hoc quod uniatur Verbo, ad hoc fuit supra responsum, quoniam caro habuit congruentiam ad unionem ex ordine sui ad animam. Ideo non oportet quod dispositionis congruentia reperiatur primo in carne; sed sufficit quod sit ex parte animæ.

4. Ad illud quod objicitur de Verbo unito, quod potest regere, dicendum quod verum est quantum est ex parte ipsius Verbi uniti, sed defectus est ex parte liberi arbitrii, quod indiget debita dispositione ad hoc quod regimini ipsius Verbi se valeat conformare : indiget etiam dispositione debita, ut possit ipsi Verbo uniri in una persona. Unde absque dubio deiformior est illa anima per abundantiam gratiæ sibi datam, quam sit alia creatura, ad hoc quod ad unionem sit idonea. Ad hæc autem intelligenda valent illa, quæ determinata sunt in primo libro [1] *de Charitate;* et in secundo [2] *de Gratia,* ubi ostensum est quæ neccessitas, vel utilitas est ponere gratiam creatam.

QUÆSTIO II.

An in Christo sit gratia finita, vel immensa [3].

Utrum in Christo sit gratia finita, vel immensa; et quod in Christo fuerit gratia sine mensura, videtur sic [4] : *Non ad mensuram dat Deus spiritum;* et Augustinus dicit, quod illi homini datus est spiritus non ad mensuram : sed quod caret mensura est immensum et infinitum : ergo, etc. Ad opp.

2. Item Magister in littera [5] : « Sane dici potest ipsum tantam gratiæ accepisse plenitudinem, ut ei conferre Deus plenius non potuerit. » Sed cum finito possit Deus aliquid majus facere, videtur quod ille acceperit gratiam infinitam.

3. Item tanta est gratia, quantum est meritum procedens ex ipsa : sed meritum Christi fuit infinitum, quia nullatenus potest exhauriri, et suffecisset infinitis millibus hominum, sicut dicit Anselmus [6] : ergo gratia, per quam meruit, videtur habere immensitatem.

4. Item, finitum non excedit aliud finitum in infinitum in eodem genere : si ergo gratia Christi est finita, ergo proportionaliter excedit gratias aliorum hominum : ergo si alii homines possent continue proficere, videtur quod Christo possent adæquari per gratiam, et ipsum excedere : quod si nullus unquam ad ejus perfectionem potest attingere, quantumcumque proficiat, videtur quod ejus gratia sit immensa.

5. Item tanta est gratia disponens, quantum est illud ad quod disponit secundum rectam habitudinem et proportionem : sed gratia illius hominis disposuit ipsum ad hoc, quod esset Deus; gratiæ aliorum hominum disponunt ad hoc, quod fruantur Deo :

[1] Dist. XVII. — [2] Dist. XXVI. — [3] *Cf.* S. Thomas, p. III, q. VII, art. 11; et III *Sent.*, dist. XII, q. I, art. 2, q. I; et *de Verit.*, q. XXIX, art. 3; et *Opusc.* III, c. CCXXI; Richardus, III *Sent.*, dist. XIII, q. II; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XIII, q. I, art. 3; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XII, q. II. — [4] *Joan.*, III, 34. — [5] Aug., *in Joan.*, tract. XIV, n. 10. — [6] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. II, c. XIV.

si ergo esse Deum est bonum infinitum, et majus in infinitum est esse Deum, quam habere Deum, videtur quod gratia illius hominis sit infinita in se, et quod omnes gratias in infinitum excedat.

6. Item, anima Christi aut potest ampliorem gratiam desiderare, aut non : si potest desiderare ampliorem gratiam, ergo videtur quod non sit perfecta, cum ei possit fieri additio ; si non potest, cum ergo omni finito possit aliquid majus desiderari, videtur quod ejus gratia sit immensa.

Fundam. Sed contra : Omne creatum habet certum pondus, numerum, et mensuram, secundum illud quod dicitur *Sap.* XI[1] : sed gratia illius hominis, scilicet Christi, est creata : ergo, etc.

Item, quamvis gratia non semper respondeat naturalibus per æqualitatem, respondet tamen secundum debitam proportionem, ubi non est defectus a parte suscipientis : sed naturalia Christi non sunt infinita, nec excedunt in infinitum naturalia cujuslibet hominis : ergo nec gratuita.

Item infinitas in creatura tollit bonum et perfectionem, quia quod est infinitum, caret fine et termino : ergo bonitate, et complemento. Sed gratia Christi hæc duo præcipue habuit : ergo videtur quod conditio finitatis illi præcipue competat.

Item infinito nihil majus : ergo si gratia Christi, secundum quod homo, esset infinita, gratia increata non esset major illa : ergo Creator et creatura æquarentur in nobilitate et excellentia : quod si hoc est impossibile, restat, etc.

CONCLUSIO.

Gratia quæ fuit in Christo, in seipsa considerata, absolute fuit finita ; quod si in comparatione ad gratias aliorum consideratur, propter conjunctionem cum Verbo potest dici infinita.

Resp. ad arg. Dicendum quod aliquid mensura carere, sive immensum esse, dupliciter est : vel absolute in se, vel in comparatione. Si ergo loquamur de gratia Christo collata, secundum quod est singularis persona in se, sic cum dicat donum creatum, necessario finitum est et mensuratum[2] : finitas enim et mensuratio circa creaturam potius dicunt complementum, quam imperfectionem. Si autem loquamur de illa in comparatione ad gratias aliorum hominum, sic improportionabiliter excedit ratione unionis ad personam Verbi, ad quam unionem gratia illa disposuit animam Christi : gratia enim illa propter conjunctionem summam cum Verbo æterno habet excedere in infinitum et incommensurabiliter gratias aliorum hominum tripliciter, scilicet quantum ad virtutum habitus, et quantum ad usus, et quantum ad effectus. Quantum ad habitus : numquam enim aliqua creatura potest tantum proficere, quod tam nobilis et perfecti habitus sit capax, sicut anima conjuncta Deo in unitate personæ. Quantum ad usus virtutum, quia omnes virtutes in Christo habuerunt usus suos, qui spectant ad perfectionem : et propterea dicuntur fuisse in eo omnes sensus, quia usum habuit completum omnium donorum excellentiori modo, quam umquam adhuc pertingi possit ab aliquo. Quantum ad effectum similiter improportionabiliter excedit gratia Christi, quia propter hoc quod ille homo erat Dei Filius, meritum illius pensatur secundum dignitatem illius personæ, a qua exit opus : et propterea meritum passionis suæ in infinitum excedit merita passionum nostrarum : et ob hoc quod Deus erat, mors ejus pensata fuit a Deo, quantus erat ille qui moriebatur. Et ideo quantum ad sufficientiam, si infinita millia hominum essent reatu originalis astricta, per illius passionis effectum potuissent esse liberata. Concedendum est ergo, quod gratia Christi, secundum quod homo, est finita et mensurata, quia creata est in numero, pondere et mensura ; et concedendæ sunt rationes ad partem istam.

1. Ad illud quod objicitur primo, quod

[1] *Sap.*, XI, 21. — [2] Hæc approbat S. Thomas, III, q. VII, art. 2.

datus est Christo Spiritus non ad mensuram, dicendum quod si intelligatur de datione æterna, vel de datione per idiomatum communicationem, tunc privatur ibi mensura simpliciter; si autem per spiritum datum intelligamus ipsam donationem donorum Spiritus sancti, sic non privatur ibi mensura simpliciter, sed commensuratio respectu nostri, quibus datur Spiritus sanctus ad usus aliquorum donorum determinate secundum Spiritus distributionem, quemadmodum dicitur [1] : *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ*, etc. Sed Christo data sunt omnia illa dona sine arctatione aliqua : et pro tanto dicitur ei datus Spiritus sine mensura.

2. Ad illud quod objicitur, quod Deus non potuit dare plenius, dicendum quod Deum non posse aliquid plenius, vel majus dare, vel facere, hoc potest intelligi triplici ex causa : quoniam aut est ratio ex parte Dei operantis, aut ex parte producti, aut certe propter limitationem suscipientis. Cum ergo dicitur quod non potuit plenius conferre, hoc non est intelligendum propter immensitatem rei collatæ, vel finitatem divinæ potentiæ; sed propter limitationem potentiæ susceptivæ, quia cum sit creata, est capacitatis finitæ, et non potest nisi finitum suscipere [2]. Et si tu objicias quod potuit dare capacitatem majorem, dicendum quod necesse est quod creatura, eo ipso quod creatura est, habeat capacitatem finitam. Et rursus, quia creatura est in tali specie, vel genere, limitationem habet, ultra quam genus illud, vel species, se non potest extendere : et sic in proposito intelligendum est.

3. Ad illud quod objicitur, quod meritum Christi est infinitum, dicendum quod infinitas meriti consurgit ex unione illius animæ ad personam divinam, ob quam unionem non tantum homo, sed etiam Deus mereri dicitur, propter quod meritum illud est infinitum non ratione gratiæ creatæ in se, sed ratione infinitæ dignitatis personæ. Unde et hoc vult Anselmus dicere, cum dicit [3] quod oportuerit illum, qui satisfacere posset, esse Deum et hominem.

4. Ad illud quod objicitur, quod finitum non excedit aliud finitum nisi finite, dicendum quod illud habet veritatem, quando omnino sunt ejusdem generis proximi : nam si non sunt ejusdem generis proximi, falsitatem habet, sicut patet quod linea in infinitum excedit punctum, et superficies lineam. Gratia autem Christi non tantum disponit ad fruitionem secundum quod aliæ gratiæ, verum etiam ad unionem. Et hinc est quod cum uniri cum deitate sit novus et singularis modus divinæ existentiæ et habitationis in creatura, quantum ad hoc potest attendi excessus, sive mensura.

5. Ad illud quod objicitur, quod tanta est gratia, quantum est illud ad quod disponit, dicendum quod illud habere potest veritatem, si disponat per modum necessitatis, sive condignationis, sicut meritum ad præmium : sed gratia singularis personæ disponit ad unionem dispositione congruitatis. Illa enim unio non tantum gratuita fuit, sed inter omnes gratias, ut dicit Augustinus [4], potissime tenuit rationem gratiæ, sicut habitum est supra, distinctione quarta, quia nulla merita sufficientia potuerunt eam prævenire ; propter hoc non oportet, quod si esse Deum sit bonum infinitum simpliciter, quod gratia ad hoc præparans sit infinita. Posset etiam et aliter dici, quod esse Deum dupliciter dicitur de aliquo, aut prædicatione per essentiam, aut per unionem : si prædicatione per essentiam, tunc infinitum prædicat bonum in rectitudine; si per unionem, tunc prædicat infinitum bonum non circa illud de quo prædicatur, sed circa illud quod prædicatur. Unde cum dicitur : « Iste homo est Deus; » vel : « Iste homo est bonum infinitum, » idem est ac si diceretur : Iste homo est unitus Deo immenso in unita-

[1] I *Cor.*, XII, 8. — [2] Lib. I, dist. XXXVII, art. 2, q. IV, et dist. XLIV. — [3] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. II, c. VII. — [4] Aug., *de Trin.*, lib. XIII, c. XIX; *Enchirid.*, c. XL et XLI; *de Prædest. Sanct.*, c. XV.

tem personæ; et tamen homo remanet in sua finitate, et Deus in sua immensitate : quamvis enim humana natura exaltetur, non tamen desinit esse creatura.

6. Ad illud quod quæritur, utrum anima Christi possit ampliorem gratiam appetere, dicendum quod non, quia adeo Deo per illam gratiam unita est, ut omnis ejus appetitus sit in ipso bono immenso quietatus, et terminatus quietatione perfecta. Quod ergo objicit, quod omni finito potest aliquid majus appeti, dicendum quod verum est de finito in se ; sed de illo finito quod ordinat et unit bono infinito junctura et ordinatione perfecta, non habet veritatem; quia quietare potest et stabilire ratione ejus a quo, et ad quod. Unde gratia, quamvis sit vanitas in quantum creatura, habet tamen animam stabilire ratione ejus boni a quo procedit, et a quo non separatur nec recedit : sic etiam quietare potest ratione ejus, cui immediate et inseparabiliter conjungit.

QUÆSTIO III.

An gratia singularis personæ in Christo fuerit plena gratia, atque perfecta [1].

Fundam. Utrum gratia singularis personæ in Christo fuerit gratia plena, atque perfecta; et quod sic, videtur [2] : *Replevit eum spiritu timoris Domini*, dicitur de Christo : constat quod secundum humanam naturam : sed cætera dona gratiæ sunt æqualia : ergo pari ratione replevit ipsum spiritu amoris, gratiæ, et sic de aliis : sed dona talia spectant ad gratiam singularis personæ : ergo, etc.

Item [3] : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Sed Christus secundum divinam naturam non est susceptibilis gratiæ, imo ejus principium effectivum : ergo hoc dicitur secundum humanam naturam, quod habuerit in se gratiam plenam.

Item capacitas carens plenitudine, caret et perfectione : ergo ubi est ponere perfectionem, est ponere plenitudinem : sed in Christo, secundum quod est singularis persona, est ponere omnimodam perfectionem virtutis et gratiæ : ergo et gratiæ plenitudinem.

Item nullus potest aliis gratiam perfecte communicare, et influere sine defectu et diminutione, nisi prius in se perfectam habeat gratiæ plenitudinem : sed [4] *de* Christi *plenitudine omnes accepimus*, et omnes, si plures essent, possent accipere, nec aliquis defectus intervenit : ergo videtur quod Christus in se plenitudinem gratiæ habuerit.

Sed contra : 1. Plenitudo gratiæ consistit in omnibus habitibus virtutum : sed Christus non habuit fidem et spem : ergo Christus non habuit omnis gratiæ plenitudinem. Ad opp.

2. Item status viatoris est ordinatus ad proficiendum : sed Christus fuit in statu viatoris : ergo potuit proficere : sed qui potest proficere in gratia, nondum est gratia plenus : ergo videtur quod Christus in hac vita non habuit plenitudinem gratiæ.

3. Item Filius Dei ideo naturam humanam assumpsit, ut daret nobis exemplum perveniendi ad patriam : sed via perveniendi ad gloriam est per ascensum de virtute in virtutem : sed qui de virtute in virtutem ascendit, proficit paulative, et non habet gratiæ plenitudinem : ergo, etc. Si dicas quod Christus videbatur proficere exterius, sicut dicit Glossa et Magister, et ideo exemplum dabat; contra : Aut ergo secundum veritatem proficiebat interius, aut non : si sic, ergo non erat plenus gratia; si non, ergo aliter ostendebat, quam res habebat : ergo mendax erat : sed est inconveniens circa ipsam Veritatem mendacium ponere : ergo, etc.

4. Item, Christus multa bona opera faciebat; aut ergo veraciter crescebat in eo donum gratiæ, aut non : si non, ergo cum bo-

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. VIII, art. 5; et III *Sent.*, dist. XIII, q. III, art. 2, q. I; et *de Verit.*, q. XXIX, art. 2; et *Opusc.* III, c. CCXXII; Richard., III *Sent.*, dist. XIII, q. III; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XIII, q. III. — [2] *Isa.*, XI, 3. — [3] *Joan.*, I, 14. — [4] *Ibid.*, 16.

nitas operum ordinetur ad profectum spiritus, frustra operabatur ; si proficiebat, ergo a plenitudine deficiebat.

5. Item, sicut anima Christi unita fuit divinitati, ita et corpus; et sicut ad perfectionem unionis requiritur perfectio gratiæ, ita ad perfectionem naturæ perfectio ætatis : sed Christus secundum corpus crescebat veraciter, et implebatur quotidie, nec habuit a principio plenitudinem naturæ, sive ætatis : ergo nec plenitudinem gratiæ.

6. Item, de nulla re potest capacitas aliqua impleri, ex cujus adventu capacitas non minuitur, sed augetur : sed gratia adveniens non minuit, sed auget capacitatem animæ : ergo videtur quod numquam posset ipsam implere : ergo nec in Christo, nec in alio est reperire gratiæ plenitudinem.

CONCLUSIO.

Gratia Christi ab instanti suæ conceptionis fuit perfecta et consummata, quæ fuit in eo secundum plenitudinem superabundantiæ.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio in Christo secundum humanam naturam ab ipsius conceptionis primordio fuit gratia perfecta, et ordinata, et consummata plenitudo. Non enim decebat Verbum increatum uniri animæ perfectissima unione, qualis est unio in unitatem personæ, quin anima esset deiformis, secundum quod erat possibile. Et ideo non tantum deiformitatem habuit gratiæ et gloriæ; sed etiam super omnem gratiam et gloriam. Nec tantum fuit in eo plenitudo sufficientiæ, sicut in Sanctis, de qua plenitudine dicitur [1] : *Stephanus plenus gratia et fortitudine;* nec tantum plenitudo prærogativæ, sicut in Virgine Maria, de qua plenitudine dicitur [2] : *Ave, gratia plena;* nec tantum plenitudo numerositatis et copiæ, sicut in tota Ecclesia, de qua plenitudine [3] : *Ascendit super cœlos, ut adimpleret omnia,* etc. : sed etiam plenitudo superabundantiæ, de qua [4] : *Vidimus gloriam ejus,* etc.; plenum, inquam, plenitudine superabundantiæ : propter quod subdit ad hoc probandum [5] : *Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes Christum ab instanti conceptionis fuisse gratia plenum, et habuisse in se plenitudinem gratiæ.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod non habuit fidem et spem, dicendum quod fides et spes habent secum junctam imperfectionem ; habent et nihilominus aliquid perfectionis : et ratione ejus quod habent de imperfectione, plenitudini plus obviant, quam ad plenitudinem faciant; unde evacuantur in gloria : sed ratione ejus quod perfectionis est in eis, si quid est reperiri, habent esse in Christo. Et ideo illarum virtutum absentia plus attestatur plenitudini, quam diminutioni.

2. Ad illud quod objicitur, quod Christus fuit in statu viatoris, dicendum quod Christus fuit simul in statu viatoris, et comprehensoris : in statu comprehensoris, secundum partem superiorem; in statu viatoris, secundum partem inferiorem, et secundum carnem. Et quoniam gratia, secundum suam essentiam et complementum, respicit partem superiorem et mentem; hinc est quod Christus magis habuit gratiam perfectam, quam diminutam, quia gratia magis respiciebat statum perfectum.

3. Ad illud quod objicitur de exemplo Christi, dicendum quod Christus dedit nobis exemplum in operibus exterioribus, et in operibus virtutis perfectæ : sed illa opera in Christo erant perfectionem indicantia, in nobis vero sunt ad perfectionem perducentia. Et quamvis opera exteriora prætenderent ejus profectum, non tamen erat mendax, quia nullam perfectionem indicabant, quæ non esset in eo. Si vero per opera non indicabat perfectionem suam summam, hoc non erat falsitatem prætendere, sed veritatem occultare : quod quidem licet et expedit propter nostram utilitatem.

[1] *Act.*, VI, 8. — [2] *Luc.*, I, 28. — [3] *Ephes.*, IV, 10. — [4] *Joan.*, I, 14. — [5] *Ibid.*, 16.

4. Ad illud quod objicitur, quod multa bona opera faciebat, dicendum quod propter illa in gratia non crescebat; nec tamen operabatur frustra, quia non propter suum incrementum, sed propter nostrum illa faciebat. Unde et nos maximum commodum reportamus.

5. Ad illud quod objicitur, quod corpus suum habuit defectum plenitudinis in ætate, dicendum quod non est simile, quia defectus ætatis in corpore faciebat ad humiliationem, et veræ naturæ ostensionem, et sic ad fidei confirmationem : sed defectus gratiæ in anima in nullo nobis prodesset, nec Deum deceret : et ideo non est simile. Præterea alia ratio est : quia dispositio ad unionem se tenet ex parte animæ, non ex parte carnis, sicut prius ostensum est : ideo magis perfectam oportuit esse animam, quam carnem.

6. Ad illud quod objicitur, quod gratia ampliat capacitatem, dicendum quod capacitatem ampliari contingit dupliciter : aut ratione possibilitatis majoris in suscipiendo, aut ratione virtutis in cooperando. Eadem enim est potentia, quæ gratiam suscepit, et quæ gratiæ susceptæ cooperatur. Si loquamur de ampliatione capacitatis quantum ad virtutem cooperandi, sic verum est quod gratia adveniens auget liberum arbitrium, sive voluntatis bonam habilitatem et capacitatem. Si vero loquamur de possibilitate in suscipiendo, sic habet falsitatem, quoniam gratia est sicut actus et complementum : et quanto plus datur alicui de actualitate, tanto plus recedit a possibilitate (*a*) : unde et nos dicimus, quod quæ multum habent de specie cui competit agere, parum habent de materia cui competit pati et suscipere. Et quoniam in Christo ipsa habilitas ad bonum est per gratiam perfectam ad complementum producta, hinc est quod ejus capacitas est impleta, sicut dicimus de forma cœli, quod complet appetitum materiæ, quia materia ejus non appetit esse sub ulteriori forma, adeo formam ipsam statuit in actualitate completa. Sic in gratia Christi suo modo intelligendum est : unde hic seducit mala imaginatio, quia non impletur anima dono gratiæ, sicut locus vacuus impletur corpore, sed potius sicut possibilitas (*b*) materiæ completur actualitate formæ.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de gratia capitis, de qua quæruntur tria : primo quæritur de ipsa quantum ad essentiam, quid sit; secundo quantum ad differentiam, utrum differat ab alia gratia; tertio quantum ad influentiam, utrum redundet in totam Ecclesiam.

QUÆSTIO I.

An gratia capitis sit quid creatum, vel increatum [1].

Quid sit gratia capitis secundum essentiam, utrum videlicet sit quid creatum, vel increatum; et quod sit quid creatum, videtur. Omnis gratia, quæ cœpit esse in Christo, est quid creatum : sed gratia capitis cœpit esse in Christo, quia Christus cœpit esse caput, secundum quod dicitur [2] : *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam :* ergo, etc. Fundam.

Item omnis gratia quæ est in Christo, secundum quod homo, est gratia creata : sed gratia capitis est hujusmodi : ergo, etc. Major patet; minor probatur per hoc, quod gratia capitis inest Christo secundum quod caput : sed unius naturæ sunt caput et membra; et Christus est caput secundum humanam naturam : ergo, etc.

Item illa est gratia capitis, de cujus plenitudine omnes accepimus : sed de gratia Christi creata accepimus gratiam pro gratia; ipse enim omnibus meruit, et pro omnibus satisfecit : ergo, etc.

Item illa est gratia capitis, secundum

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XII, memb. 1, art. 1; S. Thom., III *Sent.*, dist. XIII, q. III, art. 1; Richard., III *Sent.*, dist. XIII, q. I; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XIII, q. I, art. 1; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XIII, q. IV; Marsil. Inguen., III *Sent.*, q. X, art. 1.—[2] *Ephes.*, I, 22. — (*a*) *Al.* passibilitate.— (*b*) *Al.* passibilitas.

quam attenditur universitas sensuum : in Christo enim, sicut in capite, omnes sensus reperiuntur. Sed gratia secundum quam attenditur diversitas sensuum, et secundum quam colliguntur in Christo, est gratia creata : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Nihil creatum influit motum et sensum gratiæ in membra : sed gratia capitis est, secundum quam est influentia motus et sensus in membra Christi : ergo gratia capitis non potest esse quid creatum.

2. Item nihil (a) creatum unum numero est omnino incircumscriptum : sed Christus, in quantum est caput, est a quolibet membrorum suorum indivisus : ergo non potest esse caput secundum aliquid creatum : si ergo caput est secundum aliquam gratiam, videtur quod illa gratia sit increata.

3. Item caput est membrorum principium et origo : sed Christus non potest esse animarum principium, nisi secundum divinam naturam : ergo est caput secundum illam : ergo, si caput dicit quid increatum, videtur similiter quod gratia capitis quid increatum sit secundum suam essentiam.

4. Item, caput est simul cum membris, vel antecedit membra : ergo gratia capitis gratiam membrorum vel præcedit, vel concomitatur : sed gratia Christi creata non antecessit gratiam membrorum; natura enim humana in Christo non prius fuit, quam esset in multis sanctis, sed longe post : ergo gratia capitis non potest esse gratia creata.

CONCLUSIO.

Gratia capitis, quæ fuit in Christo, ratione conformitatis naturæ, et influxus per modum præparantis aut merentis, quid creatum dicit; increatum vero ratione principii, et influxus per modum impartientis, seu efficientis.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod caput in spiritualibus transumptive dicitur a capite in corporalibus : omnes autem transferentes, secundum aliquam similitudinem transferunt : et ideo caput in spiritualibus dicitur secundum concomitantiam ad aliquam proprietatem capitis materialis. In capite autem materiali hæc tria reperiuntur, scilicet quod est membris conforme, est membrorum principium, est etiam influxivum sensus et motus : et propterea in capite reperiuntur omnes sensus perfectiori modo, quam in aliis membris. Omnes autem has proprietates est in Christo reperire respectu bonorum. Et ideo valde rationabiliter sancta Scriptura dicit, Christum esse *caput Ecclesiæ*. Sed prima proprietas, scilicet conformitas, competit ei ratione humanæ naturæ. Unde Augustinus, *super Joannem*[1] : « Unius naturæ sunt vitis, et palmites. Propter quod, cum Deus esset, cujus naturæ non sumus, factus est homo, ut in illo esset vitis humana natura, cujus et nos homines palmites esse possemus. » Omnino enim idem est de capite, quod de vite intelligendum. Secunda autem proprietas, scilicet principiandi, competit ratione divinæ naturæ, secundum quod est omnium principium. Unde [2] : *Ipse caput corporis Ecclesiæ, qui est principium*, etc.; Glossa : « Qui est principium secundum divinitatem, id est fundator Ecclesiæ : quia omnes justi, qui ab Abel usque ad ultimum justum generantur, virtute divinitatis illuminantur. » Tertia vero proprietas, scilicet influendi motum et sensum, competit ei ratione divinitatis et humanitatis. Dupliciter enim convenit sensum et motum gratiæ influere : aut per modum præparantis, aut per modum impartientis. Si per modum præparantis, sic est ipsius Christi ratione humanæ naturæ, in qua passus est propter nos, et patiendo satisfecit, et removit inimicitias, et disposuit ad suscipiendam gratiam perfectam. Si per modum impartientis et conferentis, sic est ipsius Christi ratione divinæ naturæ, quia solus Deus est qui illuminat pias mentes, solus est qui baptizat interius, pro eo quod mens nostra immediate ab ipsa veritate formatur, sicut sæpe dicit Augustinus : et ita

Tria sunt in capite materiali

(a) Edit. Ven. unum creatum uno.

[1] Aug., *in Joan.*, tract. LXXX, n. 1. — [2] *Coloss.*, I, 18

influere per modum præparantis, est Christi hominis; per modum impartientis, est Christi Dei. Vel per alia verba, et in idem redit, influere per modum merentis, Christi hominis; per modum efficientis, Christi Dei. Vel influere quantum ad remissionem pœnæ, Christi hominis; quantum ad remissionem culpæ, Christi Dei : et sic influentia uno modo respicit Christum secundum humanam naturam creatam; alio modo, secundum naturam divinam increatam. Si ergo gratia capitis dicitur illa gratia, secundum quam Christus habet influere motum et sensum in membra, restat hoc esse ponendum, quod gratia capitis uno modo nominat gratiam increatam; alio etiam modo nominat non tantum increatam, sed aliam creatam, sicut ostendunt rationes ad primam partem; et ideo sunt concedendæ.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod non potest esse gratia creata, quia non posset influere, jam patet responsio : quia quamvis non posset influere effective et causative, potest tamen influere meritorie et dispositive secundum naturam humanam.

2. Ad illud quod opponitur, quod Christus, secundum quod caput, est indivisus, dicendum quod est unio per unitatem naturæ, et est unio per fidem et dilectionem : dicendum est ergo, quod unio Christi ad corpus Ecclesiæ est per fidem et dilectionem. Cum ergo dicitur quod caput est indivisum a membris, dicendum quod indivisio non privat distantiam localem, sive separationem corporum, sed separationem et disconvenientiam mentium et affectionum. Et ideo ex hoc non ponitur, quod Christus, secundum quod caput, sit incircumscriptus : quia idem potest esse in uno loco tantum, et tamen per cognitionem et amorem in cordibus diversorum. Unde[1] : *Habitat Christus per fidem in cordibus nostris.*

3. Ad illud quod objicitur, quod caput est membrorum principium, dicendum quod caput esse principium quantum ad esse naturæ, hoc est de veritate capitis, et expressa proprietate : nec est hanc reperire in Christo secundum humanam naturam, sed secundum divinam, ut prædictum est supra. Posset tamen dici alio modo : Christus est caput membrorum suorum quantum ad esse gratiæ, etiam secundum humanam naturam, quia nunquam aliquis fuit gratiam assecutus, nisi haberet Christum in corde, ut fundamentum quod collocatur per fidem[2] : *Fundamentum enim aliud nemo potest* in membris Christi *ponere præter illud, quod positum est, quod est Christus Jesus;* et sine hoc fundamento nemo potest habere gratiam, quia nunquam fuit alicui salus sine fide Mediatoris. Et hoc est quod dicitur[3] : *Qui est principium;* Glossa : « Secundum humanitatem dici potest principium Ecclesiæ, quia super fidem humanitatis ejus Ecclesia fundata est. »

4. Ad illud quod objicitur, quod gratia capitis vel concomitatur, vel præcedit, dicendum quod, sicut dictum est de unione, quod caput spirituale non oportet uniri materialiter et naturaliter, sed spiritualiter per cognitionem et amorem, sic etiam intelligendum est de antecessione. Unde ad hoc quod Christus sit caput justorum præcedentium, non oportuit quod comitaretur re, sed fide : et sic utique fuit, quia fides Christi præcessit in cordibus salvandorum. Et sic patet quod capitis gratia et ratio similiter quantum ad perfectam similitudinem respicit in Christo aliquid increatum; respicit etiam aliquid creatum, ita quod ad perfectam rationem capitis intelligendam necesse est utramque concurrere.

QUÆSTIO II.

An gratia capitis sit alia quam gratia singularis personæ[4].

De gratia capitis quantum ad differentiam, Ad opp.

[1] *Ephes.*, III, 17. — [2] I *Cor.*, III, 11. — [3] *Coloss.*, I, 18. — [4] *Cf.* S. Thom., III *Sent.*, dist. XIII, q. III, art. 2, q. II; Richard., III *Sent.*, dist. XIII, art. 3, q. II; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XIII, q. V.

utrum videlicet sit alia quam gratia singularis personæ, et gratia unionis; et quod sit alia, videtur 1. Communiter, secundum doctores, in Christo (a) consuevit differentia gratiæ poni, scilicet gratia singularis personæ, et gratia unionis, et gratia capitis : si ergo divisio esse debet per opposita, vel saltem disparata, videtur quod ista differentia gratiæ ab aliis sit diversa.

2. Item, gratia capitis aliis communicatur : gratiam vero singularis personæ, vel unionis, Christus aliis non communicat, quia respicit ipsum solum : ergo sunt differentes gratiæ.

3. Item, quod sit alia quam gratia singularis personæ, videtur : quia esto quod humanitas separatur a divinitate, adhuc tamen remanet gratia singularis personæ : sed non remanet gratia capitis, nec gratia unionis : ergo gratia capitis differt a gratia singularis personæ.

4. Item, quod sit alia quam gratia unionis, videtur : quia gratia unionis non habuit esse nec efficaciam, nisi in plenitudine temporum ; gratia capitis a primordio habuit effectum in Sanctis : ergo necesse est eas ab invicem differre.

Fundam. Sed contra : In unica anima una est gratia gratum faciens, sicut una est vita : ergo si anima Christi est una, aut gratia capitis non est gratum faciens, aut non differt a gratia unionis, et singularis personæ : sed est gratum faciens : ergo, etc.

Item idem est habitus scientiæ, quo quis novit in se, et quo potens est docere alios ut magister : ergo pari ratione idem est habitus gratiæ quo in se perficitur et Deo unitur, et quo influit in membra et eis unitur : sed primus habitus gratiæ dicitur gratia singularis personæ et unionis, secundus vero dicitur gratia capitis : ergo gratia capitis, et unionis, sunt una gratia cum gratia singularis personæ.

Item, eo ipso est ille homo caput Ecclesiæ, quo assumptus est a Verbo in unitatem personæ : sed hoc est per gratiam unionis : ergo gratia unionis, et capitis, sunt una gratia. Minor manifesta est : major probatur per illud, quod dicitur ad Ephesios[1] : *Ipsum dedit caput*, etc. ; Glossa : « Nullum majus donum præstare posset Deus hominibus, quam ut Verbum suum, per quod condidit omnia, faceret illis caput esse : Filius Dei, et filius hominis ; unus Deus cum Patre, unus homo cum hominibus. » Ex hoc expresse habetur, quod eo est ille homo caput, quo a Verbo Dei assumptus in unitatem personæ.

Item, quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit : sed gratia unionis est summa gratia, ut dicit Augustinus *de Trinitate*[2], et habetur in principio præcedentis distinctionis : *In rebus per tempus ortis*, etc.; gratia capitis est summa, sicut habetur in auctoritate præmissa : ergo gratia capitis non differt a gratia unionis.

Item, quod hæc diversa non (b) sit a gratia singularis personæ, videtur, quoniam Christus est caput secundum illam gratiam, secundum quam est in ipso sensuum integritas et perfectio : et hoc est secundum gratiam singularis personæ : ergo, etc. Item, secundum illam gratiam Christus est caput, secundum quam pro nobis satisfecit, nobisque promeruit gratiam quantum ad motum et sensum ad nos derivari : sed hoc fuit secundum gratiam personæ singularis, quia quantum ad illam attenditur meritum : ergo idem quod prius.

CONCLUSIO.

Gratia singularis personæ, et gratia capitis, secundum diversas acceptiones earum sunt idem, vel diversæ.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod gratia singularis personæ proprie nominat habitum, secun-

(a) *Cæt. edit.* Videtur communiter secundum doctores. In Christo. — (b) *Cæt. edit. desunt* diversa non.

[1] *Ephes.*, I, 22. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. XIX, n. 24.

dum quem anima est Deo similis et accepta. Sed gratia unionis dicitur tripliciter, sicut prædictum fuit supra : uno namque modo dicitur gratia unionis gratia faciens unionem, et sic nominat divinam essentiam, quæ sola est illius unionis causa ; alio modo gratia unionis dicitur gratia disponens ad unionem de congruo, et sic nominat qualitatem creatam, scilicet habitum animæ ; tertio modo dicitur gratia unionis, id est ipsa unio gratis facta, et sic nominat ipsam relationem. Secundum hoc etiam intelligendum, quod gratia capitis potest his tribus modis accipi : uno modo potest nominare principium effectivum sensus et motus spiritualis in membris Christi, et sic nominat ipsum Deum, et per appropriationem Spiritum sanctum ; alio modo nominat ipsum, quod disponit per modum meriti et præparationis ad influentiam motus et sensus respectu cujuslibet membri, et sic nominat habitum animæ Christi, per quem Christus nobis meruit ; tertio modo gratia capitis potest dici ipsa gratuita præsidentia, quam Deus gratis fecit, dum Verbum suum nobis præposuit, sicut caput membris. Omnibus his modis in diversis sanctorum auctoritatibus et glossis invenitur gratia capitis accipi. Si ergo gratia capitis et unionis nominat principium effectivum illius conjunctionis, et nostræ sanctificationis spiritualis, sic et idem nominat, et idem sunt quantum ad principale significatum, scilicet ipse Deus, et Spiritus sanctus : et est differentia solum quantum ad connotatum : quia gratia unionis connotat effectum circa Christum ; gratia capitis, effectum circa membra Christi : et differunt a gratia singularis personæ, sicut increatum a creato, sicut divina essentia ab habitu gratiæ, quem infundit. Si vero dicatur gratia unionis, et capitis, ipsa unio gratuita, et præsidentia ; sic sunt diversæ relationes et comparationes, quæ tamen non sunt fundatæ super aliud, et aliud, sed super idem. Homo enim ille eo ipso est caput aliorum hominum, quo est Verbo Dei unitus. Et hoc modo differt gratia unionis, et capitis, a gratia singularis personæ, sicut illud ad quod ordinatur dispositio, differt ab ipso disponente : gratia enim singularis personæ sua perfectione reddit illam naturam idoneam ut Deo uniatur, ac per hoc cæteris sanctis præficiatur, sicut caput membris. Si vero gratia unionis, et capitis, dicatur habitus disponens ad unionem, et aliorum sanctificationem, sicut gratia singularis personæ dicitur habitus faciens animæ et Dei assimilationem ; hoc modo ista triplex gratia non est triplex ratione diversitatis habituum, sed ratione diversæ comparationis ejusdem habitus. Nam ille habitus dicitur gratia singularis personæ, in quantum disponit ad Dei assimilationem, et in quantum facit animam deiformem : et per hoc consequenter disponit ad unionem personalem, et dicitur gratia unionis : et consequenter per hoc ipsum disponit ad redundantiam sive influentiam motus et sensus in cætera membra Christi : et sic dicitur gratia capitis. Et sic patet quod gratia capitis, in quantum habitus, non differt a gratia singularis personæ, vel unionis, secundum habituum diversitatem, sed secundum comparationem multiplicem. Unde concedendæ sunt rationes ad hanc partem.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod in Christo ponitur gratia secundum triplicem differentiam, dicendum quod illa divisio non est data penes differentiam gratiæ quantum ad diversitatem habituum, sed quantum ad diversitatem comparationum atque respectuum, sive effectuum consequenter se habentium, qui non diversificant essentialiter habitus.

2. Ad illud quod objicitur, quod gratia capitis communicatur, dicendum quod gratia capitis non sic communicatur aliis, ut eis sit gratia capitis ; sed sic, ut efficaciam habeat circa alios : et hoc quidem absque dubio competit gratiæ singularis personæ, et unionis, quia ratione ejus nobis meruit, et pro nobis satisfecit. Quamvis autem gra-

tia Christi quocumque modo dicta habeat efficaciam in nos, non tamen quocumque nomine datur intelligi ejus efficacia in nos, sed solum per hoc nomen, quod est gratia capitis. Sic enim nominatur propter virtutem et efficaciam influendi.

3. Ad illud quod objicitur, quod remaneret gratia singularis personæ, si deponeretur natura assumpta, sed non gratia capitis, dicendum quod verum est : sed ex hoc non sequitur, quod gratia capitis ab illa differat per essentiam, sed verum est quod aliquam comparationem et efficaciam dicit, quam non esset reperiri post separationem. Gratia enim capitis, quæ attenditur in influentia et præsidentia Christi respectu aliorum, naturali ordine præsupponit unionem, ratione cujus ille homo cæteros ineffabiliter antecellit.

4. Ad illud quod objicitur, quod gratia unionis habet efficaciam solum in fine temporum, dicendum quod si efficacia gratiæ unionis attendatur in hoc, quod animam Christi reddat idoneam ad unionem, verum est quod solum in plenitudine temporum efficaciam habuit. Si autem efficacia gratiæ unionis attendatur quantum ab aliis creditur, qui mediante illa fide justificantur, sic efficaciam habuit a principio : et hoc ipso gratia capitis potest appellari. Et sic patet quod gratia capitis secundum unam suam acceptionem, quæ communior est, secundum suam essentiam habitu non differt ab aliis, sed solum per comparationem, ut visum est.

QUÆSTIO III.

An Deus influat sensum in omnem creaturam, sive angelicam, sive humanam [1].

Fundam. Utrum mediante illa gratia Deus influat sensum in omnem aliam creaturam habentem gratiam, sive angelicam, sive humanam; et quod sic, videtur [2] : *Proposuit omnia instaurare in Christo, quæ in cœlis, et quæ in terris sunt;* Glossa : « *Quæ in cœlis sunt*, id est numerum angelorum diminutum implere; et *quæ in terris*, id est homines, qui per peccatum depravati erant, renovare. » Sed illi mediante Christo sensum et motum suscipiunt, qui per ipsum instaurantur in esse perfecto : ergo si hæc sunt cœlestia et terrestria, homines et angeli mediante ipso suscipiunt gratiam, et gratia capitis in hos et illos redundat.

Item paulo post ibidem [3] : *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam :* sed caput influit in omnia membra : ergo Christus homo per suam gratiam in totam Ecclesiam habet influentiam : sed Ecclesia communicat suas influentias angelis, sicut dicitur [4] : *Ut innotescat principatibus, et potestatibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei :* ergo videtur quod influentia gratiæ Christi ad homines electos habeat extendi.

Item malitia principis tenebrarum non tantum se extendit ad dæmones, imo magnam efficaciam habet ad homines; unde illorum per superbiam efficitur princeps : si ergo bonitas gratiæ Christi est multo excellentior, et efficacior, et communior, videtur quod ad omnes electos se extendat per efficaciam, sive sint homines, sive angeli, sive viatores, sive beati.

Item iste est ordo divinæ sapientiæ et legis, ut dictat ratio, et vult Dionysius [5], scilicet infima reduci per media, et media per suprema : unde et angeli ordinum inferiorum suscipiunt purgationes et perfectiones ab angelis superiorum ordinum. Sed Christus est super omnes tam angelos quam archangelos : *sedet* enim [6] *a dextris Dei* (*a*), *tanto melior angelis factus, quanto præ illis*

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. XII, memb. 3, art. 2; S. Thom., p. III, q. VIII, art. 5; et III *Sent.*, dist. XIII, q. II, art. 2, q. I; et *de Verit.*, q. XXIX, art. 4; Richard., III *Sent.*, dist. XIII, art. 2, q. III; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XIII., q. VI. — [2] *Ephes.*, I, 10. — [3] *Ibid.*, 22. — [4] *Ibid.*, III, 10. — [5] Dion., *de Cœlesti hier.*, c. IX, p. II, sic habet : « Cum nulla sit hierarchia, quæ non primas et medias ultimasque virtutes habeat, sanctus archangelorum ordo, jure quodam hierarchico communi, medietate sua continet extremas. » *Biblioth. max. Patrum*, tom. II, p. 171, col. I, de interp. Balt. Corderii. — [6] *Hebr.*, I, 3-4.

(*a*) *Vulg.*, ad dextram majestatis in excelsis.

differentius nomen hæreditavit. Si ergo Christus omnibus electis præeminet excellentia perfecta, videtur quod in omnes gratia ejus habeat efficaciam et influentiam.

Ad opp. Sed contra : 1. Caput non influit in cor, sed magis e converso. Si ergo secundum rectam transumptionem gratia illa, quæ in alios redundat, dicitur gratia capitis, non videtur quod influat in totum corpus Ecclesiæ ; aut si in totum influit, potius deberet gratia cordis, quam capitis appellari.

2. Item gratia capitis non influit nisi in eos, qui jam sunt membra : et nulli sunt membra, nisi conjungantur ei per fidem et charitatem : ergo in nullos influit, nisi in habentes fidem et charitatem : sed habentes fidem et charitatem, habent motum et sensum : ergo videtur quod gratia capitis in nullos influat, nec motum, nec sensum : nec est aliud dare quod influat : ergo, etc.

3. Item, gratia capitis in eos solos influit, respectu quorum habens gratiam est caput: sed Christus secundum humanam naturam non est caput angelorum, quia unius naturæ sunt caput et membra : ergo nullam habet in angelos influentiam.

4. Item, esto quod Filius Dei non esset incarnatus, angeli essent beati, nec propter Christi incarnationem sunt aliqui ex eis redempti et liberati : ergo videtur quod nihil eis conferat gratia Christi.

5. Item, nihil agit, nisi dum est : sed Christi gratia non fuit ante adventum Christi: ergo videtur quod in illos, qui adventum Christi præcesserunt, gratia illa nullum habuit effectum.

6. Item, si ita influebat ante adventum Christi in sanctos qui præcesserunt, sicut nunc in nos, sic habuit effectum in illis, sicut nunc in nobis habet effectum : ergo sicut istud dicitur tempus gratiæ propter redundantiam a plenitudine Christi, ita videtur quod tempus illud deberet tempus gratiæ dici : quod si non dicitur, videtur quod influentia gratiæ Christi non se extendat ad illos qui præcesserunt.

CONCLUSIO.

***Gratia Christi influit in omnes, tam in angelos,** quam in homines ; et qui præcesserunt ipsum, et qui secuti sunt ; licet secundum magis et minus.*

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod sensus in spiritualibus attenditur quantum ad cognitionem, motus vero quantum ad affectionem et dilectionem, quæ est pondus inclinans unumquemque spiritum, et trahens ad locum sibi debitum. Influere ergo motum et sensum est causare in nobis fidem et dilectionem, sive fidem operantem per dilectionem, sive cognitionem et amorem. Attendendum autem quod cognitio et dilectio est in triplici differentia : quædam, quæ respicit statum meriti, et hæc dicitur gratuita; quædam vero, in qua consistit substantia præmii, et hæc dicitur gloriosa; quædam, quæ est utrique annexa, quæ nec est essentia meriti, nec præmii, sed de bene esse. Secundum hanc triplicem differentiam cognitionis et dilectionis, est dicere, quod gratia capitis influat in membra gratia increata effective, sed gratia creata meritorie et dispositive. Nam propter meritum passionis Christi promissum, patribus præcedentibus dedit Deus gratiam reconciliationis; et propter exhibitum, dat nobis gratiam reconciliationis abundantius : in qua quidem gratia est sensus cognitionis et motus affectionis. Et rursus propter illam passionem aperta est janua, ut omnibus membris Christi detur dilectio et cognitio gloriosa, in quibus consistit perfectio motus et sensus. Ex hoc eodem angelis mysteria multa revelantur, et gaudia multa referuntur de restauratione sua, quæ invenitur facta per Christum. Et ideo etiam ipsi accipiunt motum et sensum; non, inquam, illum, qui est de essentia gratiæ et gloriæ, sed qui est de bene esse et perfectione. Concedendum est ergo, quod gratia capitis redundat in omnes cives supernæ Jerusalem, licet secundum plus et minus :

nam magis in homines qui redimuntur, quam in angelos qui reintegrantur : magisque in eos qui sequuntur ejus adventum, quam in eos qui præcesserunt, quia clarius vident, et credunt, et charismatum donis amplius perfunduntur. Propter hoc, si passio promissa tantum illis valuit, ut illos per viam salutis perduceret, amplius passio exhibita et soluta hoc debuit facere. Propter hoc concedendæ sunt rationes ad primam partem inductæ.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod generalior est influentia cordis quam capitis, dicendum quod generalior est secundum veritatem ; sed tamen influentia capitis generalior est secundum manifestationem, pro eo quod in capite omnes sensus apparent, et eminentiorem situm habent, et in eo sunt cellulæ aptæ ad cognoscendum, et nervi apti ad sentiendum et movendum : ita quod nervi apti ad sentiendum a parte anteriori videntur egredi, et nervi apti ad movendum a parte posteriori. Et quoniam transumptio ad manifestandas proprietates spirituales latentes sumi debet (*a*) a re manifesta ; hinc est quod propter generalem influentiam magis dicitur Christus caput, quam dicatur cor. Propter quam etiam evidentiam medici discordant a naturalibus. Dicunt enim physici quod principium motus et sensus est in capite, licet naturales qui considerant principia rerum intimius, dicant quod horum principium est cor : et sic patet illud.

2. Ad illud quod objicitur, quod caput non influit nisi in unita membra, dicendum quod solum habet veritatem in eo capite, quod habet determinatam potentiam, et non potest sibi membra unire, et de non membro membrum facere : et ideo hoc non habet locum in capite Christo, qui potest secundum divinam naturam de non membro membrum facere, et secundum humanam naturam potest hæc mereri et impetrare, et ita primo sensum et motum influere et continere.

3. Ad illud quod objicitur, quod angeli non sunt membra, quia non sunt conformes in natura, dicendum quod etsi angeli non debeant dici membra, tamen nihilominus influentia potest esse a Christo in angelos non solum secundum divinam naturam, secundum quam est caput omnium, sed etiam secundum naturam humanam, per accidens tamen, quia influendo, et redimendo membra sua, reparat Christus ruinam angelicam. Quando ergo dicitur, quod gratia capitis non influit nisi in membra ; si intelligantur membra proprie, sic non habet veritatem, nisi arctetur influentia ad influentiam proprie dictam, cujusmodi est influentia gratiæ et gloriæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod angeli essent beati, etiamsi Christus non esset incarnatus, dicendum quod hoc non cogit, quod Christus nullo modo influat ; sed quod non influat primum motum et sensum, qui sunt essentiales gratiæ et gloriæ. Aliquo tamen modo potest influere quod facit ad bene esse, sicut prius ostensum est.

5. Ad illud quod objicitur, quod illud quod non habet esse, non potest influere in aliud, dicendum quod verum est de influentia per modum principii effectivi. De influentia autem per modum meriti non habet veritatem : sufficit enim quod sit in fide et dilectione credentis, ac per hoc, dum creditur et amatur, ab ipso credens et amans vivificetur, et, dum etiam promittitur, ex ipsa promissione divina severitatis rigor aliquatenus placetur, ut benevolentiam suam reddat.

6. Ad illud quod objicitur, quod tempus præcedens deberet dici tempus gratiæ, dicendum quod in tempore præcedenti gratia Christi non defuit ; attamen non debet dici tempus gratiæ, sed umbra diei, quia non erat tanta redundantia gratiæ, quæ velamen figurarum effugaret, et onus legis alleviaret. Nunc autem, cum manifesta est veritas, et per amorem alleviata sunt mandata, vere dicendum est tempus gratiæ advenisse. Unde Christus efficaciam habuit in his[1]

[1] *Marc.*, xi, 9.— (*a*) *Edit. Ven.* debent.— (*b*) *Item* Dei.

qui præibant et sequebantur, ut botrus in palmite vel palo portabatur [1] ab antecedentibus et sequentibus : sed præeuntes ferebant, et non videbant ; sequentes vero et ferebant, et aperte videbant : sic similitudinarie in proposito intelligendum est.

DSTINCTIO XIV

QUOMODO VERBI SEU CHRISTI INCARNATIO ORDINATUR AD NOSTRAM REDEMPTIONEM QUANTUM AD PLENITUDINEM SCIENTIÆ SPECIALITER.

An anima Christi habuerit sapientiam parem cum Deo, et an omnia sciat quæ Deus.

Hic quæri opus est, cum anima Christi esset sapiens sapientia gratuita, utrum habuerit sapientiam æqualem Deo, sive omnium rerum scientiam habuerit vel habeat, id est, utrum omnia sciat, quæ Deus scit. Quibusdam placet, quod nec parem cum Deo habeat scientiam, nec omnia sciat quæ Deus, quia in nullo creatura æquatur Creatori. Cum ergo anima illa creatura sit, in nullo æquatur Creatori : ergo nec in sapientia. Non ergo habet æqualem cum Deo sapientiam, nec scit omnia quæ Deus. Item, si anima illa æqualem habet cum Deo sapientiam, non ergo Deus in omni bono majorem habet sufficientiam, quam ejus creatura. Inducunt etiam auctoritates ad idem probandum. Ait enim Propheta ex persona hominis assumpti [2] : *Mirabilis facta est scientia tua ex me, et non potero ad eam.* Quod exponens Cassiodorus ait : « Veritas humanæ conditionis ostenditur, quia assumptus homo divinæ substantiæ non potest æquari vel in scientia, vel in alio. » Apostolus etiam ait [3] : *Nemo novit quæ sunt Dei, nisi Spiritus Dei, qui solus scrutatur omnia, etiam profunda Dei.* His aliisque pluribus rationibus et auctoritatibus nituntur, qui animam Christi asserunt nec parem cum Deo habere scientiam, nec omnia scire quæ Deus scit : quia si omnia scit quæ Deus, scit ergo creare mundum ; scit etiam creare seipsam.

Responsio quæstionis definitivam continens scientiam.

Quibus respondentes, dicimus animam Christi per sapientiam sibi gratis datam in Verbo Dei, cui unita est, unde etiam perfecte intelligit, omnia scire quæ Deus scit, sed non omnia posse quæ potest Deus : nec ita clare et perspicue omnia capit ut Deus : et ideo non æquatur Creatori suo in scientia, etsi omnia sciat quæ et ipse : nec est ejus sapientia æqualis sapientiæ Dei, quia illa multo est dignior, digniusque et perfectius omnia capit, quam illius animæ sapientia. Ergo et in scientia majorem habet sufficientiam Deus, quam illa anima quæ dignior est omni creatura. Illud vero Apostoli quod inducunt : *Nemo novit quæ Dei sunt, nisi spiritus Dei*, qui solus *scrutatur omnia*, pro nobis facit ; mox enim addit Apostolus [4] : *Nos autem spiritum Dei habemus :* ut per spiritum, quem habebat, Dei profunda se scire ostenderet. Sed anima illa præ omnibus spiritum Dei habuit, cui spiritus non est datus ad mensuram, ut ait Joannes Evangelista. Dona ergo Spiritus sancti sine mensura habuit : ergo et sapientiam. Omnia ergo scivit anima illa. Si enim quædam scivit, quædam non, tunc non sine mensura scientiam habuit. Sed sine mensura scientiam habuit : scit ergo omnia. Fulgentius etiam in sermone quodam multa inducit, quibus as-

[1] *Num.*, XIII, 24.— [2] *Ps.* CXXXVIII, 6. — [3] I *Cor.*, II, 10. — [4] *Ibid.*, 12.

serit animam illam rerum omnium scientiam habere, utens auctoritate Apostoli dicentis[1]: *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi.* Quod etiam ratione potest probari sic : Nihil scit aliquis, quod ejus anima ignorat : sed Christus secundum omnium concessionem omnia scit : ergo anima ejus omnia scit. Ad id vero quod dicunt : « Si omnia scit, ergo scit creare mundum vel seipsam, » respondemus, quod scientiam habet mundum creandi, sed non potentiam ; et creandi animam, et scit quomodo Deus seipsam creaverit : habet ergo scientiam sui creatæ, sed non sui creandæ ; quia non est creanda, sed creata.

Quare Deus non dedit ei potentiam omnium, ut scientiam.

Si vero quæritur quare Deus non dederit ei potentiam faciendi omnia, ut scientiam ; responderi potest : Quia naturaliter capax est scientiæ : et ideo id congrue ei datum est sine mensura, cujus ipsa naturaliter capax est. Non est autem ei datum posse omnia facere quæ Deus facit, ne omnipotens, et per hoc Deus putaretur. Verumtamen forte nec potentiam faciendi omnia ei Deus præstare potuit, etsi potentiam faciendi aliqua quæ non facere potest. Scit ergo anima Christi omnia quæ Deus scit in Verbo Dei, quod liquidius et præsentius omni creatura contemplatur ut ei unita, in quo etiam angeli, et quæ Dei sunt, et quæ futura sunt, cognoscunt.

Quomodo intelligenda sint quædam verba Ambrosii super Lucam.

Sed si illa anima non habet tantam potentiam, quantam et Deus ; nec homo assumptus tantam potentiam, quantam et Deus : quomodo ergo intelligitur illud Ambrosii *super Lucam*, ubi Angelus de nascituro Filio Virginis ait[2] : *Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur?* « Non ideo, inquit[3], erit magnus, quod ante partum Virginis magnus non fuerit ; sed quia potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus, ut una sit persona homo et Deus. » Ecce aperte dicit, quod homo erat accepturus ex tempore potentiam, quam Dei Filius habuit naturaliter. Sed si homo accepturus erat illam potentiam, ergo vel persona, vel natura hominis. Sed persona non, quia semper habuit et habet : ergo natura : si natura, ergo anima : nam de carne constat quod accipere non posset. Ad quod dicimus, illud esse accipiendum de persona, sed non in quantum est Dei : imo in quantum est persona hominis. Una est enim persona Dei et hominis, Filii Dei, et Filii hominis, quæ in quantum Dei persona est, semper et naturaliter omnipotentiam habuit, sed, in quantum est hominis, non semper fuit. Illa ergo persona, quæ semper fuerat Dei, futura erat hominis persona : et secundum hoc quod futura erat hominis, acceptura erat ex tempore potentiam, quam naturaliter et semper habuerat in quantum Dei persona. Secundum hanc distinctionem illud et similia sane possunt accipi. Quæ distinctio in pluribus quæstionum articulis est necessaria adversus quorumdam perplexam verbositatem. Sed cum de rebus constat, in verbis frustra habetur controversia.

[1] *Coloss.*, II, 3. — [2] *Luc.*, I, 32. — [3] Alias Beda circa illud *Luc.*, I : *Hic erit magnus*, et est Hom. XXII super Luc ; in Glossa tamen citatur sub nomine Ambrosii.

EXPOSITIO TEXTUS.

Hic quæri opus est, cum anima Christi, etc.

Supra egit Magister de plenitudine gratiæ et scientiæ communiter; in hac vero parte agit de plenitudine scientiæ specialiter. Divisio. Dividitur autem pars ista in partes duas, in quarum prima ostendit in Christo fuisse omnem scientiam secundum humanam naturam; in secunda vero inquirit utrum anima Christi habuerit omnipotentiam, sicut omnium scientiam, ibi : *Si vero quæritur, quare Deus non dederit ei potentiam*, etc. Pars prima habet tres, in quarum prima proponit quæstionem de omni scientia animæ Christi; in secunda vero ponit determinationem secundum aliorum æstimationem, ibi : *Quibusdam placet quod nec parem cum Deo*, etc.; in tertia vero determinat secundum suam opinionem, ostendens animam Christi habuisse omniscientiam, ibi : *Quibus respondentes dicimus*, etc. Similiter secunda pars principalis habet tres particulas, in quarum prima determinat Magister, quare anima Christi non habet omnipotentiam, sicut omniscientiam ; in secunda vero opponit contra suam determinationem, ibi : *Sed si illa anima non habet*, etc.; in tertia vero dissolvit oppositionem, et determinationem suam multis rationibus adaptat, ibi : *Ad quod dicimus illud esse accipiendum*, etc.

DUB. I.

Quia in nullo Creatori creatura æquatur.

Contra : Videtur falsum in duratione a parte post : sicut enim Deus durat in infinitum, ita et creatura : infinitum autem infinito non est majus. Item infertur instantia in numero personarum : quoniam ternarius æquatur ternario : et in multis creaturis contingit ternarium inveniri : videtur ergo quod in aliquo conveniat creaturam Creatori æquari.

Resp. Dicendum quod, pensatis conditionibus, in nullo potest creatura Creatori coæquari perfecte, nec est in aliquo inferre instantiam. Et quod objicitur de perpetuitate creaturæ, non valet; quia perpetuitas etiam creaturæ pendet ex perpetuitate Creatoris, et perpetuitas etiam creaturæ non est tota simul, sicut perpetuitas Creatoris, ut dicit Anselmus[1] tractans illud verbum, quod habetur in canticis Exodi[2] : *Dominus regnavit in æternum, et ultra.* Similiter quod objicitur de numero personarum, non valet; quia in divinis personis est vera distinctio cum perfectissima unitate, et huic nihil in creatura reperiri potest perfecte simile, vel æquale, licet aliquid reperiatur ibi de similitudine, etc.

DUB. II.

Nemo novit quæ sunt Dei, nisi solus Spiritus Dei, etc.

Contra : Hoc videtur esse falsum, quia Filius scrutatur omnia, quæ sunt Patris : non ergo solus Spiritus. Item, perscrutatio est actus pertinens ad cognitivam : ergo si sapientia appropriatur Filio, potius deberet dici solus Filius perscrutator, quam Spiritus sanctus.

Resp. Dicendum quod verbum illud intelligitur causaliter : dicitur enim solus Spiritus scrutari profunda, quia facit nos ipsa scrutari, et quia Pater et Filius operantur in nobis per Spiritum sanctum, quem ad nos mittere dicuntur : hinc est quod, quamvis dicatur de solo Spiritu sancto, intelligitur tamen de Patre et Filio : et ideo cum dicitur solus Spiritus sanctus, non excluditur Filius. Ad illud quod quæritur, quare magis appropriatur Spiritui sancto, dicendum quod hoc est propter dona gratiarum, quæ Spiritui sancto attribuuntur, in quorum collatione Spiritus sanctus dicitur ad nos mitti.

DUB. III.

Nec ita clare ac perspicue omnia capit, ut Deus.

Contra : Hoc videtur esse falsum, quia anima Christi est speculum clarissimum et

[1] Anselm., super illud Exodi : *Dominus regnavit in æternum et ultra.* — [2] *Exod.*, xv, 18.

mundissimum : ergo omne illud, quod in ea resultat, adeo clare videt, ut Deus. Item, si non ita limpide videt, hoc non provenit nisi propter commixtionem obscurationis, sed obscurationis causa est peccatum : ergo videtur quod anima Christi habuit obscurationem peccati : quod si hoc est falsum, ergo, etc.

Resp. Dicendum quod respectu summæ lucis omnis creatura tenebra est, sicut dicit Augustinus, eo ipso quod ex nihilo est. Unde sicut non potest pervenire ad summam stabilitatem, ita non potest venire ad summam luminositatem. Ad illud ergo quod objicitur, quod est speculum clarissimum, dicendum quod non dicitur speculum clarissimum simpliciter, sed respectu aliarum creaturarum, inter quas retinet principatum. Ad illud quod objicitur, quod causa minoris claritatis est obscuratio, quæ quidem est per peccatum, dicendum quod minor claritas dupliciter dicitur in creatura : vel respectu Dei, vel respectu illius claritatis, quam creatura nata est habere : si respectu illius quam nata est habere, sic talis obscuratio est ex peccato, et hæc quidem non fuit in Christo; si respectu Dei, sic talis obscuratio venit ex defectu creaturæ, eo quod creatura nunquam potest Creatori coæquari. Præterea ratio illa non valet : « Non videt ita limpide : ergo habet aliquam obscuritatem; » quia luminare unum dicitur esse minus altero propter minorem accessum ad summum sui generis, quia oppositum ejus non est aliqua natura, sed privatio : cum autem dicitur quod majus est, et minus est per impermixtionem contrarii, hoc intelligitur in oppositis, quorum utrumque per se est aliqua natura.

DUB. IV.

Non est autem ei datum posse omnia facere.

Hoc videtur esse falsum, quia dicitur[1]: *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* Item[2] : *Si potes credere, omnia possibilia sunt credendi :* ergo si possibilia sunt credenti, multo magis possibilia sunt animæ Christi comprehendenti.

Resp. Dicendum quod est potentia impetrandi, et est potentia præsidendi, et potentia faciendi. Cum ergo dicit Magister, quod *non est datum ei,* etc., intelligitur de potentia faciendi. Cum autem dicitur : *Data est mihi,* etc., intelligitur de potentia præsidendi : omnibus enim quæ sub Deo sunt, præest etiam Christus secundum humanam naturam, quæ est super angelos exaltata. Cum autem dicitur : *Omnia possibilia sunt credenti,* intelligitur de potentia impetrandi : fides enim summa impetrare potest omnia miracula, juxta illud[3] : *Si habuero fidem*, etc. Et per hoc patet, quod in prædictis nulla est contrarietas, etc.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio circa tria : primo enim quæritur de scientia quam anima Christi habuit de Verbo; secundo vero de scientia quam anima Christi habuit in Verbo; tertio de scientia quam anima Christi habuit a Verbo. Circa primum quæruntur tria : primum est, utrum anima Christi aliam cognitionem habeat de Verbo, quam sit ipsum Verbum; secundum est, utrum anima Christi in cognoscendo comprehendat Verbum sibi unitum; tertium est, utrum anima Christi defigat aspectum in ipsum lumen æternum.

QUÆSTIO I.

An anima Christi cognoscat Verbum alia cognitione, quam illa quæ est ipsum Verbum[4].

Utrum anima Christi cognoscat Verbum cognitione alia, quam illa quæ est ipsum Ad opp.

[1] *Matth.*, XXVIII, 18. — [2] *Marc.*, IX, 22. — [3] I *Cor.*, XIII, 2. — [4] *Cf.* S. Thom., p. III, q. X, art. 2; et III *Sent.*, dist. XIV, art. 2, q. I ; et *de Verit.*, q. XX, art. 4 ; et *Op.* III, c. XVIII ; Scotus, III *Sent.*, dist. XIV, q. I ; Richard., III *Sent.*, dist. XIV, q. I; Durand., III *Sent.*, dist. XIV, q. I; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XIII, q. I, art. 2; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XIV, q. I; Gabr. Biel., III *Sent.* dist. XIV, q. I, dub. II.

Verbum; et quod cognoscatur Verbum ab illa anima sine alia sapientia media, videtur primo, quia Verbum increatum non tantum est sapientia, sed etiam *fons sapientiæ*, sicut dicitur [1] : sed sapientia unita animæ non cognoscitur mediante alia, quia sic esset abire in infinitum : cum ergo Verbum, quod est sapientia, sit animæ Christi unitum, videtur quod seipso cognoscat, et non per aliquem habitum medium.

2. Item ad cognitionem naturæ nihil plus requiritur nisi cognoscens, et cognoscibile, et unio unius ad alterum : sed Verbum increatum unitur ipsi animæ Christi omnino immediate : ergo videtur quod, sicut seipso unitur, ita seipso absque medio ab anima Christi cognoscatur.

3. Item æque intimum, vel magis est Verbum unitum ipsi animæ, sicut anima sibi, vel sicut aliquis habitus qui sit in anima : sed anima Christi cognoscit seipsam per sui essentiam; cognoscit etiam habitus, qui sunt in ipsa, seipsis, non per medium : ergo pari ratione et Verbum sibi unitum.

4. Item natura humana in Christo unita est Verbo in unitatem personæ et hypostasis : ergo cum talis unio faciat communicationem idiomatum, eodem modo cognoscit Christus homo ipsum Verbum increatum, quo Verbum cognoscit seipsum : sed Verbum cognoscit seipsum non per aliquem habitum medium : ergo et Christus homo : sed nihil scit Christus, nisi quantum ad animam, secundum humanam naturam : ergo anima Christi cognoscit ipsum Verbum per sapientiam, quæ est Verbum.

Fundam. Sed contra : Sapientia, sive cognitio, est perfectio intellectus, et illud quo intellectus cognoscit formaliter : sed Verbum increatum non potest uniri animæ, sicut perfectio perfectibili : ergo necesse est quod præter sapientiam, quæ est ipsum Verbum, anima Christi habeat habitum creatum, sive ad cognoscendum Verbum, sive aliud.

Item Deus est intimus omni animæ, et præsentissimus, non tamen ab omnibus videtur, sed solum a beatis : hoc autem non est propter diversitatem a parte cogniti : ergo propter diversitatem a parte cognoscentis : ergo si hoc est per aliquid eis datum, videtur quod ad hoc quod anima cognoscat Deum, necesse sit aliquod lumen creatum ei infundi, quod sit in una, et non in alia : ergo videtur quod anima Christi Verbum sibi unitum cognoscat per alicujus creati luminis adminiculum.

Item, quamvis Verbum increatum sit unitum oculo Christi, et omnibus partibus corporis Christi, non tamen cognoscitur ab oculo; et hoc, quia non est in eo dispositio ad cognoscendam rem spiritualem : ergo pari ratione, quantumcumque Verbum increatum uniatur animæ Christi, nisi anima sit disposita ad videndum Deum per lumen quod ipsam faciat deiformem, nunquam ipsum intuebitur : ergo videtur quod Verbum increatum cognoscat per habitum medium.

Item, quanto Deus clarius videtur, tanto necesse est oculum esse magis dispositum. Sed anima Christi clarissime super omnes creaturas videt Verbum sibi unitum : ergo necesse est intellectum ejus esse maxime dispositum ad hoc : sed non potest ad hoc disponi nisi per aliquem habitum medium : ergo, etc.

CONCLUSIO.

Cognitio qua Christi anima cognoscit Verbum, non est formaliter ipsum Verbum, sed est quid creatum, et gratia.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum quæritur utrum cognitio, qua anima Christi cognoscit Verbum sibi unitum, sit ipsum Verbum, an aliquid creatum; si intelligatur de cognitione actu, absque dubio certum est quod est alia, quia hæc cœpit esse, et est actus animæ, et ab anima; Verbum autem est æternum, et non est ab anima, sed a Deo. Si autem cognitio dicatur, quo mediante cognoscimus, sic fuit diversitas opinantium.

[1] *Eccli.*, I, 5.

Opin. 1. Quidam enim voluerunt dicere, quod non solum in Christo, verum etiam in omnibus aliis beatis, sapientia, qua cognoscunt Deum, est sapientia æterna. Et illi etiam ponunt quod dilectio illa, qua Deum diligunt Sancti et Beati, sit ipse Spiritus sanctus : pro inconvenienti enim habent, quod illa sapientia, vel dilectio, sit accidens, et non substantia, cum sit nobilior anima. Item pro inconvenienti habent, quod illa sapientia et dilectio faciat animam cognoscere et amare, et ipsa non cognoscat et amet, cum nobilior sit res cognoscens non cognoscente.
Improb. Pro inconvenienti etiam habent, quod beatitudo nostra, quæ est bonum supremum, consistat in accidentibus. Sed ad hæc omnia supra[1] responsum est; hæc etiam positio improbata est : unde et communis opinio tenet contrarium. Ponimus enim sapientiam creatam, quæ est habitus, et dilectionem creatam, et gratiam creatam, et etiam cæteras virtutes; valde enim absurdum esset dicere, quod fides esset Deus, et spes, et sic de aliis virtutibus, nisi hoc causaliter diceretur : ideo hæc positio inter positiones extraneas numeranda est, pro eo quod nimium
Opin. 2. recedit a via communi. Et ideo aliqui voluerunt dicere, quod quamvis alii homines cognoscant Verbum increatum mediante habitu cognitionis creatæ, et Christus, quantum ad scientiam comprehensionis, communicat cum aliis hominibus; tamen quantum ad scientiam unionis, cum habeat ipsum Verbum sibi intime unitum, cognoscit absque omni alio habitu medio[2]. Cum enim habeat sapientiam increatam sibi unitam, non per medium, sed per seipsam cognoscere potest seipsa. Et hoc est solius illius animæ proprium, quæ a Verbo est assumpta : sola enim hunc modum cognitionis habet, sicut in ea sola reperitur excellentia talis unionis. Sed licet illud videatur magis probabile, quam prædictum; tamen hoc a veritate deviat, si quis intueatur. Verbum enim non unitur animæ Christi in illa beata unione, sicut cognoscibile cognoscenti, vel sicut habitus potentiæ, vel perfectio perfectibili; sed est unio in unitate personæ, quæ potest esse absque cognitione, sicut patet in carne Christi, quæ unita est Verbo, et tamen ipsum non cognoscit. Alium ergo modum unionis necesse est esse ad hoc, quod anima cognoscat Verbum sibi unitum in unitate personæ : hoc autem est per assimilationem cognoscentis ad cognitum : et ita per aliquam influentiam, quæ ipsam animam cognoscentem faciat Deo similem, ac deiformem : et ita per aliquem habitum ipsam animam informantem, qui quidem habitus non potest esse nisi aliquid creatum : nam quid increatum non potest esse forma ipsius animæ. Et propterea dicere oportet Opin. 3. tertio modo, quod anima Christi, sicut et animæ aliorum Sanctorum, Verbum increatum cognoscit per sapientiam creatam, quæ disponit ipsarum animarum potentias cognitivas, et conformes reddit, ut illud lumen æternum cognoscant[3]. Nec aliter potest intelligi. Quomodo enim potest anima lumen æternum cognoscere, et claritatem summam intueri, quin ipsa efficiatur clara et luminosa? Anima autem Christi, quia est a Verbo assumpta, majorem habet deiformitatem, ac per hoc perfectiorem et eminentiorem cognitionem, quam aliqua anima beata per gloriam. Unde non est intelligendum, quod scientia unionis distinguatur a scientia comprehensionis, quasi non sit per aliquem habitum medium, sed quia excellentior et amplior deiformitas et claritas collata est animæ Christi ex hoc quod Verbo unita est, quam ex hoc quod simpliciter est beata. Ergo concedendæ sunt rationes probantes, quod anima Christi cognoscat Verbum cognitione aliqua formaliter, quæ, inquam, non est ipsum Verbum, sed gratia effectus Verbi, quam Verbum facit in anima Christi beatissima.

[1] Lib. I, dist. XVII, et lib. II, dist. XXVI. — [2] Hanc opinionem sequitur Scotus hic, dist. XIV, 9, ibi : *Ad verbum, sed de possibili, non de facto.* — [3] Concordat S. Thomas, III, q. IX, art. 2.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod ipsum Verbum est sapientia, et sapientia cognoscitur seipsa, dicendum quod ipsum Verbum est sapientia qua cætera cognoscuntur, tam ipsum Verbum, quam ea quæ sunt ab ipso. Sed attendendum est quod ille ablativus potest construi formaliter, vel causaliter : si formaliter, sic sapientia æterna est sibi ipsi ratio cognoscendi ; si causaliter, sic omnia cognoscuntur ipsa, quia facit cætera cognosci. Formaliter autem non potest intelligi, quia non potest esse forma cognoscentis creati, nisi dicatur forma exemplaris. Et quoniam omnis actus cognoscendi perfectus est a sapientia, non tantum effective, sed sicut a forma perficiente ipsam substantiam cognoscentem ; hinc est quod ad cognoscendum fontem sapientiæ requiritur sapientia quæ de illo fonte derivatur. Nec est procedere in infinitum, quia ibi est status, scilicet in sapientia, vel scientia, quæ est forma et habitus animæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod ibi est cognoscens, et cognoscibile, et unio, dicendum quod non quæcumque unio cognoscentis ad cognoscibile sufficit ad cognitiotionem ; imo requiritur, quod uniantur per modum cognoscentis. Sicut enim in opponendo monstratum est, Deus est in omnibus essentialiter, et intimus omnibus ; et tamen a paucis cognoscitur ; et ideo quamvis Verbum increatum sit animæ unitum, non tamen cognoscitur per hoc quod unitur in unitatem personæ, sed per hoc quod intellectus animæ sibi unitæ efficitur ei conformis per influentiam luminis. Necesse est enim intellectum aliquo modo formari, et informari ab ipso, ad hoc quod ipsum cognoscat.

3. Ad illud quod objicitur de anima et scientia, quod seipsis cognoscuntur, et illa quæ essentialiter sunt in anima, dicendum quod anima non dicitur cognosci seipsa, quia ipsa sit scientia, qua cognoscit se ; sed seipsa cognoscitur, quoniam ipsa est unita potentiæ cognoscenti, in quantum est cognoscens. De sapientia autem increata secus est : tum quia ipsa est supra animam cognoscentem, et ideo oportet elevari per gratiam ; tum etiam quia talis unio non sufficit, nisi alius modus unionis concurrat.

4. Ad illud quod objicitur de communicatione idiomatum, dicendum quod verum est quod ille homo cognoscit Verbum sapientia increata ; sed quamvis idiomata communicentur illi homini, non tamen communicantur animæ Christi. Nos autem non quærimus de cognitione quæ datur illi homini per idiomatum communicationem, sed quæ competit secundum naturam animæ a Verbo assumptæ.

QUÆSTIO II.

An anima Christi in cognoscendo comprehendat ipsum Verbum sibi unitum [1].

Utrum anima Christi in cognoscendo comprehendat ipsum Verbum sibi unitum ; et quod sic, videtur primo per auctoritatem Apostoli [2] : *In quo plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat :* loquitur de Christo : sed ita cognoscit anima Christi Verbum sibi unitum, sicut habitat in ea : cognoscit ergo omnem plenitudinem ejus : et hoc non est aliud, quam comprehendere : ergo, etc. Ad opp.

2. Item hoc ipsum dicit Damascenus, *de Incarnatione Verbi Dei* [3] *:* « Aimus omnem naturam divinitatis in una suarum hypostaseon incarnatam esse. » Ergo totum Dei Verbum unitum est humanæ naturæ in Christo : sed eo modo natum est ab anima Christi cognosci, per quem modum potuit uniri : ergo si totum potuit uniri, videtur quod etiam in totum habeat cognosci : sed hoc est comprehendi : ergo, etc

3. Item Isidorus, *de Trinitate* [4] *:* « Trini-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XIII, memb. 7 ; S. Thom., p. III, q. X, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 2, q. II ; et *de Verit.*, q. XX, art. 5 ; Scotus, III *Sent.*, dist. XIV, q. II ; Richard., III *Sent.*, dist. XIV, q. II ; Thomas Argent., III *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 1 ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XIV, q. II. — [2] *Coloss.*, II, 9. — [3] Damasc., lib. III, c. VI. — [4] Isid., *de Summo Bon.*, lib. I, c. II, § 1.

tas sibi soli nota est, et homini assumpto. » Aut ergo loquitur de notitia qualiscumque visionis, aut perfectæ comprehensionis : si primo modo loquatur, falsum est, quia multis angelis et hominibus est nota : loquitur ergo de cognitione comprehensionis : ergo, etc.

4. Item, simplex cum attingitur, totum attingitur, pro eo quod non habet partem, et partem : si ergo Verbum increatum est simplicissimum, videtur quod totum et totaliter ab anima Christi attingatur, si aliquo modo attingitur : sed attingitur aliquo modo : ergo comprehenditur. Si tu dicas quod non valet, quia infinitum est, et ideo incomprehensibile ; contra : sicut vere est infinitum, ita vere est simplex illud Verbum æternum : ergo sicut ponitur incomprehensibile ratione immensitatis, ita deberet comprehendi ratione simplicitatis.

5. Item anima Christi cognoscit ipsum Verbum : aut ergo aliquid est de claritate, et veritate, et pulchritudine, quod non cognoscat, aut nihil : si aliquid, ergo in Deo est aliquid a Christo cognitum, et aliquid incognitum : ergo aliquid, et aliquid : et ita pars, et pars : quod non est intelligibile. Si nihil est omnino quod non cognoscat, quia totum est idem ibi, videtur quod totaliter intra suam cognitionem Deum claudat : et hoc est Deum comprehendere : ergo, etc.

6. Item, si anima Christi non cognoscit ipsum Verbum in tota sua plenitudine, adhuc deficit a cognoscendo de Verbo aliquid cognoscibile : ergo potens est in cognitione illa proficere : ergo cum desideret Deum perfecte noscere, videtur quod desiderium animæ Christi non sit impletum, et quod ipsa non pervenerit ad beatitudinis statum perfectum.

7. Item, ille solus est beatus, qui comprehendit quod nos credimus et speramus : sed nos credimus ipsam Verbi immensitatem : si ergo Christus est et fuit beatus, videtur quod ipsam immensitatem Verbi comprehendat.

Sed contra : Damascenus [1] : « Hoc solum intelligitur de Deo, quod incomprehensibilis est. » Sed si anima Christi ipsum comprehenderet, intelligeret ipsum non incomprehensibilem, sed comprehensibilem : si ergo hoc a nemine potest intelligi, non potest Verbum increatum ab anima Christi comprehendi.

Item Augustinus, *de videndo Deo* [2] : « Illud comprehenditur, cujus fines circumscribi possunt. » Sed fines divinæ immensitatis a nullo circumscribi possunt : ergo Deus a nulla anima potest comprehendi. Fundam.

Item omne quod comprehenditur, est finitum comprehendenti : ergo quod comprehenditur a finito, est ei finitum ; et nihil est finitum finito, nisi quod est finitum simpliciter : sed Deus est infinitus simpliciter ; anima Christi, cum sit creatura, est finita : ergo non potest comprehendere immensitatem Verbi sibi uniti.

Item, quod comprehendit alterum, est majus illo, vel saltem ei æquatur, alioquin ipsum claudere intra se non posset : sed impossibile est creaturam nec per unionem, nec per alium modum æquari Creatori ; ergo impossibile est quod comprehendat Creatorem : ergo anima Christi Verbum sibi unitum non comprehendit. His eisdem rationibus ostendi potest quod nulla anima.

Item, Verbum increatum sic est unitum animæ Christi, quod posset uniri alteri : sic habitat in ipsa, quod in multis aliis : ergo sic est in anima sibi unita, quod etiam est extra, cum sit ubique : ergo semper excedit ipsam animam assumptam : ergo si tantum vel plus est extra, quam intra, videtur quod anima Christi non includat ipsum, ac per hoc non comprehendat.

Item, si anima Christi posset Verbum increatum comprehendere, posset per consequens aliquid majus cogitare ; omni (*a*) enim, cujus terminos cognoscimus, possumus in-

[1] Damasc., lib. I, c. IV. — [2] Aug., *Epist.* CXII, c. IX, al. CXLVII, n. 21.

(*a*) *Cæt. edit.* omnium.

telligere aliquid addi : sed Deus est, quo majus cogitari non potest, ut dicit Anselmus [1] : ergo Verbum unitum animæ Christi, si comprehenderetur ab ipsa, non esset Deus : sed est Deus : ergo non comprehenditur.

CONCLUSIO.

Anima Christi non comprehendit immensitatem Verbi, quanquam totum ipsum Verbum cognoscat, quia non cognoscit totaliter ipsum.

Opin. 1. Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui dicere voluerunt, quod Verbum increatum, et ipse Deus, non solum ab anima Christi, sed etiam ab aliis animabus beatis habet comprehendi, et aliquo modo est comprehensibilis : comprehendi enim habet quantum ad essentiam, ut dixerunt, quæ est finita : et ideo finita, quia in seipsa simplex et perfecta ; dicitur autem et est incomprehensibile quantum ad potentiam, quæ respicit infinita : nunquam enim potest in tot, quin in plura. Et per hoc dissolvere voluerunt auctoritates Sanctorum et Scripturæ, quæ videntur repugnare invicem : aliquando enim dicitur quod Deus est incomprehensibilis ; aliquando dicitur quod Beati habent cognitionem comprehensionis, et respectu comprehensionis. Improb. Sed iste modus dicendi in primo libro [2] improbatus fuit, quia impossibile est quod potentia excedat essentiam. Unde impossibile est potentiam esse simpliciter infinitam, substantia et essentia existente finita. Et ibidem Magister ostendit, quod divinum esse non solum in relatione ad Beatos, sed etiam in seipso habet immensitatem : et ideo iste modus dicendi stare non potest ; et qui hoc primo dixit, postmodum retractavit. Opinio 2. Alii vero dicere voluerunt, quod anima Christi, etsi sit finita, tamen ob gratiam unionis sublimatur ad aliquid infinitum : habet enim aliquid, quod est supra omnem creaturæ gradum, et quo nihil potest cogitari excellentius : et ex illa parte potest comprehendere Verbum sibi unitum. Et hoc est etiam ipsius solius proprium. Et pro tanto dicunt dixisse Isidorum, quod « Trinitas nota est sibi soli, et homini assumpto. » Improb. Sed nec illud stare potest, quia quamvis gratia unionis dicat aliquid infinitum ratione alterius extremi, tamen ratione animæ unitæ semper dicit quid finitum, et rem virtutis finitæ, quoniam anima Christi manet intra terminos creaturæ. Et si est virtutis finitæ, quomodo potest immensitatem comprehendere rei omnino infinitæ, et excedentis eam in infinitum? Opin. 3. Et propterea est tertius modus communior, probabilior et certior, quod nec anima Christi, nec aliqua creatura comprehendere potest immensitatem Verbi increati, sive ipsius Dei ; et tamen ipsum totum cognoscit. Et possunt ista duo simul stare, imo necesse est ponere, quamvis difficile sit intellectui nostro capere. Si enim vere ponimus Deum simplicem, imo quia necessarium est sic credere, et ponere ; si cognoscitur, jam non secundum partem et partem, sed totus cognoscitur. Rursus, si Deum ponimus immensum, quia hoc credimus et fatemur, necesse est ponere quod nunquam ab intellectu finito comprehenditur totaliter : et sic Deus a quacumque creatura ipsum cognoscente totus cognoscitur, sed tamen non totaliter. Si autem quæratur quomodo illud posset intelligi, dicendum quod difficillimum est intelligere : quia plus reperitur in creaturis de dissimilitudine, quam de similitudine. Exemplum 1. Intelligamus tamen, gratia exempli, aliquem oculum, cujus aspectus non sit omnino clarus, et intelligamus aliquod parvum album, tamen intensum in luminositate, et claritate coloris ; oculus ille videbit illud album totum, tamen eminentiam illius albedinis non comprehendit : sic suo modo in proposito intelligendum est. Sed non modica est hic dissimilitudo : quia in illo albo qualitas differt a claritate ; in Deo autem est omnino idem. Exemplum 2. Et illud exemplum consuevit poni in puncto, qui ratione suæ simplicitatis totus attingitur ab una linea, non tamen comprehenditur, quia

[1] Anselm., *Prosolog.*, c. IV. — [2] Dist. III.

potest infinitas lineas terminare. Sed nec adhuc est illud simile : quia in puncto aliud est virtus, aliud essentia ; non sic in Deo, in quo est omnino idem. Et ideo tertium exemplum ponendum est in substantia spirituali, quæ est imago Dei : quia ipsa tota est in una parte corporis, et tamen in illa non diffinitur, quia ratione suæ simplicitatis sic est tota in illa, quod tota extra illam in parte altera. Sic et Deus in una creatura totus, et totus extra. Per hunc etiam modum oportet intelligere circa potentiam intellectivam : sed hoc melius intelligitur ratiocinatione, quam exemplorum suppositione. Si quis enim videt, quod in Deo simplicitas non opponitur infinitati, videre potest quomodo Deus potest cognosci totus, et tamen comprehendi. Propter quod nota, quod infinitum accipitur secundum quantitatem, ut dicit Philosophus [1]. Augustinus autem dicit [2], quod est quantitas molis, et quantitas virtutis : et ita secundum utrumque potest accipi infinitum, sed differenter. Quoniam enim quantitas molis est partibilis, et super partibile fundata ; ideo infinitum secundum hanc quantitatem oppositionem habet ad simplex ; et impossibile est quod aliquid idem, et secundum idem, sit simplex et infinitum. Quoniam vero quantitas virtutis reperitur in simplicibus, imo quanto aliquid simplicius, tanto potentius ; hinc est quod infinitum secundum hanc non repugnat simplici ; imo necessario sequitur, quod si aliquid est simplicissimum, quod aliquid sit infinitissimum. Clare ergo potest videri, quod in Deo secundum idem potest esse summa simplicitas, et summa infinitas : et ideo vera est prædicta positio, quod Deus totus videtur, sed tamen non comprehenditur ab aliqua creatura, nec unita, nec separata. Et concedendæ sunt rationes ad partem istam.

Exemplum 3.

Explicatio per rationem

1. Ad illud quod objicitur, quod plenitudo divinitatis habitat in Christo, et de Damasceno, quod tota est incarnata, dicendum quod Apostolus in illo verbo vult ostendere personalem unionem, quæ est in Christo, et in nullo alio, quia persona divina plena et perfecta non solum animæ, sed etiam corpori Christi fuit unita : et Damascenus hoc ipsum vult dicere. Per hoc quod dicit *omnem*, intelligit divinam naturam ut perfectam ; ex hoc tamen non potest inferri cognitio comprehensionis, quia, sicut tactum est, in illa plenitudine est simplicitas, ratione cujus potest habitare, et uniri rei finitæ ; est nihilominus et infinitas, ratione cujus necessario habet excedere, et impossibile est comprehendi. Et sic patet quod illud procedit ex insufficienti : plus enim dicit comprehensio, quam cognitio plenitudinis, vel perfectionis : supra enim cognitionem addit inclusionem sive conterminationem, vel commensurationem quodam modo dicendi.

2. Ad illud quod objicitur de Isidoro, quod Trinitas nota est sibi soli et homini assumpto, dicendum quod non vult excludere omnem cognitionem ; sed perfectam cognitionem Dei attribuere sibi ipsi, et naturæ assumptæ. Ipsi namque Trinitati attribuit perfectam cognitionem simpliciter ; sed homini assumpto, in genere creaturæ. Illa enim anima creata inter cæteras creaturas cognoscit limpidissime, et ita perfecte, sicut unquam potuit capere. Unde propter familiarissimam cognitionem, quam habet illa anima inter creaturas, dicit Isidorus quod ei soli nota est Trinitas, magis per auctoritatem loquens, quam per præcisionem.

3. Ad illud quod objicitur, quod simplex totum attingitur, dicendum quod verum est totum, id est non secundum partem et partem : in simplici enim non est dicere totum, nisi per privationem compositionis partium. Sed ex hoc non sequitur, quod comprehendatur : quia, sicut dictum est, simul cum simplicitate stat infinitas, quæ non patitur aliquid Dei omnino videri perfecte a creatura. Nec valet quod objicitur, quod ita deberet dici comprehensibile propter simplicitatem, sicut incomprehensibile propter im-

[1] Arist., *Physic.*, lib. III, cont. 63. — [2] Aug., *de quantit. animæ*, c. III et seq.

mensitatem : nam ad immensitatem de necessitate sequitur incomprehensibilitas de ipsa nominis ratione primaria; ad simplicitatem non. Tanta enim potest esse simplicitas, quod nedum ipsa faciat comprehendi, imo propter suam excellentiam reddat incomprehensibilem.

4. Ad illud quod objicitur, quod aliquid latet de Deo, etc., dicendum quod non est intelligendum in Deo, sicut intelligitur in aliqua re composita, cujus una pars non apparet, et alia manifestatur : quoniam in divina essentia non est aliquid, et aliquid, sed est aliquod unum; quod æquivalet infinitis. Unde quidquid illud sit quod anima de Deo videt, sic illud videt, quod tamen comprehendere non potest : unde idem ipsum latet, et patet : patet quidem ad intuendum; sed latet ad comprehendendum. Sicut si quæratur, cum Deus est in lapide, est ne aliquid Dei extra lapidem, et aliquid intra? dicendum quod non est secundum aliquid sui extra, et secundum aliquid sui intra; sed totus intra, et totus extra : sic et in proposito intelligere oportet.

5. Ad illud quod objicitur, quod si non comprehendat, adhuc potest proficere in cognitione Dei, dicendum quod illud non sequitur, pro eo quod status est in profectu cognitionis aliquando ex parte rei comprehensæ, quæ non potest melius cognosci; aliquando ex parte comprehendentis, qui non est natus melius cognoscere : et sic est status in Christo, et in aliis beatis. Sed aliter in Christo, quam in aliis; quia Christus ita perfecte cognoscit, sicut unquam capere potuit; sed alii Sancti ita perfecte, sicut dispositi fuerunt per merita gratiæ : nec possunt ultra proficere, quia non sunt in statu merendi, nec ultra desiderare amplius habere quam habeant, propter illius summi boni sufficientiam, et affectionem ordinatam secundum summæ justitiæ regulam et libram : sed quiescunt quiete perfecta, quia tenent eum, quem desiderabant.

6. Ad illud quod objicitur ultimo de comprehensione, dicendum quod *comprehendere* dicitur tripliciter : uno modo idem quod charitate adhærere, et sic accipit Bernardus *ad Eugenium*[1] : « Si sanctus es, comprehendisti. » Alio modo est idem quod clare videre, et perfecte amare, sicut *ad Philippenses*[2] : *Si quo modo comprehendam, in quo comprehensus sum.* Tertio modo *comprehendere* est idem quod terminos rei claudere : sic Deus est incomprehensibilis. Cum ergo dicitur quod Sancti sunt comprehensores in patria, et quod Christus fuit comprehensor, dicendum quod medio modo accipitur, et sic habet veritatem : nam Christus videt Dei immensitatem; nec tenet hoc fide, sed certissima cognitione : hinc enim novit Deum immensum. Et si tu quæras utrum positive, vel privative, dicendum quod quodam modo positive, quodam modo privative : positive, quantum se extendit capacitas suæ intelligentiæ; privative deinceps : Admiratur enim illam summam profunditatem immensitatis divinæ, sicut dicit Propheta[3] : *Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, et non potero ad eam.* Et sic patet totum.

QUÆSTIO III.

An anima Christi in cognoscendo Deum figat aspectum in ipsum lumen æternum[4].

Utrum anima Christi in cognoscendo Deum defigat aspectum in ipsum lumen æternum, an in aliquid citra ipsum; et quod non videat ipsum fontem luminis, videtur primo[5] : *Lucem habitat inacessibilem, quam nullus hominum vidit, sed nec videre potest* : ergo Christus, secundum quod homo, nunquam Deum in sua luce vidit, nec videre potuit. Ad opp.

[1] Bern., *de Consider.*, lib. V, in fine. — [2] *Philip.*, III, 12. — [3] *Ps.* CXXXVIII, 6. — [4] S. Thom., p. III, q. X, art. 4; et III *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 2, q. III; Richardus, III *Sent.*, dist. XIV, q. III; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XIV, q. III. — [5] I *Tim.*, VI, 16.

2. Item[1] : *Deum nemo vidit unquam.* Super illum locum dicit Chrysostomus[2] : « Solus Filius eum vidit, et Spiritus sanctus : qui autem creabilis est naturæ, qualiter videre potest increabilem ? » Si ergo anima Christi nec est Filius, nec Spiritus sanctus, sed magis creatura, non videtur quod illam lucem videat in seipsa.

3. Item, quantum distat finitum ab infinito, tantum distat creatura a Creatore : sed propter infinitam distantiam nulla virtus finita potest cognoscere Deum ut immensum : ergo pari ratione propter infinitam distantiam nulla virtus creata poterit cognoscere et videre lumen increatum per seipsum.

4. Item, sicut ad cognitionem comprehensionis requiritur commensuratio quædam, ita ad cognitionem a parte visionis requiritur assimilatio congrua : sed quæ in nullo conveniunt, non possunt assimilari : ergo Creator non potest a creatura in seipso videri, cum nihil habeant commune.

5. Item multo plus excedit claritas divinæ lucis oculum animæ Christi, quam sol excedat claritatem oculi materialis : sed oculus noster materialis non potest intueri lumen corporale in fonte propter excellentiam : ergo nec intellectus Christi.

6. Item fons æterni luminis in seipso est infinitus et immensus : sed finitum non potest super infinitum : ergo cum virtus animæ Christi sit finita, non poterit actus ejus se protendere usque ad ipsum : ergo non poterit ipsum cognoscere in seipso : ergo videtur quod nec anima Christi, nec alia anima cognoscat Deum in claritate sua.

Fundam. Sed contra, super illud[3] : *Nos revelata facie*, etc., Glossa : « Christus est imago Patris eadem cum illo, in quem tendimus, scilicet ut eum in essentia videamus. » Si ergo Christi anima habet ad quod nitimur pervenire, ergo Deum videt in substantia et natura.

[1] *Joan.*, I, 18. — [2] Chrysost., *in Joan.*, hom. XV, al. XIV, n. 1. — [3] II *Cor.*, III, 18.

Item, plus est uniri alicui in unitatem personæ, quam in unionem facientem cognitionem : sed anima Christi Verbo æterno immediate unita est in unitatem personæ : ergo multo fortius ipsi veritati et luci Verbi unitur per cognitionem ipsius in se : ergo sine aliquo medio Deum videt.

Item in cognitione conclusionum non est quies, sed solum in cognitione principiorum : et ratio hujus est, quia anima cognoscit conclusiones per medium, principia vero cognoscit sine medio. Si ergo anima Christi cognoscit Deum mediante aliquo, ergo non quiescit in cognitione Dei : et si non quiescit in Deo, cum Deus sit finis ultimus, non est beata. Si ergo beata est, necessario sequitur quod cognoscat divinam lucem in seipsa : pari ratione et omnis anima beata.

Item, intellectus comprehensoris tantum elevatur, quantum affectus, qnamvis cæcus sit in via propter cæcitatem ignorantiæ : sed Christus fuit perfectissimus comprehensor : cum ergo ipse diligeret summam Dei bonitatem in seipsa omni effectu circumscripto, pari ratione lucem et veritatem in seipsa videbat absque medio.

Item aut immediate videt, aut per medium : si immediate, habeo propositum ; si per medium, aut per medium proportionabile, aut improportionabile : si per medium improportionabile, ergo potius impeditur, quam juvetur ; si per medium proportionabile, contra : Aut est creatum, aut increatum : increatum non, quia illud est unum solum ; si creatum, ergo creatura potest esse proportionabilis Creatori : et si hoc, cum nihil aliud impediat, quin creatura possit videre Deum in sua substantia, restat quod anima Christi sic eum videre poterat, et videbat.

Item, si per medium, aut illud est superius anima Christi beata, aut inferius : si inferius, ergo immediator est anima Christi Deo, quam sit illud quod tu dicis medium : ergo, illo circumscripto, melius videbit Deum. Si superius, ergo aliquid est excel-

lentius natura humanæ mentis in Christo. Sed hoc est impossibile, quia [1] *omnia sunt subjecta pedibus ejus*. Restat ergo quod anima ejus immediate et in ipso fonte videbat et videt lumen æternum. His etiam rationibus idem ostendi potest de qualibet anima beata.

CONCLUSIO.

Anima Christi videt Verbum sine (a) theophaniis, et in luminis fonte æterno aspectum defigit.

Opin. 1. Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui voluerunt dicere quod Deus a nulla creatura videbitur, nec videtur in sua essentia vel natura; sed videbitur in claritate sua, cum tantus sit fulgor ipsius immensitatis luminis, quod ad contuitum illius substantiæ nullus oculus Improb. creaturæ possit pertingere. Hunc errorem evacuat Gregorius in *Moralibus* [2], tractans illud Job [3]: *Abscondita est ab oculis omnium viventium;* ubi ait sic : « Fuerunt qui dicerent in illa regione beatitudinis in claritate sua Deum conspici, sed in natura non videri : sed non est aliud claritas, aliud natura : sed ipsa natura est claritas, et ipsa Opin. 2. claritas est natura. » Et ideo iste error non multum est rationabilis, quia male intelligit lumen æternum, in quo non differt essentia luminis, et ipse actus lucendi. Et ideo fuerunt alii moderniores, qui dixerunt a nulla creatura posse aspici lumen æternum in fonte suæ claritatis, sed in quibusdam condescensionibus et theophaniis : et hoc propter improportionabilitatem oculi ad illam summam lucem, quæ potius sua immensitate opprimeret, quam delectaret oculum creaturæ, quæ se habet ad ipsam sicut oculus noctuæ : et oportuit quod Deus se contemperaret ipsi animæ, sicut sol contemperatur oculo mediante nube. Sed hic modus dicendi Improb. non minus a veritate deviat, quam præcedens. Unde etiam ipsum improbat magister Hugo *super Angelicam hierarchiam* : « Quid est, inquam, theophaniis Deum videre, et extra illas non videre, nisi nunquam vere videre? Si enim sola imago semper videtur, veritas nunquam videtur. Tollant ergo phantasias suas, quibus lumen mentium nostrarum obtenebrare nituntur, neque nobis Deum nostrum simulachris æstimationum suarum intersepiant : quia nos sicut nec satiare potest aliquid præter ipsum, sic nec sistere potest aliquid usque ad ipsum. » Et Opin. 3. ideo his duobus modis tanquam erroneis abjectis, dicendum est tertio modo vere et catholice, quod anima Christi beatissima, et aliæ beatæ animæ vident ipsum luminis fontem, in quo reficiuntur, quiescunt, delectantur, et quodam modo a claritate illius luminis absorbentur, ut Deus ab eis undique conspiciatur et videatur etiam in ipsis : et hoc potissime verum est in anima Christi. Et ideo concedendæ sunt rationes et auctoritates ad hanc partem inductæ. Ad intelligentiam autem auctoritatum adductarum in contrarium, et consimilium, notandum est, quod quinque modis habent exponi auctoritates Sanctorum, quæ videntur dicere Deum in sua substantia non posse videri. Primo modo sic : Non potest videri, scilicet viribus nostris; potest tamen munere Dei. Unde super illud [4]: *Lucem habitat inaccessibilem;* Glossa : « Inaccessibilis est viribus nostris; accessibilis muneribus suis. » Secundo sic : Non potest videri substantia, scilicet in via : unde super illud [5] : *Quem nullus hominum videre potest;* Glossa : « Poterit autem aliquando. » Et sic illud *Exodi* [6] : *Non videbit me homo, et vivet.* Tertio modo sic : Non potest substantia videri, id est plene comprehendi. Unde super illud *Job* [7] : *Forsitan vestigia Dei comprehendes?* Glossa : « Ejus essentia a nullo plene videbitur, scilicet circumscribendo. » Quarto modo sic : Non potest videri substantia, id est, ratio substantiæ. Unde super illud [8] : *Quod notum*

[1] *Ephes.*, I, 22; *Hebr.*, II, 8; I *Cor.*, 15, 26. — [2] Greg., *Moral.*, lib. XVIII, c. XXXVI. — [3] *Job.*, XXVIII, 21. —
(a) *Edit. Venet.* 1753 *habet* sive.

[4] I *Tim.*, VI, 16. — [5] *Ibid.*, 17. — [6] *Exod.*, XXXIII, 20. — [7] *Job.*, XI, 7. — [8] *Rom.*, I, 19.

est Dei; Glossa : « Ratio substantiæ ejus latet omnem creaturam : » et hoc modo potest dici Trinitas sibi soli nota esse. Quinto modo sic : Nemo Dei substantiam novit, vel aliquid tale, quia non facit nosse. *Matthæus*[1] *: De die autem illa, et hora nemo novit, neque angelus,* etc. Sicut fovea cæca dicitur, quia non manifestat quod habet in se. Et sic dicit Chrysostomus, quod angeli non vident quid sit Deus.

1 et 2. Et sic patent duæ auctoritates, quia prima currit secundum primum modum, et secunda secundum quartum modum, vel quintum.

3 et 4. Ad illud quod objicitur, quod tantum distat finitum ab infinito, etc., dicendum quod distantia dicitur contra convenientiam : convenientia autem invenitur in triplici differentia, quantum ad præsens sufficit. Est enim convenientia commensurationis, sive adæquationis, et convenientia participationis alicujus communis, et convenientia ordinis. Dico ergo, quod si distantia dicatur per privationem convenientiæ adæquationis et participationis, infinita est distantia creati ad increatum, sicut infiniti ad finitum. Si vero dicatur distantia per privationem convenientiæ ordinis, dicendum quod falsum est, quia creaturæ immediate ordinantur ad Deum sicut ad principium, et sicut ad finem, maxime creatura rationalis : ad simplicem autem contuitum sufficit, quod sit convenientia ordinis; sed ad cognitionem comprehensionis requiritur convenientia secundum quamdam æqualitatem, sive adæquationem. Et ideo non sequitur, quod si anima creata non possit comprehendere infinitatem, quod non possit intueri luminis fontem. Et per hoc patet sequens : quod enim dicit, quod ad cognitionem requiritur assimilatio, dicendum quod non oportet quod sit assimilatio in natura tertia, sed sufficit quod unum sit similitudo alterius, sicut primo libro[2] fuit determinatum.

5. Ad illud quod objicitur, quod excedit oculum lumen illud, dicendum quod est excellentia conservans, et est excellentia corrumpens. Excellentia conservans est in spiritualibus, sed corrumpens in objectis corporalibus : et ratio hujus in primo libro est reddita et a parte objecti, et a parte modi comprehendendi : et ideo non est simile.

6. Ad illud quod objicitur, quod finitum non potest supra infinitum, dicendum quod anima in cognoscendo Deum plus est in suscipiendo, quam in agendo : imo omnis potentia animæ respectu Dei se habet in ratione passivi : nec dicitur potentia cognitiva active, quæ de sua ratione dicit quodam modo passionem, sicut dicit Philosophus[3] et Priscianus. Ideo cum intelligit Deum, non agit anima in Deum, sed Deus influit in animam; in qua influentia Deus condescendit per gratiam, et anima elevatur, et efficitur deiformis. Et ipsa deiformitas est dispositio reddens oculum animæ aptum ad videndum Deum, non quia facit proportionabilem quantitatem, quia semper illud lumen excedit in infinitum, sed quia facit proportionabilem qualitatem : quia datur ipsi animæ aliquid, utpote similitudo, quod cum ipsam animam, et intellectum animæ, cum Deo facit similem, reddit et intelligentem. Et si tu objicias, quod licet visio et cognitio incipiat a passione, completur tamen in actione, cum ad visionem duo concurrant, receptio et judicium; in illum autem fontem luminis nulla potest creatura agere, quoniam ipse a nullo potest pati : similiter de illo fonte luminis et veritate summa nullus potest judicare, sicut dicit Augustinus, *de Vera Religione*, et ipsa ratio dictat, cum judicans aliquo modo præsideat judicato, nullo modo videtur sustineri posse, quod anima Christi, vel alia anima beata intueatur ipsum superni luminis fontem : ad hoc respondendum est, quod etsi ad perfectionem cognitionis aliquo modo concurrat non solum passio, sed etiam actio; non tamen concurrit actio, quæ quidem fit

[1] *Matth.*, XXIV, 36. — [2] Dist. I, III et XXV. — [3] Arist., *Metaph.*, lib. V, cont. 17; *de Anima*, cont. 12 et 28 : « Intelligere est quoddam pati. »

per aliquam influentiam vel impressionem ipsius cognoscentis in cognoscibile, sed solum per quamdam protensionem : sicut etiam patet in dilectione, cum amo aliquem, anima amando aliquo modo agit; nihil tamen influit in amatum, nec dilectum aliquid patitur, vel recipit ab amante. Sic intelligendum est in cognitione. Similiter, cum dicimus visionem sive cognitionem perfici a judicio, dicendum quod verum est; sed ad hoc quod videamus Deum, non oportet quod de ipso judicemus in se, sed sufficit ad claram visionem ab ipso fonte luminis illuminari, et illuminatum oculum etiam in ipsum protendere intuendo, et judicare de ipso intuitu, cum non possit attingere ad hoc, ut de ipsa summa veritate judicet, sed secundum ipsam judicet anima de seipsa et de sua cognitione : nihil tamen impedit aliquo modo accipiendo judicium, secundum quod requiritur ad visionem, quin possit concedi, quod anima beata certissime judicet illud esse summum lumen, quod intuetur, sicut in primo libro [1] fuit habitum. Et huic non repugnat verbum Augustini : quantumcumque enim sive intuitus, sive judicium videatur in se habere naturam actionis; tamen respectu divini luminis, a quo causatur, est passio et effectus. Unde quod anima videat Deum in se, hoc non est quia anima possit supra Deum, sed magis quod Deus possit supra ipsam; adeo ut anima per divinam potentiam et influentiam elevetur supra ipsam. Hæc autem quæ dicta sunt de anima Christi generaliter, valent ad quæstionem de visione Dei : similiter quæ sequuntur.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de cognitione, quam anima Christi habuit in Verbo ; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum eodem habitu cognoscat Verbum, et alia in Verbo ; secundo quæritur utrum anima Christi cognoscat actu in Verbo quæ cognoscit habitu ; tertio quæritur utrum in Verbo noscat omnia quæcumque novit Verbum.

QUÆSTIO I.

An anima Christi eadem cognitione cognoscat Verbum, et alias res in Verbo [2].

Utrum anima Christi eadem cognitione, Fundam qua cognoscit Verbum, cognoscat alias res in Verbo ; et quod eadem, videtur. Augustinus, *super Genesim ad litteram*, dicit [3], quod angeli tripliciter cognoverunt res, videlicet in Verbo, in seipsis, in proprio genere : ergo cognitio, quam angelus habet in Verbo de re, distincta est a cognitione quam angelus habet de re in seipso : sed angelus in seipso cognoscit res per speciem aliquam sibi datam : ergo videtur quod ea cognitione, quæ est in Verbo, cognoscat res, non mediante aliqua similitudine ipsius rei, præter illam quæ est in Verbo : ergo eadem cognitione, qua cognoscit Verbum, cognoscit rem aliam in Verbo.

Item, Verbum est sufficiens ratio cognoscendi omnia alia a Verbo, et tanquam exemplar est ratio cognoscendi exemplatum : sed cognoscere sufficientem rationem alterius, hoc non est aliud quam cognoscere ipsam rem; eadem enim est conditio (*a*) rationis cognoscendi, et ipsius rei cognitæ : ergo eadem cognitione, qua anima cognoscit Verbum, cognoscit res alias a Verbo.

Item melius cognoscitur res in divino exemplari, quam cognoscatur in se : melius etiam cognoscitur per divinum exemplar, quam cognoscatur per propriam similitudinem : sed eadem cognitione, qua quis cognoscit similitudinem rei, cognoscit ipsam rem : ergo, etc.

Item, si similitudo rei in speculo nullo modo differret ab ipso speculo, eadem cognitione qua cognosceretur ipsum speculum, cognosceretur ipsa similitudo rei, et ipsa

[1] Dist. III. — [2] *Cf.* S. Thom., p. III, q. x, art. 2; et III *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 1, q. IV; et *de Verit.*, q. VIII, art. 4; Richard., III *Sent.*, dist. XIV, art. 2, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XIV, q. IV. — [3] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. II, c. VI. — (*a*) *Edit. ven.* cognitio.

res : ergo cum in Verbo æterno non differat similitudo rei ab ipso, nam ipsum est exemplar et ratio cognoscendi, videtur quod eadem cognitione, qua quis novit Verbum, cognoscat et res in Verbo : ergo anima Christi per eumdem habitum cognitionis cognoscit Verbum, et alia in ipso.

Item, si anima Christi cognosceret rem in Verbo per alium habitum et aliam similitudinem, quam cognoscat ipsum Verbum, aut illa similitudo esset una, aut multæ : una non potest esse, quia unaquæque res creata habet similitudinem sibi propriam in genere creaturæ. Si multa, ergo cum non sit status in multis, sed in uno, cognitio aliarum rerum a Verbo in ipso Verbo non spectaret ad cognitionem gloriæ, in qua est status et quies : ergo si hoc est inconveniens, restat quod eodem habitu cognitionis, quo cognoscitur ipsum Verbum, cognoscantur et alia in Verbo, tam ab anima Christi, quam ab alia anima beata.

Ad opp. Sed contra : 1. Sicut materia se habet ad formam, ita intellectus possibilis se habet ad res quas cognoscit : sed impossibile est quod summum ens det esse ipsi materiæ, nisi imprimendo aliquam formam creatam ipsi materiæ, diversam a se ; ergo impossibile est quod summum lumen faciat intellectum possibilem aliquid actu intelligere, nisi imprimat ei speciem et similitudinem ipsius rei cognitæ : ergo cognitio aliarum rerum a Verbo in ipso Verbo aliquid plus exigit, quam cognitionem ipsius Verbi ; et est per aliam rationem cognoscendi, quam sit cognitio ipsius.

2. Item, ad hoc quod intellectus aliquid intelligat, necesse est ipsum assimilari rei cognitæ : ergo cum cognoscit alia a Verbo, necesse est ipsum assimilari non solum ipsi Verbo, sed etiam aliis a Verbo : sed aliis a Verbo non potest assimilari, nisi per susceptionem similitudinum aliarum : ergo ad hoc quod intellectus aliquis creatus, sive Christi, sive alius, cognoscat alias res in Verbo, non sufficit cognoscere ipsum Verbum.

3. Item, si aspicerem ad aliquam rem, aggeneraretur in me similitudo illius rei. Similiter, si aspicerem ad speculum, non solum aggeneraretur in me similitudo speculi, sed etiam similitudo rei. Ergo si Verbum æternum continet in se ideas rerum omnium, ita generabuntur similitudines rerum in anima aspiciente ipsum, sicut si anima contueretur ipsas res : ergo videtur quod res in Verbo non tantum cognoscitur ab intellectu creato per ipsum Verbum, sed etiam per similitudines impressas : ergo per cognitionem aliam et aliam.

4. Item contingit cognoscere ipsum Verbum ut lucem, et contingit cognoscere ipsum ut exemplar : tunc autem cognoscitur Verbum ut lux, quando cognoscitur in se ; tunc autem cognoscitur ut exemplar, quando in ipso cognoscuntur alia. Sed impossibile est cognoscere ipsum Verbum lucem, quin infundatur nobis lumen, quod facit nos conformes ipsi luci : ergo impossibile est ipsum cognoscere ut exemplar, quin infundatur nobis cognitio, quæ facit nos conformes ipsis æternis ideis et rationibus : ergo nec anima Christi alio modo, quam isto cognovit. Si dicas quod idem est per quod assimilatur ipsi Verbo ut luci, et Verbo ut exemplari ; contra : possibile est cognoscere ipsum Verbum, etsi non cognosceretur res cujus Verbum, est exemplar ; ergo videtur, quod alia sit ratio, per quam quis conformatur ipsi Verbo ut luci, et ipsi Verbo ut exemplari.

5. Item intelligimus quod aliquis in Verbo cognoscat rem aliquam videndo ipsum Verbum, et post desinat videre, sicut fuit in raptu Pauli : possibile est talem, postquam desiit videre ipsam Verbi essentiam, habere memoriam ejus quod vidit in Verbo : hoc autem non esset, nisi res in Verbo cognoscerentur alia cognitione, quam ipsum Verbum : ergo anima Christi, et omnis alia anima, si cognoscat res in Verbo, hoc non est per eamdem cognitionem, sed per cognitionem aliam, et aliam.

CONCLUSIO.

Anima Christi eodem habitu quo cognoscit Verbum, cognoscit alia quæ sunt in Verbo relucentia, sola existente differentia rationis.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod habitus cognitionis numerari habet penes rationem cognoscendi. Quoniam ergo Verbum æternum est sufficientissima ratio cognoscendi omnia alia a se, quod patet, quia seipso cognoscit omnia; ideo ad hoc quod aliquis cognoscat res in Verbo, non oportet in ipso esse geminam cognitionem ipsius Verbi, et ipsius rei cognitæ. Geminam dico quantum ad habitum cognoscendi : propter hoc quod habens deiformitatem gloriæ, per quam cognoscit ipsum Verbum, habet unde assimiletur ipsi Verbo, quod est perfecta ratio cognoscendi omnia alia : et ita cognoscendo Verbum, habet habitum quo possit cognoscere alia : ita quod habitus ille, prout dicitur esse Verbi, et aliorum a Verbo, non differt nisi sola comparatione. Per idem enim quod ipsum Verbum æternum est lux et veritas in se, est exemplar aliarum rerum : et ideo qui habet unde conformetur ipsi summæ veritati, habet unde conformetur rationi cognoscendi omnia. Quoniam ergo Verbum æternum per idem est ratio cognoscendi se, et alia; ideo dico quod anima Christi eodem habitu, quo cognoscit ipsum Verbum, cognoscit res in Verbo, existente sola differentia quantum ad comparationem, sive respectum. Concedendæ ergo sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud quod primo objicitur in contrarium, quod necesse est intellectum possibilem formari ad similitudinem rei intellectæ, etc., dicendum quod non est simile, quia quamvis Deus nullius possit esse forma perfectiva, potest tamen esse forma exemplaris, et ratio cognoscendi : ideo, quamvis non perficiat materiam per seipsum dando ei esse et complementum, potest tamen per seipsum intellectum facere cognoscere aliquod quodcumque creatum. Et si tu objicias quod necesse est intellectum possibilem aliquo modo formari, ad hoc quod aliquid intelligat in actu, dicendum quod sic est in proposito : formatur enim ab aliquo; sed hoc non est aliud, quam ipsa influentia luminis æterni, per quam efficitur deiformis, et conformis ipsi Verbo, quod est ratio cognoscendi alia : et ideo per consequens efficitur in actu respectu aliorum cognoscibilium a Verbo : et per similitudinem Verbi, quod quidem Verbum est similitudo omnium, efficitur, quodam modo similis omnibus : ideo non oportet ei dari novum habitum ad cognoscendum.

2. Et per hoc patet responsio ad sequens quod objicit, quod necesse est cognoscens assimilari cognoscibili : quoniam assimilatio, quæ sufficit ad cognitionem, non tantum est per speciem acceptam a re, vel etiam per speciem appropriatam ipsi rei, verum etiam per assimilationem ad illud, quod est ratio cognoscendi cætera.

3. Ad illud quod objicitur, quod si aspicerem ad rem, aggeneraretur in me similitudo rei; et similiter si ad speculum, aggeneraretur in me similitudo speculi, et ipsius rei : dicendum quod si in speculo non differret similitudo rei ab ipsa forma speculi, non oporteret quod in me aggeneraretur alia similitudo cognoscendi respectu ipsius speculi, et respectu ipsius rei relucentis in speculo : et sic intelligendum est in proposito, quoniam idea in Deo nihil aliud est, quam ipsa veritas æterna, sicut ostensum fuit in primo libro.

4. Ad illud quod objicitur, quod impossibile est me cognoscere lucem æternam, quin fiam ei conformis per influentiam luminis, dicendum quod hoc verum est : sed quia Deus per idem ipsum quod est lux in se, est exemplar aliarum rerum; ideo non oportet quod per aliud et aliud fiam conformis ipsi ut est lux, et ut est exemplar, sed per idem alio modo se habens. Idem enim lumen gloriæ habilitat ipsam animam ad cognoscen-

dum ipsum Verbum æternum, in quantum lumen comparatur ad ipsum Verbum sub ratione lucis : idem etiam habilitat ipsam animam ad cognoscendum alia a Verbo in ipso Verbo, in quantum comparatur ad ipsum Verbum, ut est exemplar aliorum : et quia Verbum est exemplar voluntarie repræsentans, ideo lumen illud non comparatur nisi ad illa, quæ ipsum divinum exemplar repræsentat voluntarie : hinc est quod per illud lumen, etsi cognoscat Verbum, non oportet quod cognoscat omnia alia a Verbo, quorum ipsum Verbum est exemplar. Et si objicias, quod quamvis in Deo idem sit sapientia et bonitas, tamen aliud, et aliud est in me, per quod ego conformor divinæ sapientiæ et bonitati ; ergo pari ratione aliud erit, per quod conformatur intellectus ipsi Verbo secundum quod lux, et secundum quod exemplar : dicendum quod non est simile, quoniam ratio veritatis et exemplaritatis in eodem est differens sola comparatione. Ipsum enim exemplar non est aliud, quam veritas æterna, ut est ratio cognoscendi alia.

5. Ad illud quod ultimo objicitur de memoria, quæ remanet, etc., dicendum quod si aliquis intellectus videt aliqua in Verbo cognitione gloriæ, et desinat videre Verbum, non memoratur de cognitione illarum rerum, nisi eatenus, quatenus memoratur de cognitione Verbi, nisi alias habuerit (*a*) cognitionem illarum rerum impressam, vel nisi Deus ei dispensative imprimeret, tunc hoc non esset opportunum. Sed, sicut dictum est, ad hoc quod aliquis intellectus creatus cognoscat res in Verbo, sive Christus, sive alius, sufficit quod habeat deiformitatem gloriæ, per quam sit similis ipsi Verbo ; nec oportet ei dari rerum similitudines aut habitus particulares, quia magis sibi sufficit ipsa summa veritas ad cognoscendum omnia, quam omnes rerum similitudines speciales. Unde limpidius cognoscit angelus, et etiam anima Christi, res in Verbo, quam cognoscat in se vel in proprio genere.

QUÆSTIO II.

An anima Christi actu cognoscat in Verbo omnia, quæ habitu cognoscit [1].

Utrum anima Christi cognoscat in Verbo actu omnia, quæ cognoscit in habitu; et quod sic, videtur, quia, secundum quod vult Augustinus in libro XV *De Trinitate* [2], « In beatis non erunt volubiles cogitationes. » Si ergo anima Christi inter cæteras animas beatas beatissima est, non ergo habet cogitationes volubiles : ergo si aliquid semel in actu cogitat, vel cognoscit, semper illud cogitat, vel cognoscit : ergo quidquid cogitat in habitu, cognoscit in actu. Ad opp.

2. Item gloria est habitus in actu, impossibile enim est hominem esse beatum, et aliquando cessare ab actu visionis divinæ. Si ergo cognitio, qua cognoscit anima Christi res in Verbo, est cognitio gloriosa, videtur quod cognitio illa semper habeat habitum conjunctum actui : ergo quidquid cognoscit in habitu, cognoscit in actu.

3. Item perfectior est habitus conjunctus actui, quam separatus, pro eo quod actus est complementum habitus : sed anima Christi cognoscit res in Verbo cognitione perfectissima : ergo quidquid cognoscit ibi in habitu, cognoscit in actu.

4. Item una et eadem cognitione, qua cognoscit anima Christi ipsum Verbum, cognoscit alia a Verbo : sed nihil de ipso Verbo cognoscit in habitu, quod non cognoscat in actu : ergo nihil de aliis rebus cognoscit in habitu, quod non cognoscat in actu.

Sed contra : Sicut Philosophus vult [3], « Scimus plura, sed intelligimus unum solum. » Hoc autem ob aliud non est, nisi Fundam.

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. x, art. 3 ; et III *Sent.*, dist. XIV, q. II, art. 1, q. 1 ; Richardus, III *Sent.*, dist. XIV, art. 2, q. II ; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XIV, q. V. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. XV, c. XVI, n. 26. — [3] Arist., *Top.*, lib. II, c. IV.

(*a*) *Cæt. edit.* habuit.

quia *scire* nominat cognitionem in habitu, sed *intelligere* in actu : ergo ad plura se extendit habitus, quam actus per naturam : sed non est necesse quod in Christo habitus perficiatur ab actu : ergo non est necesse, quod quidquid anima Christi habitu cognoscit in Verbo, cognoscat in actu.

Item, sicut perfecta est cognitio animæ Christi, ita perfectum est ejus gaudium : sed anima Christi non gaudet de omni eo in actu, de quo gaudet in habitu; gaudet enim [1] *super uno peccatore pœnitentiam agente,* licet non actualiter in eo lætaretur, quando peccabat : ergo pari ratione non est opportunum, quod omne quod cognoscit in habitu, cognoscat in actu.

Item, actualis consideratio rerum cognitarum in Verbo in Christo subjacet voluntati : ergo potest modo considerare aliquid creatum, quod non sit de essentia gloriæ, modo etiam non considerare : ergo si habet illius rei habitum, non necesse est quod habitus semper sit conjunctus actui respectu cujuscumque cognoscibilis.

Item, aut anima Christi actu considerat omne quod Verbum æternum natum est ei repræsentare, aut non : si actu considerat omne quod Verbum æternum natum est ei repræsentare, cum illa sint infinita, videtur quod anima Christi in considerando actu pertransit infinita, quod est impossibile virtuti finitæ. Si non actu considerat omne quod Verbum sibi unitum natum est ei repræsentare, ergo aliquam habet aptitudinem anima Christi ad aliquid, respectu cujus non semper est in actu : sed omnis ejus aptitudo est completa per habitum gloriosum : ergo aliquid cognoscit in habitu, quod non cognoscit in actu.

Item, quando aliquid se extendit ad infinita, impossibile est quod ipsum totaliter sit in actu, si differat in eo actus a potentia : sed habitus cognitionis in Christo se extendit ad infinita : ergo impossibile est ut omne quod cognoscit in habitu, cognoscat in actu.

[1] *Luc.*, xv, 7, 10.

Major manifesta est, quia cum continuum sit divisibile in infinitum, impossibile est ipsum totaliter divisum esse in actu. Minor probatur per hoc, quod Christus in Verbo æterno scit omnes species numeri paris divisibiles esse in duo æqualia et hoc novit in habitu de qualibet ejus specie. Si ergo species numeri sunt infinitæ, ergo novit habitu infinita.

Item, nihil novit anima Christi in actu, super quod non convertat se actualiter : sed intellectus ejus et aspectus simplex est et finitus : sed simplex et finitum ad quod se convertit, totaliter se convertit : ergo si actu convertit se ad unum, impossibile est quod simul et semel actu se convertat ad illud, quod sit ab illo disparatum : ergo anima Christi non cognoscit omnia in actu, quæ cognoscit in habitu.

CONCLUSIO.

Anima Christi non considerat actu omnia quæ habitu cognoscit in Verbo, quantum ad ea quæ non sunt de gloriæ substantia.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod anima Christi beata habet cognitionem aliquorum quæ sunt essentialia gloriæ, et aliquorum quæ non sunt de essentia gloriæ. Si ergo loquamur de cognitione eorum quæ sunt essentialia gloriæ, dico quod anima Christi omnia, quæ cognoscit in habitu, cognoscit in actu, quia gloria est habitus in actu. Unde sicut non potest anima ejus non esse gloriosa, sic impossibile est actualem considerationem eorum, quæ sunt de essentia gloriæ, in ipso interrumpi. Si autem loquamur de cognitione eorum quæ non sunt essentialia gloriæ, sic non est necesse quod omnia, quæ cognoscit in habitu, cognoscat in actu. Et hujus signum est, quod Deus beatis existentibus in gloria, hoc est sanctis angelis, aliquid de novo revelat, et ostendit in se, quod prius tamen non ostendebat. Et ideo statui gloriæ non repugnat considerare

aliquid nunc, quod prius non considerabatur. Nec repugnat etiam perfectioni creaturæ, quoniam creaturam perfici, est ejus capacitatem impleri. Creatura autem plurium est capax secundum cognitionem habitualem, quam secundum considerationem actualem, sicut in opponendo monstratum est[1]. Et ideo non solum in angelis, verum etiam in anima Christi hoc verum est, quod plura cognoscit in habitu, quam consideret in actu. Et ideo concedendum est, quod omnia considerat in actu, quæ habet in habitu, quantum ad ea quæ non sunt de substantia gloriæ; et concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad partem istam.

Ad ultimam tamen rationem potest responderi, ne det occasionem deviandi. Quod enim dicitur, quod intellectus simplex et finitus, ad quod se convertit, totaliter se convertit, non cogit : quia intellectus animæ beatæ, et maxime animæ Christi, dilatatur per gratiam : et quod plus est, in Verbo per unum et idem cognoscit distincte multa, et idem intellectus glorificatus, cognoscendo multa in Verbo, non dividitur, sed unitur : quia non applicatur ad hoc, vel ad illud primo et immediate, sed mediante Verbo æterno : quod cum sit unum, ducit in multa cognoscibilia. Aliæ vero rationes, quæ ad hanc partem inductæ sunt, concedi possunt.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium, quod in beatis non sunt cogitationes volubiles, nec considerationes, dicendum quod verbum illud intelligitur de his quæ sunt de essentia gloriæ, quia illa semper erunt in actuali cognitione atque consideratione; de his autem quorum cognitio non est de essentia gloriæ, non oportet habere veritatem. Potest tamen aliter dici, quod volubilitas cogitationis duplex est, quædam per intimationem et inquisitionem, sive ratiocinationem, et discursum, quo quis venit in cognitionem rei incognitæ : et talis volubilitas non est in beatis. Est etiam alia volubilitas per transitum considerationis unius rei in considerationem alterius : et talis volubilitas non aufertur a beatis. Augustini ergo auctoritas intelligitur de prima volubilitate, non de secunda : et ideo tali auctoritate non potest concludi, quod anima beata, quidquid cognoscit in habitu, cognoscat in actu.

2. Ad illud quod objicitur, quod gloria est habitus in actu, dicendum quod verum est; sed ex hoc non sequitur, quod omnis cognitio, quæ est in gloria, sit in actu continuo, sed de illa solum, quæ est de essentia gloriæ : et quoniam multa cognoscit anima Christi in Verbo, et aliæ animæ, quæ non sunt de essentia gloriæ : hinc est quod non oportet ipsam omnia considerare in actu, quæ novit in habitu.

3. Ad illud quod objicitur, quod habitus in actu est perfectior, quam habitus præter actum, dicendum quod verum est quando est in actu nobilissimo, qui debetur ipsi habitui : actus autem nobilissimus qui debetur ipsi gloriæ, est actualis consideratio summi veri, non autem actualis consideratio cujuscumque veri causabilis, vel causati : ideo ad hoc quod anima Christi habeat habitum cognitionis perfectum, non oportet quod actualiter consideret omne verum, sed sufficit quod actu consideret verum summum.

4. Ad illud quod objicitur, quod eadem cognitione qua cognoscit Verbum, cognoscit alia a Verbo, etc., dicendum quod illud verum est de cognitione quantum ad habitum; sed non est opportunum de cognitione quantum ad actum. Actualis enim cognitio et consideratio Verbi æterni est ipsi gloriæ essentialis; non sic autem actualis cognitio aliorum a Verbo : et ideo non (*a*) oportet, quod sic alia consideret (*b*) actualiter, secundum quod actualiter considerat (*c*) ipsum Verbum, sed solum habitualiter : habitus enim ille essentialiorem habet comparationem respectu Verbi, quod est cognitum principale, quam respectu aliorum cognito-

[1] Arist., *Top.*, lib. II, c. IV, in decl. loci 33.

(*a*) *Cat. edit.* non sic oportet. — (*b*) si alia considerat, (c) consideret.

rum in Verbo, quæ sunt cognita quasi ex consequenti, et secundario.

QUÆSTIO III.

An anima Christi cognoscat omnia in Verbo [1].

Fundam. Utrum anima Christi cognoscat omnia in Verbo, quæ cognoscit Verbum. Quod sic, videtur : Anima Christi beata habuit [2] *Spiritum non ad mensuram*, secundum quod dicitur in *Joanne :* sed spiritus est ad cognoscendum et diligendum : ergo habuit spiritum ad cognoscendum sine mensura : et si hoc, ergo Deus animæ illi nihil celat : cognoscit ergo omnia illa anima in Verbo, quæ cognoscit ipse Deus.

Item, illi animæ cognoscenti res in Verbo, ipsum Verbum est ratio cognoscendi : sed Verbum est ratio cognoscendi voluntarie se offerens pro hac re, vel pro illa, vel pro quacumque alia : si ergo Verbum æternum animæ unitæ sibi offert se plena oblatione, cum ipsum sit ratio cognoscendi omnia, videtur quod anima Christi omnia cognoscat in Verbo sibi unito.

Item, Verbum æternum perfectissime unitum erat ipsi animæ Christi secundum quod Verbum : ergo pari ratione perfectissimum erat ei unitum secundum quod exemplar : sed secundum quod exemplar faciebat animam Christi cognoscere alia a se : ergo si perfectissima unione uniebatur sibi, qua nulla potest esse perfectior, videtur quod ei communicabat cognitionem omnium, quam habebat.

Item, anima Christi cognoscebat aliqua in Verbo, et cognoscit : aut ergo potest cognoscere plura, aut non. Si potest cognoscere plura, ergo possibilitas ejus non est omnino completa, quia potest addiscere de die in diem. Si non potest cognoscere plura quam cognoscit, sed omnis sciens res in numero determinato potest scire plura, quia scibilia se non coangustant in anima cognoscente; unde si scit aliqua, potest adhuc scire aliqua. Si ergo anima Christi non potest scire plura, videtur quod cognoscat infinita, et omnia quæ cognoscit ipsa summa Dei sapientia.

Item, anima Christi multo familiarior est ipsi Verbo æterno, et majori amicitia juncta, quam essent apostoli ipsi Christo; imo adeo familiaris est, quod non potest esse familiarior : ergo omnium rerum dat ei notitiam, quam ipse potest accipere : sed anima nunquam scit tot, quin adhuc possit scire plura : ergo videtur quod Verbum increatum animam sibi unitam faceret nosse infinita.

Item, aut anima Christi novit illa solum quæ sunt, fuerunt, et erunt, aut plura his : si solum illa novit, ergo si Deus aliquid faceret præter ea quæ facere disposuit, anima Christi illud ignoraret; si novit plura his, sed qua ratione novit aliqua ex his quæ Deus facturus non est, eadem ratione novit omnia : ergo videtur quod anima cognoscat, quæ cognoscit æterna sapientia.

Item, multo potentior est anima Christi ad cognoscendum res per ipsum Verbum sibi unitum, quam sit aliqua anima ad cognoscendum res per habitum creatum : sed anima habens habitum creatum cognoscit omnia ad quæ se extendit ille habitus : ergo anima Christi habens Verbum increatum sibi unitum cognoscit omnia quæ cognoscit ipsum Verbum.

Sed contra 1. : Augustinus, in lib. *LXXXIII Quæstionum* [3] : « Quidquid scitur, scientis comprehensione finitur. » Sed anima Christi, cum sit finita, non potest comprehendere infinita, ita quod illa infinita sint sibi finita, quia impossibile est infinitum esse finitum finito : sed Verbum æternum cognoscit infinita : ergo impossibile est quod anima Christi Ad opp.

[1] *Cf.* S. Thomas, p. III, q. X, art. 2; et III *Sent.*, dist. XIV, q. II, art. 2; et *de Veritate*, q. VIII, art. 4; et Quol. III, q. II, art. 2; Scotus, III *Sent.*, dist. XIV, q. I; Richard., III *Sent.*, dist. XIV, art. 2, q. III; Durandus, III *Sent.*, dist. XIV, q. II; Franciscus de Mayr., III *Sent.*, dist. XII, q. I; Joan. de Bacc., III *Sent.*, dist. XIII, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XIV, q. VI. — [2] *Joan.*, III, 34. — [3] August., *de div. Quæst. LXXXIII*, q. XV, quoad sensum.

omnia cognoscat in Verbo, quæ cognoscit ipsum Verbum.

2. Item, cognitio debet adæquari rei cognitæ secudum quod cognita est, sive sit cognitio in habitu, sive sit cognitio in actu. Similiter necesse est quod adæquetur potentiæ; et potentiam necesse est adæquari substantiæ, ita quod eam non excedat improportionabiliter : infinitum autem improportionabiliter excedit finitum : si ergo substantia animæ Christi finita est, necesse est et potentiam cognoscendi in ipsa esse finitam, et cognitionem similiter : ergo necesse est cognoscibilia esse finita : si ergo æterna Dei sapientia cognoscit infinita, videtur, etc.

3. Item, cognitio animæ Christi, quam habet in Verbo, est creata : si enim substantia animæ Christi est creata, pari ratione et cognitio : sed omnia creata sunt in certo pondere, numero, et mensura; et omnia talia sunt finita : ergo necesse est cognitionem, quam habet anima Christi, esse finitam. Sed cognitio finita non est nisi finitorum : ergo anima Christi non cognoscit nisi finita : et Verbum cognoscit infinita : ergo, etc.

4. Item, nihil creatum excedit in infinitum aliud creatum ejusdem generis : sed anima Christi, et ejus scientia, est creata, et ejusdem generis cum qualibet alia anima beata, et ejus scientia : ergo anima Christi non excedit in infinitum scientiam cujuslibet alterius animæ creatæ : sed scientia Verbi in infinitum excedit scientiam cujuslibet animæ beatæ : ergo videtur quod anima Christi nunquam tot cognoscat, quot cognoscit ipsum Verbum.

5. Item, sicut cognitio Verbi est immensa intensive, ita est etiam extensive, quia sicut habet limpiditatem infinitam, ita etiam cognoscit infinita : sed impossibile est quod anima Christi comprehendat infinitatem ipsius Verbi intensive, et quod ita limpide cognoscat, sicut ipsum Verbum : ergo impossibile est pari ratione, quod cognoscat omnia quæ cognoscit ipsum Verbum, cum Verbum cognoscat infinita.

6. Item, sicut intellectus animæ Christi ex unione sui ad lucem æternam habet cognoscere multa, sic et ipsa substantia animæ ex unione ipsius ad Verbum est nata esse in multis locis. Sed impossibile est quod anima Christi unquam sit ubicumque est Verbum, quamvis ei uniatur : ergo impossibile est quod intellectus ejus cognoscat omnia quæ cognoscit Verbum, quamvis ei uniatur.

7. Item, quanto substantia est simplicior, tanto est plurimum cognoscitiva : sed substantia Verbi increata in infinitum excedit quantum ad simplicitatem animam Christi : ergo impossibile est quod anima Christi unquam tantum sublimetur, quod cognoscat tot, quot cognoscit ipsum Verbum.

8. Item, si anima Christi cognoscit omnia quæ Verbum cognoscit, aut hoc est per ipsum Verbum immediate, aut per aliquid aliud creatum sibi supperadditum. Per ipsum Verbum immediate non potest, sicut in præcedentibus fuit ostensum, quia necesse est ipsum intellectum informari a ratione cognoscendi. Si per aliquid creatum sibi superadditum, aut hoc est lumen procedens a Verbo, aut species aliqua rei cognitæ. Si est lumen procedens a Verbo, cum illud non excedat in infinitum lumen quod confertur aliis animabus, si aliæ animæ non cognoscunt nisi finita, necesse est quod anima Christi non cognoscat nisi finita : ergo non cognoscit omnia quæ Verbum cognoscit. Si per species sibi datas, ergo tot species, habebit, quot sunt cognoscibilia : et si hoc, cum cognoscibilia sint infinita, erunt in anima Christi infinitæ species in actu : ergo si impossibile est infinita esse in actu in creatura, impossibile est quod anima Christi cognoscat infinita, sive omnia quæ Verbum cognoscit.

9. Item, ad cognitionem rei duo requiruntur, scilicet receptio, et judicium : ergo ad hoc quod aliquis cognoscat aliqua, necesse est quod habeat posse judicandi super illa : sed judicium animæ Christi est finitum : ergo nec per se, nec per conjunctionem suam cum

Verbo judicat de infinitis : quia nulla virtus finita exit in operationem infinitam nec per se, nec cum alia; non enim potest in aliqua infinita operatione ei continuari : ergo impossibile est animam Christi judicare de tot, de quot judicat Verbum æternum : et si hoc, non potest omnia cognoscere, quæ Verbum cognoscit.

CONCLUSIO.

Anima Christi, quanquam cognitione quæ est sicut scientia et habitus, cognoscat omnia quæ cognoscit Verbum ; cognitione tamen quæ est sicut consideratio et actus, nequaquam.

Primus modus procedendi. Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod ad istam quæstionem propter sui difficultatem a diversis diversimode respondetur : et quidam respondent simpliciter concedendo, quidam autem distinguendo. Opin. 1. Primi variantur secundum triplicem modum dicendi. Quidam enim dicunt, quod anima Christi cognoscit omnia quæ Verbum cognoscit, pro eo quod Verbum æternum non cognoscit nisi finita. Non enim est exemplar nisi eorum quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt; Impug. et hæc omnia finita sunt. Sed iste modus dicendi stare non potest, quia, sicut ipse Augustinus dicit, et in primo libro [1] ostensum est, æterna Dei sapientia cognoscit infinita, sicut planum est, quia cognoscit omnes numeri species; cognoscit etiam omnia quæ Opin. 2. potest facere. Alius modus dicendi est, quod anima Christi cognoscat omnia quæ cognoscit Verbum, et cognoscit infinita, quia uno et eodem cognoscit omnia, id est, Verbo. Et hinc est, quod non solum anima Christi actu cognoscit infinita, sed etiam quælibet anima beata, quæ intuetur in ipsam lucem æter- Impug. nam, secundum quod asserunt. Sed illud nec rationi consonat, nec auctoritatibus Sanctorum, quia omniscientia non attribuitur alii animæ, quam animæ Christi. Et præterea virtus finita non videtur posse continuari virtuti infinitæ in comprehensione infinitorum, quæ quidem est operatio infinita. Tertius modus dicendi est, quod anima Opin. 3 Christi cognoscit infinita in Verbo, quia per Verbum cognoscit alia; non, inquam, participando sapientiam, sicut aliæ animæ, sed possidendo ipsam sapientiam. Et illud videtur sensisse magister Hugo de Sancto Victore in libello *de Sapientia Christi*. Ait enim sic : « Plenam, ac perfectam, ac totam Dei sapientiam in anima Christi fuisse credimus : et ipsa sapientia eamdem animam plene ac perfecte sapientem, non ex ipsa participando, sed totam possidendo, quam singulariter possidet, et comprehendit ineffabiliter. » Et paulo post : « Hoc ipsum indubitanter affirmo, quod aut alia sapientia in Christo non fuit, aut si fuit, æqualis illi non fuit. » Et ita dicit, quod anima Christi omnia cognoscit, quia sapientia Christi non fuit alia, quam illa sapientia, qua Deus est sapiens. In hoc tamen est differentia, quia Deus est illa sapientia; anima autem Christi non est illa sapientia, sed illi sapientiæ personaliter unita. Item Deus est sapiens illa sapientia per naturam; anima autem Christi per gratiam unionis. Sed qualiter verbum Impug. illud Hugonis quærenti satisfacit, difficile est aperire : quoniam, sicut in præcedentibus fuit ostensum, ad hoc quod anima Christi cognoscat Verbum, necesse est intervenire sapientiam creatam, quæ quidem est disponens et habilitans ipsam animam ad unionem Verbi; nec est ipsa summa sapientia, sed influentia ab ea procedens. Et ideo tentandum est si quo modo potest alius modus rationabilior inveniri, quam aliquis trium prædictorum. Attendendum est ergo quod alii tentaverunt prædictam quæstionem Alter modus procedendi. determinare distinguendo; et hi diversificantur secundum triplicem modum distinguendi. Quidam enim dicere voluerunt, quod Opin. 1. in Christo est duplex modus cognoscendi, quem habet in Verbo : unus per gratiam unionis; alter, qui est per gratiam comprehensionis. Et illo quidem modo qui est per gratiam comprehensionis, non cognoscit

[1] Dist. XXXII.

omnia quæ cognoscit Verbum, sed illa quæ spectant ad gloriam suam. Alio vero modo, qui est per gratiam unionis, cognoscit omnia quæ cognoscit ipsum Verbum, quoniam gratia unionis, ratione extremi cui unitur, est gratia sine mensura, et gratia infinita : et ideo non est mirum, si cognoscit secundum illam infinita, et omnia quæ Verbum cognoscit. Sed iste modus dicendi non videtur esse intelligibilis de facili. Primum quidem, quia si anima Christi cognoscit quidquid cognoscit per habitum creatum, nec est habitus alius creatus in anima Christi quo omnia cognoscit, scilicet ipsum Verbum, vel in ipso Verbo, nisi habitus gloriæ comprehensionis, quia illo circumscripto jam nihil cognosceret in Verbo : unio enim non facit divinam naturam cognosci ab humana, in quantum unio, sed gloria comprehensionis : nam caro est unita Verbo, quamvis non cognoscat ipsum Verbum. Si ergo aliquo habitu cognoscit omnia quæ cognoscit Verbum, necesse est quod cognoscat per illum cognitionem quæ quidem est habitus comprehensionis. Præterea, quidquid sit gratia unionis, sive creata, sive increata, anima Christi semper est inter terminos creaturæ : ergo ejus virtus cognoscitiva semper finita est : ergo nunquam cognoscit infinita : et sic redit quæstio prius proposita. Alius vero modus dicendi est, quod in Deo ponitur duplex modus cognoscendi, non propter diversitatem a parte virtutis cognoscentis, sed a parte connotati. Dicitur enim in eo esse scientia visionis, et scientia intelligentiæ : scientia visionis est respectu omnium eorum, quæ facere disposuit; scientia intelligentiæ, respectu omnium eorum, quæ facere potest. Et utraque dicitur omniscientia ; quamvis scientia visionis sit finitorum, scientia intelligentiæ infinitorum : disposuit enim facere finita; sed potest facere infinita. Quando ergo quæritur, utrum Christus sciat omnia quæ novit Verbum; si intelligatur de scientia visionis, concedunt utique, quod anima Christi omnium illorum capax fuit, et eidem communicavit Deus scientiam omnium illorum quæ facere disposuit, propter magnam sui liberalitatem, et ipsius animæ capacitatem. Si autem intelligatur de scientia intelligentiæ, sic dicunt, quod non omnia cognoscit, quæ cognoscit ipsum Verbum : quia illa se extendit ad infinita, et anima Christi in cognoscendo non potest nisi super finita : Deus autem non communicavit illi animæ nisi quantum potuit capere : et secundum istam viam dissolvi possunt rationes ad utramque partem. Et hic quidem modus satis facilis est et rationabilis. Verumtamen adhuc non quiescit mens dubitantis; quoniam esto quod Deus modo aliquod novum faceret, quod tamen facere non disposuit, sicut novum mundum, jam lateret Christum. Sequeretur etiam quod Christus aliquid de novo posset addiscere, et ita non haberet plenitudinem scientiæ. Et iterum, cum scibilia non se coangustent adhuc in anima sciente, nunquam videtur quod tot sciat anima, quin possit adhuc plura scire; quomodo ergo erit status ex parte capacitatis creaturæ? Et propterea est tertius modus distinguendi, quod convenit aliquid cognosci cognitione habituali, et cognitione actuali, sive cognitione quæ est sicut scientia, et cognitione quæ est sicut consideratio. Si ergo loquamur de cognitione quantum ad actum considerationis, sic dicendum est, quod anima Christi nunquam tot cognoscit, quot cognoscit ipsum Verbum. Per nullam enim gloriam potest adeo sublevari creatura, ut simul et in actu judicet de infinitis, cum hoc sit infinitæ virtutis. Si vero loquamur de cognitione habituali, sic concedi potest, quod scit omnia quæ cognoscit ipsum Verbum sibi unitum : et hoc patet sic : quia cum anima Christi cognoscat ipsum Verbum habitu glorioso ita perfecte, quod non potest ipsum perfectius cognoscere; et ipsum Verbum æternum promptam habeat voluntatem ad aperiendum ipsi animæ omnia quæ in ipso relucent, nec aliquid in ipso reluceat,

Improb. Opin. 2. Improb. Opin. 3, quæ est Doctoris.

quod non sit natum cognosci ab anima Christi, anima Christi habet aliquid, quo facilis est ad cognoscendum omnia quæ Verbum cognoscit. Et hujus signum est, quia ad hoc quod cognoscat aliquid quod Verbum cognoscit, quidquid illud sit, non oportet quod detur ei novus habitus cognoscendi; sed omne quod vult, in eo potest legere. Si ergo tu quæras de illo habitu, utrum sit habitus finitus, vel infinitus; respondendum est, quod est finitus; habet tamen respectum ad infinita : nec est hoc impossibile ponere in creatura : infinitas enim respectuum non ponit infinitatem actualem, sicut non ponit comparationem realem. Si iterum quæras unde veniat illa infinitas respectuum circa habitum cognitionis animæ Christi, dico quod venit ex voluntate speculi sibi uniti, quod voluntatem promptam habet omnia propalandi ipsi animæ Christi, quæ relucent in se. Hoc autem non facit alii animæ: et ideo de sola anima Christi concedi potest et debet, quod sit omnisciens quantum ad cognitionem habitualem. Et concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad istam partem.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium, quod quidquid scitur, scientis comprehensione finitur, dicendum quod illud intelligitur de notitia actuali, quæ quidem consistit in actuali comprehensione, quod innuitur in ipsa auctoritate. De habituali autem non oportet, quod habeat veritatem : nec oportet adhuc quod habeat veritatem de omni actuali, sed de ea quæ est per comprehensionem : quamvis enim Deus cognoscatur ab anima, non tamen oportet quod sit finitus ipsi animæ cognoscenti; imo simpliciter est infinitus.

2. Ad illud quod objicitur, quod cognitio debet adæquari cognoscibili, patet responsio per illud quod dictum est, quod hoc verum est de cognitione comprehensionis, et de ea cognitione, quæ actu judicat de toto cognoscibili; tali autem modo cognoscendi, non cognoscit anima Christi omnia quæ Verbum cognoscit.

3. Ad illud quod objicitur, quod cognitio, quam habet anima Christi, est finita, ergo non potest esse infinitorum; dicendum quod in cognitione animæ Christi est tria considerare, videlicet ipsam rationem cognoscendi, quæ est ipsum Verbum; et ipsum habitum secundum ipsam substantiam habitus; et respectum illius habitus ad cognoscibile. Dico ergo quod, quamvis habitus ille sit finitus, tamen ratio cognoscendi in se infinita est, et per illam habet ille habitus respectum ad infinita non in actu, sed in aptitudine. Et hoc modo nihil prohibet cognitionem finitam esse respectu infinitorum. Ex hoc enim non ponitur aliqua infinitas esse in creatura in actu, sed ponitur actualis infinitas solum in ratione cognoscendi.

4. Ad illud quod objicitur, quod creatum non excedit illud creatum ejusdem generis in infinitum, dicendum quod illud verum est de illo excessu, qui est in ipso creato secundum se et absolute; de illo vero excessu, qui est ratione creatricis essentiæ, non habet veritatem. Et isto modo dicitur scientia Christi in infinitum excedere scientias aliarum animarum : non quia lumen Christi in infinitum sit majus in actu, quam lumen aliarum animarum; sed quia ipsum Verbum æternum in infinitum promptius se exhibet ad manifestandum ea, quæ in se habet, ipsi animæ Christi, quam alicui alii animæ.

5. Ad illud quod objicitur, quod anima Christi non potest cognoscere immensitatem limpitudinis cognitionis divinæ, ergo nec immensitatem respectu cognoscibilium; dicendum quod non est simile duplici ex causa : una quidem, quia anima Christi, quidquid cognoscit in habitu de ipso Verbo æterno, cognoscit in actu, cum cognitio ipsius Verbi in se sit de essentia gloriæ : non sic autem est de cognitione aliarum rerum, quæ relucent in Verbo. Præterea ipsum Verbum est infinitum; et quidquid intelligitur de Verbo, totum est infinitum : non sic autem est de cognoscibilibus infinitis,

quia quodlibet ipsum in se finitum est, et cognosci potest a substantia et virtute finita, et mediante habitu finito. Unde, quamvis anima Christi cognoscat omnia quæ Verbum cognoscit; nunquam tamen æquatur ei in cognitione, quia nunquam omnia illa comprehendit actualiter, secundum quod ipsum Verbum æternum pro uno aspectu de omnibus judicat, et omnia intuetur.

6. Ad illud quod objicitur, quod anima Christi, quamvis sit unita Verbo, non tamen est ubicumque est Verbum, ergo nec cognoscit omnia quæ cognoscit Verbum; dicendum quod non est simile : quoniam esse hic, vel ibi, dicit actum existendi : et ideo si anima Christi esset ubicumque est Verbum, jam esset immensa, et existentia ejus adæquaretur existentiæ Verbi. Non sic autem est de cognitione, quoniam multa cognoscit anima Christi in habitu, quæ nunquam considerabit in actu. Ideo nec per hoc ponitur adæquatio, nec ponitur immensitas circa potentiam ejus cognoscitivam.

7. Ad illud quod objicitur quod simplicitas animæ nunquam elevatur ad simplicitatem Verbi, dicendum quod illud verbum intelligitur non tantum de cognitione habituali, verum etiam de consideratione actuali. Et quantum ad hoc, verum est quod nunquam anima ascendit ad tot consideranda, quot ipsum Verbum considerat. Et si tu objicias, quod nec habitu, nec actu videtur posse pertingere ad omnia quæ Verbum cognoscit, cum in omnibus Creator excedat creaturam, dicendum quod, sicut dictum fuit, habitualis cognitio infinitorum non ponit infinitatem in habitu cognoscendi : et ideo non ponit adæquationem ipsius cognitionis animæ Christi respectu cognitionis ipsius Verbi.

8. Ad illud quod quæritur, per quid anima Christi cognoscat omnia quæ cognoscit Verbum, dicendum quod per lumen aliquod sibi datum : hoc autem non est quia lumen illud sit infinitum, sed quia est ad infinita scibilia comparatum propter promptitudinem exemplaris sibi uniti.

9. Ad illud vero quod ultimo objicitur, quod in cognitione est receptio et judicium, dicendum quod illud intelligitur de actuali consideratione; de habituali autem non est verum, quod quis judicet in actu de omnibus quæ novit in habitu; sed quod potest, et habet facultatem judicandi per aliquas rationes, quæ sibi insitæ sunt, ad hoc quod possit judicare de illis cognitionibus. Ut ergo summa prædictorum, quæ prolixius dicta sunt, brevius perstringatur, concedendum est, quod anima Christi habitualem cognitionem habet infinitorum, et omnium eorum quæ cognoscit ipsum Verbum sibi unitum, licet non habeat actualem : et illa quidem habitualis cognitio non ponit infinitatem actualem in ipso habitu, vel in potentia cognoscente, sed solum in ratione cognoscendi, vel in comparatione habitus cognoscendi ad ipsa cognoscibilia. Hunc autem sextum modum dicendi magis sum conatus tenere, quam quintum, licet quintus sit facilior ad sustinendum : tum propter auctoritates Sanctorum, quibus est in arduis quæstionibus præcipue innitendum; tum etiam pro reverentia Jesu Christi, cujus animæ quantumcumque sapientiæ et gloriæ possumus, debemus attribuere, et supra etiam quam intelligimus, ad ipsius reverentiam et honorem.

ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de scientia, quam anima Christi habuit a Verbo; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum aliquam scientiam habuerit anima Christi a Verbo præter illam quam habuit in Verbo; secundo quæritur utrum secundum illam profecerit, an ab initio habuerit eam perfectam; tertio quæritur utrum Deus debuerit communicare animæ Christi omnipotentiam, sicut communicavit omniscientiam.

QUÆSTIO I.

An Christus habuerit aliam scientiam præter illam quam habuit in Verbo [1].

Ad opp. Utrum Christus habuerit aliam scientiam a Verbo præter illam, quam habuit in Verbo; et quod non fuerit aliqua necessitas habendi aliam, videtur primo per illud quod dicit Damascenus [2] : « Quemadmodum caro hominis secundum propriam naturam non est vivificativa, Domini autem caro unita secundum hypostasim ipsi Deo Verbo vivificativa facta est, propter eam, quæ est secundum hypostasim, unionem : ita et humana natura quidem substantialiter non possidet futurorum cognitionem; Domini autem anima, propter eam, quæ est ad divini Verbi hypostasim (*a*) unionem, ditata est futurorum cognitione : ergo sicut caro Christi non posset vivificare nisi propter unionem sui ad Verbum, ita anima ejus non cognosceret aliquid, nisi in ipso Verbo.

2. Item unius secundum unam naturam est una perfectio : sed intellectus animæ Christi perfectus fuit scientia, cognoscendo omnia in ipso Verbo : ergo cum scientia sit perfectio ipsius intellectus, non habuit aliam scientiam præter illam.

3. Item superfluum est facere per plura, quod potest sufficienter fieri per pauciora : sed anima Christi sufficientissime cognoscit omne cognoscibile, cognitione quæ est in ipso Verbo : ergo videtur quod superfluum sit ei attribuere aliam cognitionem.

4. Item majoris luminis est absorbere minus : si ergo cognitio, quam Christi anima habet in ipso Verbo, fuit perfectæ luminositatis, quia fuit in ipso fonte luminis, videtur quod non potuerit simul cum ea stare aliud genus cognitionis in anima Christi.

5. Item [3] : *Quando adveniet quod perfectum est, evacuabitur* (*b*) *quod ex parte est :* sed cognitio ipsius animæ Christi in Verbo est cognitio perfectissima ; cognitio vero rerum in proprio genere est cognitio minus perfecta : ergo si Christus ab initio habuit cognitionem perfectissimam, quæ est in Verbo, videtur quod alia non habuit locum in ipso.

Sed contra : Sicut dicit Augustinus [4], *super Genesim ad litteram*, tractans illa tria verba: *Fiat, fecit, et factum est,* angelus tripliciter cognovit res, in ipso Verbo, in se, et in proprio genere : sed intellectus animæ Christi non fuit minus perfectus, quam intellectus angelicus : ergo non tantum habuit cognitionem rerum in Verbo, verum etiam in seipso. Fundam.

Item, Christus assumpsit quod dignitatis erat de omni statu, scilicet de statu gloriæ, et de statu innocentiæ, et de statu naturæ lapsæ : ergo non tantum habuit cognitionem convenientem statui gloriæ, verum etiam convenientem statui innocentiæ. Si ergo Adam habuit cognitionem omnium rerum creatarum divinitus sibi datam in seipso, videtur quod, præter cognitionem gloriosam, Christus habuit illam scientiam.

Item, anima Christi in omni dono gratiarum debuit excedere omnes alias animas; et non tantum in dono gratiæ gratum facientis, verum etiam in dono gratiæ gratis datæ : si ergo habere notitiam ipsarum rerum in seipso, hoc est donum gratiæ gratis datæ, videtur quod Christus habuit hanc cognitionem, præter eam cognitionem quæ est in Verbo.

Item, sicut ratio superior debet habere suam perfectionem, ita etiam ratio inferior in Christo : sed ratio superior nata est nosse res in ipso Verbo æterno; inferior vero nata est eas considerare in proprio genere : ergo, sicut habuit cognitionem superioris, ita etiam inferioris : et sic, etc.

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. IX, art. 2; et III *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 1, q. V; et *de Verit.*, q. XX, art. 2 ; et *Opusc.*, IX, c. CCXXIII ; Scotus, III *Sent.*, dist. XIV, q. III; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XIV, q. VII. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. XXI. — [3] I *Cor.*, XIII, 10. — [4] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. II, c. VIII, n. 19, quoad sensum.

(*a*) *Cœt. edit. deest* hypostasim. — (*b*) *Cœt. edit.* evacuatur.

Item, Christus erat simul perfectus viator, et comprehensor : sed utrique statui necessaria est cognitio : ergo sicut habuit scientiam debitam statui comprehensoris, cognoscendo res in ipso Verbo, ita videtur quod habuit scientiam convenientem statui viatoris, cognoscendo res in seipsis.

CONCLUSIO.

Anima Christi præter cognitionem, quam habuit in Verbo, habuit etiam cognitionem rerum a Verbo, id est, in se et in proprio genere.

Resp. ad arg. Absque dubio concedendum est, quod præter cognitionem quam habuit anima Christi in ipso Verbo, quæ est cognitio gloriosa, habuit cognitionem a Verbo, quæ est cognitio gratiæ gratis datæ; qua etiam cognitione cognoscit Christus res in seipsis per species ei inditas ab ipso conditionis primordio, sicut fuit in intellectu Adæ, vel etiam in intellectu angelico [1]. Ratio autem hujus est perfectio ipsius animæ Christi, quæ non tantum debuit esse perfecta secundum superiorem portionem, verum etiam secundum inferiorem, et secundum partem sensibilem, non tantum quantum ad statum patriæ, verum etiam quantum ad statum viæ, qui duplex est, videlicet innocentiæ, et naturæ lapsæ. Et secundum hoc Christus habuit triplicem cognitionem isti triplici statui convenientem, videlicet cognitionem gloriæ, cognitionem naturæ integræ, et cognitionem pœnalis experientiæ, ut de quolibet statu aliquid in se haberet. Rursus, quia perfecta fuit anima Christi quantum ad cognitionem non solum respectu cognoscibilium, sed etiam respectu modorum cognoscendi; ideo cum res tripliciter sint cognoscibiles, secundum quod tripliciter habent esse : habent enim esse in Verbo, habent esse in intellectu creato, habent nihilominus esse in proprio genere : ideo ad hoc quod intellectus animæ Christi plenam de rebus cognitionem haberet, res cognovit ista triplici cognitione. Et sic patet, quod anima Christi non tantum habuit cognitionem rerum in Verbo, sed etiam (*a*) a Verbo : cognitionem, inquam, non tantum simplicis notitiæ, verum etiam experientiæ. Patet etiam harum trium cognitionum sufficientia, necessitas et distinctio, quæ potest sumi vel ex parte virium, scilicet superioris rationis, inferioris, et sensualitatis; vel ex parte statuum, videlicet gloriæ, innocentiæ, et naturæ lapsæ; vel ex parte modorum cognoscendi, scilicet in Verbo, in se, et in genere proprio. Et sic patet, quod anima Christi, præter cognitionem quam habuit in Verbo, habuit cognitionem rerum in se, et in genere proprio : et sic ulterius patet quod anima Christi, præter cognitionem quam habuit in Verbo, habuit aliam cognitionem a Verbo. Et concedendæ sunt rationes ac hoc.

1. Ad illud quod primo opponitur de auctoritate Damasceni, dicendum quod Damascenus non vult assignare similitudinem quantum ad omnia, sed quantum ad hoc, quod sicut caro Christi non esset vivificativa, nisi fuisset ipsi Verbo unita : sic anima Christi ignorans esset et imperfecta, nisi fuisset unita cum sapientia perfecta : sed propter illam unionem habet omnis cognitionis perfectionem.

2. Ad illud quod objicitur secundo, quod unius rei una est perfectio, dicendum quod verum est secundum unum modum, et statum, et potentiam : sed quia in anima Christi est considerare diversitatem potentiarum, et statuum, et modorum cognoscendi; ideo nihil impedit, quin secundum diversitatem horum diversas habeat cognitiones perficientes.

3. Ad illud quod objicitur, quod superfluum est facere per plura quod potest, etc., dicendum quod verum est, si fiat æque bene, et æque sufficienter; sic autem non esset in proposito, quia non ita haberet anima

[1] Consentit S. Thomas, III, q. IX, art. 2. Contra hos insurgit Scotus hic, q. III, ibi : *Contra conclusionem arguitur.* — (*a*) *Edit. Ven. add.* rerum.

Christi completionem scientiæ secundum omnem modum et omnem statum, sed solum alteram istarum cognitionum haberet.

4. Ad illud quod objicitur, quod majoris luminis est, etc., dicendum quod illud alicubi habet veritatem, hoc est de luminibus quæ sunt ejusdem rationis, et eodem modo irradiant, et secundum eamdem partem. Non sic autem est in proposito reperire, sicut in distinctione harum cognitionum ostensum est. Præterea, quod dicitur quod majus lumen absorbet minus, hoc non dicitur quantum ad existentiam, sed quantum ad apparentiam; et licet hoc sit verum in lumine corporali, non tamen est verum in lumine spirituali, propter majorem impermixtionem, quæ reperitur in lumine spirituali, quam in corporali.

5. Ad illud quod objicitur, quod cognitio ex parte non manet cum cognitione perfecta, dicendum quod verum est quando cognitio ex parte habet imperfectionem annexam, sicut est cognitio ænigmatica : et de hac verum est quod non fuit in anima Christi. Si autem dicatur cognitio ex parte, quia minus perfecta est quam cognitio gloriæ, non oportet eam evacuari in eo potissimum, in quo est simul status viæ cum statu patriæ.

QUÆSTIO II.

An Christus profecerit secundum aliquod genus cognitionis [1].

Ad opp. Utrum Christus profecerit secundum illud genus cognitionis; et quod sic, videtur [2] : *Didicit ex his quæ passus est, obedientiam :* sed dicere est proficere in scientia : ergo, etc.

2. Item, super illud *Lucæ* [3] *: Proficiebat Jesus ætate et sapientia ;* Glossa : « Sicut carnis est ætate proficere, sic animæ gratia et sapientia. » Ergo, sicut Christus profecit secundum carnem crescendo in ætate, ita videtur quod secundum animam profecerit crescendo in cognitione.

3. Item, Christus assumpsit quæ plantavit in nostra natura; sed Christus plantavit in nostra natura ut ex multis sensibilibus fiat una memoria, ex multis memoriis una experientia, ex multis experimentis unum universale, quod est principium artis et scientiæ : ergo si iste modus procedendi facit animam proficere in cognitione, videtur quod anima Christi in cognitione profecerit.

4. Item, aut intellectus agens in Christo potuit abstrahere formas universales a conditionibus materialibus, aut non : si non potuit, ergo fuit impotens; si potuit, cum talis modus abstrahendi sit via in cognitionem, videtur quod Christus in cognitione profecerit.

5. Item, qui aliquid apprehendit, et retinet quod prius non apprehenderat, aliquid addiscit, et in cognitione proficit : sed sensus communis in Christo aliquid apprehendit, et aliqua sensibilia retinebat, quæ prius non apprehenderat, nec composuerat, et imaginativa potentia in Christo totum illud retinebat : ergo videtur quod anima Christi proficiebat et addiscebat.

Sed contra : Beda, super illud *Lucæ : Proficiebat Jesus,* etc. : « *Proficiebat,* non quod ipse sapientior fieret ex tempore, sed eamdem, qua plenus erat, sapientiam, cæteris ex tempore paulatim demonstrabat. » Fundam.

Item Damascenus [4] : « Qui dicunt eum proficere sapientia, non eam quæ est secundum hypostasim unionem venerantur. » Ergo si quis dicat Christum profecisse in scientia, videtur facere injuriam sapientiæ increatæ sibi unitæ.

Item Christus habuit plenitudinem non solum gratiæ gratum facientis, sed etiam gratiæ gratis datæ : si ergo cognitio, quam habuit a Verbo in seipso, fuit cognitio gra-

[1] *Cf.* Alexander Alensis, p. III, q. XIII, memb. 2; S. Thom., p. III, q. XII, art. 2; et III *Sent.*, dist. XIV, art. 3, q. V; et *de Verit.*, q. XX, art. 6; Scotus, III *Sent.*, dist. XIV, q. III; Richardus, III *Sent.*, dist. XIV, art. 3, q. II; Durandus, III *Sent.*, dist. XIV, q. III; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XIV, q. VIII. — [2] *Hebr.*, V, 8. — [3] *Luc.*, II, 52. — [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. IV, c. XXII.

tiæ gratis datæ, ergo plena fuit in Christo a suæ conditionis primordio : ergo non crescebat in eo.

Item, anima Christi habuit species rerum cognoscibilium : sed qua ratione habuit species unius cognoscibilis, eadem ratione et omnium : sed impossibile est duas formas ejusdem speciei esse, et in eodem, et secundum idem : ergo impossibile fuit quod anima Christi novas formas, sive novas species reciperet : ergo non potuit in cognitione proficere.

Item, materia non est possibilis ad formam, quam haberet in actu, pro eo quod omne recipiens debet esse denudatum a forma recepti : ergo si anima Christi a principio habuit in se omnium rerum creatarum speciem et notitiam, videtur quod amplius non potuerit cognitionem novam recipere : ergo nec in cognitione proficere.

CONCLUSIO.

Anima Christi secundum cognitionem simplicis notitiæ non potuit proficere, licet secundum experimentalem cognitionem profecerit.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod præter scientiam, quam anima Christi habuit in Verbo, duplicem habuit cognoscendi modum, sicut prædictum fuit : habuit enim cognitionem simplicis notitiæ in intellectu, et cognitionem experientiæ in sensu. Cognitio simplicis notitiæ consistebat in habitibus et speciebus ipsi animæ Christi inditis a primordio suæ conditionis ex beneficio Conditoris; cognitio vero experientiæ consistebat in usibus sensuum exteriorum. Quoniam ergo habitus et species impressæ fuerunt ipsi animæ Christi in omnimoda plenitudine, hinc est quod Christus proficere non potuit cognitione simplicis notitiæ. Quia vero sensus exterior ad aliquid convertebatur de novo, ad quod prius conversus non fuerat, hinc est quod cognitione experientiæ proficiebat, juxta quod dicit Ambrosius, quod « in eo sensus proficiebat humanus. » Et Apostolus dicit, quod *didicit ex his, quæ passus est, obedientiam.* Et Glossa, super illud Psalmi [1] : *Qui tribuit mihi intellectum,* ait : *Usque ad mortem* erudivit me inferior (*a*) pars mea, scilicet carnis assumptio, ut experirer tenebras mortalitatis. » Et sic anima Christi, quamvis non profecerit secundum cognitionem (*b*) simplicis notitiæ, proficiebat tamen secundum cognitionem experimentalem. Ille autem profectus scientiæ experimentalis in Christo in duobus differebat a profectu cognitionis nostræ : in uno videlicet, quod Christus non proficiebat veniendo in notitiam rei prius incognitæ, sed quod prius cocognoscebat uno modo, scilicet per simplicem notitiam, cognoscebat alio modo, scilicet per experientiam ; in alio etiam differebat, quia profectus noster est secundum existentiam, profectus vero Christi erat solum secundum apparentiam. Et secuudum hoc patet responsio ad quæstionem propositam ; patet etiam responsio ad rationes ad utramque partem pro magna parte. Nam rationes quæ ostendunt quod Christus non proficiebat in cognitione, sive scientia, procedunt de profectu non solum secundum apparentiam, sed etiam secundum existentiam ; non solum secundum cognitionem experientiæ, verum etiam secundum cognitionem simplicis notitiæ. Et ideo rationes illæ sunt concedendæ, quia verum concludunt.

1 et 2. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium de auctoritate Apostoli, et de auctoritate Bedæ in Glossa, dicendum quod utraque auctoritas intelligitur de cognitione experientiæ.

3. Ad illud quod objicitur, quod hoc est naturale, videlicet quod ex multis sensibilibus fiat una memoria, dicendum quod duplex est modus cognoscendi per experientiam : unus, qui est via in acquisitionem scientiæ ;

[1] *Psalm.*, XV, 7.

(*a*) *Cat. cod.* me. Inferior. — (*b*) *Edit. Vatic.* cognitionis. *Edit. Venet.* cognitiones.

alius vero, qui est via in exercitium scientiæ, ut quod prius sciebatur theorice, postmodum sciatur practice. Et primus modus experientiæ reperitur in scientiæ inventione; secundus vero consistit in usu scientiæ jam adeptæ. Et in primo est motus ab incognito ad cognitum; in secundo vero est via, sive processus a cognito uno modo, ut cognoscatur alio modo. Et primus modus respicit imperfectionem naturæ lapsæ propter ignorantiam annexam; secundus vero respicit statum innocentiæ, in quo habitus scientiæ præcessisset usum, et cognitio simplicis notitiæ præcessisset cognitionem experientiæ: et iste modus fuit in Christo, et non alius: quia, sicut infra [1] patebit, de statu naturæ lapsæ Christus non debuit assumere defectum ignorantiæ. Philosophus autem in prædicto progressu cognitionis procedit secundum statum naturæ lapsæ; quod in Christo non oportet reperiri.

4. Ad illud quod objicitur, quod intellectus agens in Christo potuit abstrahere, dicendum quod abstractio speciei a conditionibus materialibus quædam ordinatur ad generandum habitum; quædam vero consistit in judicio ejus quod apprehensum est per sensum, judicio, inquam, facto ab intellectu: et prima non fuit in Christo, cum intellectus ejus haberet habitus et species rerum, illa autem abstractio ordinaretur ad acquisitionem habitus, et scientiæ nondum adeptæ, et ita haberet annexum defectum ignorantiæ. Secunda vero in Christo fuit: sed ex hoc non sequitur quod aliquid didicerit de novo, vel quod in scientia profecerit; sed solum quod aliquid consideravit intellectu excitato a potentia inferiori.

5. Ad illud quod objicitur, quod sensus ejus poterat componere et tenere, dicendum quod illud non facit profectum in cognitione speculationis, sed in cognitione experimentali: quoniam illa quæ sensus componebat, aut dividebat, apud intellectum erant magis cognita, non solum quantum ad essentias, sed etiam quantum ad compositiones: secundum quas compositiones et divisiones possunt formaliter variari. Unde secus est de cognitione rerum in Christo, et in quocumque angelo. Angeli enim potuerunt proficere in cognitione rerum componendo, dividendo et conferendo, etiam cognitione simplicis notitiæ, quamvis non reciperent novas species; Christus vero minime, propter cognitionis plenitudinem et perfectionem, quam decuit animam ejus habere a principio suæ conditionis.

QUÆSTIO III.

An Deus communicaverit animæ Christi omnipotentiam, sicut communicavit omniscientiam [2].

Utrum Deus communicaverit animæ Christi omnipotentiam, sicut communicavit ei omniscientiam; et quod sic, videtur. *Ad Philippenses* [3] *: Dedit illi nomen, quod est super omne nomen :* ergo si non dedit ei nomen sine re, dedit ergo illi virtutem super omnem virtutem, et potentiam super omnem potentiam : ergo dedit ei omnipotentiam. Ad opp.

2. Item, cum tria sint in anima, potentia, scientia, et voluntas, ut vult Richardus, voluntas præsupponit scientiam, et scientia præsupponit potentiam : ergo natura, quæ est capax scientiæ, est capax potentiæ : ergo quæ est capax omniscientiæ, est capax omnipotentiæ : sed anima Christi fuit capax omniscientiæ, sicut supra ostensum fuit : ergo fuit capax omnipotentiæ.

3. Item, amplioris extensionis est scientia, quam potentia; omne enim quod Deus potest, scit, sed non convertitur : sed quod capax est rei majoris, est capax rei minoris : ergo si anima Christi fuit capax omniscientiæ, fuit etiam capax omnipotentiæ : ergo debuit Deus ei communicare omnipotentiam.

[1] Dist. XXV. — [2] *Cf.* Alexander Alensis, p. I, q. XXI, memb. I, art. 4; S. Thomas, p. III, q. XIII, art. 1 : et I *Sent.*, dist. XLIII, q. I, art. 2; et III *Sent.* dist. XIV, q. I, art. 4; Richard., III *Sent.*, dist. XIV, art. 5, q. I; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XIV, q. IX; Guil. Voril., III *Sent.*, dist. XIV, q. I. — [3] *Philip.*, II, 9.

4. Item, posse scire unum scibile, est potentiæ : ergo posse scire duo scibilia, est majoris potentiæ : et sic procedendo : ergo posse scire infinita scibilia, est summæ et infinitæ potentiæ : sed anima Christi potuit scire infinita scibilia : ergo Deus communicavit ei omnipotentiam.

5. Item, artifex materialis non solum communicat filio suo scientiam simplicis notitiæ, sed etiam scientiam practicam : ergo multo fortius hanc Deus communicavit animæ Christi. Sed scientia practica habet operationem conjunctam : et operatio habet potentiam præviam : ergo si Deus communicavit animæ Christi scientiam practicam omnium rerum, communicavit ei omnipotentiam.

6. Item, sicut intellectus animæ Christi conjunctus est divinæ sapientiæ, ita etiam et virtus illius animæ juncta est divinæ potentiæ; dicimus enim [1] *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam* : ergo sicut intellectus animæ Christi propter conjunctionem ejus ad summam sapientiam est factus omnisciens, ita et virtus propter conjunctionem cum summa potentia debuit fieri omnipotens.

Fundam. Sed contra : Omnis potentia creaturæ sequitur ipsam substantiam creaturæ : sed omnipotentia præcedit substantiam omnis creaturæ, quia potest producere omne ens : ergo nulli creaturæ communicari potuit omnipotentia.

Item, nihil habens omnipotentiam potest ab aliquo excedi vel superari, quia nihil est majus omnipotentia : sed necesse est omnem creaturam a Deo excedi et superari : ergo impossibile est alicui creaturæ omnipotentiam communicari.

Item, nullius substantiæ finitæ potest esse virtus infinita, sicut dicit Philosophus, et ratio manifestat : sed omnipotentia est virtus infinita : ergo nulli substantiæ finitæ potest communicari omnipotentia : sed omnis creatura est substantiæ finitæ, cum sit creata in numero, pondere, et mensura : ergo, etc.

Item nulla virtus entis creati transcendit ens : sed omnipotentia transcendit ens, quia potest de non ente facere ens : ergo impossibile est alicui virtuti creatæ dari omnipotentiam.

CONCLUSIO.

Animæ Christi non fuit communicata omnipotentia, quoniam nulli creaturæ ipsa communicari potest, anima autem Christi creatura est.

Resp. ad arg. Dicendum quod nec animæ Christi, nec alicui creaturæ potest omnipotentia communicari, nisi eatenus qua communicatur ei nomen et excellentia divinitatis, hoc est, per communicationem idiomatum, quæ ortum habet ex personali unione. Sicut enim possumus dicere, quod homo est Deus, ita possumus dicere quod homo est omnipotens. Et sicut excellentia divinitatis nulli communicari potest sicut forma et proprietas eidem inhærens substantialiter, vel accidentaliter; sic etiam nec omnipotentia. Ratio autem quare omnipotentia communicari non potest alicui creaturæ, est quia omnis creatura, eo ipso quod ex nihilo est, deficit a summa stabilitate, unde non existit per seipsam; deficit a summa simplicitate, unde non agit per se totam; deficit a summa immensitate, unde distare potest in ipsa virtus a substantia. Et quoniam in se non subsistit, nec a se, nisi sustentetur a divina potentia, ideo impossibile est ipsam esse omnipotentem : non enim potest seipsam sustinere. Rursus, quoniam ex se tota non agit, non potest in totam rei substantiam : et ideo non potest esse omnipotens, cum non possit totum producere. Postremo, quia virtus ejus distat a substantia, tantum potest elongari, quod omnino deficiat (*a*) : unde non potest in omnia. Sicut ergo soli Deo convenit summa stabilitas, summa simplicitas, summa etiam immensitas; sic etiam omnipotentia, quæ necessario requirit ista tria. Et ideo omnipotentia communicari non potest alicui creatu-

[1] I *Cor.*, I, 24.— (*a*) *Al.* deficiet.

ræ, nec animæ Christi, nec alii. Et rationes quæ hoc ostendunt, sunt concedendæ.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod *dedit illi nomen quod est super omne nomen*, dicendum quod datio illius nominis fuit per communicationem idiomatum, ut homo ille diceretur esse Deus et Dei Filius. De hac autem communicatione non intelligitur ad præsens : ideo auctoritas illa nihil facit ad propositum.

2. Ad illud vero quod objicitur, quod potentia antecedit scientiam, dicendum quod potentia dicitur dupliciter : respectu actus interioris, et respectu actus exterioris. Dicimus aliquem posse scire, et velle ; dicimus etiam posse operari. Cum ergo dicimus, quod in creatura potentia antecedit scientiam, hoc verum est respectu actus interioris, sed non exterioris, quia potentia operativa consequitur scientiam. Cum autem dicitur omnipotentia esse in aliquo, hoc non intelligitur respectu actus interioris tantum, sed etiam respectu exterioris : ideo non sequitur, quod si in aliquo sit omniscientia, quod in eo sit omnipotentia.

3. Ad illud quod objicitur, quod amplioris extensionis est scientia, quam potentia, dicendum quod esse majoris extensionis est dupliciter : vel respectu objecti, vel respectu subjecti. Si loquamur de extensione respectu objecti, majoris extensionis est omniscientia, quam omnipotentia, quia respectu plurium est. Si autem loquamur de extensione respectu subjecti, majoris amplitudinis est omnipotentia, quam omniscientia, quantum est de propria ratione utriusque. Nam omnipotentia ponit subjectum suum omnino immensum et infinitum ; omniscientia vero non, sicut in præcedentibus fuit ostensum. Et ideo non sequitur, quod si alicui subjecto naturæ creatæ possit communicari omniscientia, quod propter hoc possit ei communicari omnipotentia. Communicatio enim omnipotentiæ plus respicit amplitudinem subjecti, quam objecti.

4. Ad illud quod objicitur, quod posse scire omne scibile, est posse, etc., dicendum quod cum anima cognoscat in Verbo, cognoscere ipsius animæ plus est in recipiendo ab ipso Verbo, quam in agendo in ipsum Verbum : et ideo posse scire aliquid scibile in ipso Verbo, est potentiæ utique activæ et passivæ ; sed activæ ex parte Verbi illuminantis, passivæ vero ex parte animæ suscipientis. Cum ergo infertur quod posse scire infinita sit potentiæ infinitæ, dicendum quod ex hoc non sequitur quod in creatura sit infinitas potentiæ activæ, sed in ipsa est infinitas potentiæ passivæ : et hoc quidem non repugnat creaturæ, licet ei repugnaret infinitas potentiæ activæ. Quoniam ergo posse facere infinita dicit infinitatem potentiæ activæ, posse vero scire omnia dicit infinitatem potentiæ passivæ, hinc est quod, quamvis alicui creaturæ conveniat ut possit omnia scire, non tamen convenit ut possit omnia facere. Et si tu objicias, quod scire non tantum est pati, verum etiam agere, dicendum quod hoc est verum de scientia actuali, quæ quidem consistit in actu judicandi : et illa quidem proprium est solius Dei, nec potuit alicui creaturæ communicari. Sed non est verum de cognitione habituali, sicut in præcedentibus fuit ostensum.

5. Ad illud quod objicitur, quod Deus communicare debuit Christo non tantum scientiam speculativam, verum etiam practicam, dicendum quod scientia practica dicitur duobus modis : uno modo dicitur scientia practica, quæ est de operibus, sicut moralis philosophia dicitur de opere, quæ est de operibus procedentibus a libera voluntate. Alio modo dicitur scientia practica, quæ est de opere et in opere, sicut faber, quando fabricat, dicitur habere cognitionem practicam fabricandi. Primo modo communicavit Deus scientiam practicam animæ Christi, quia Christus cognitionem habuit omnium operum divinorum ; secundo modo non communicavit ei, pro eo quod anima Christi in cunctis suis operibus non potuit ei cooperari. Ideo non est simile de artifice, et ejus fi-

lio : quia filius artificis potest æquari in scientia et virtute ; non sic autem anima Christi, Verbo. Simile autem erit, si loquamur de Christo secundum divinam naturam : *Pater* enim *omnia demonstrat Filio ;* et *quæcumque Pater facit, hæc* omnia *et Filius facit,* sicut dicitur in *Joanne*[1].

6. Ad illud quod ultimo objicitur, quod ita unitur virtus virtuti, sicut intellectus sapientiæ, dicendum quod non est simile, sicut jam prædictum est, eo quod operatio intellectus est in suscipiendo, operatio vero potentiæ activæ magis consistit in agendo. Et hujus signum est, quia multo excellentioris virtutis est aliquid posse facere, quam posse nosse : multo enim difficilius est facere unam formicam, quam cognoscere cœlum et terram. Cognoscens enim, eo ipso quod cognoscens, non influit in ipsum cognitum ; potens vero, in eo ipso quod potens est, comparatur ad ipsum possibile, sicut ad effectum. Et hinc est quod virtus operativa in Christo non est facta omnipotens, sicut intellectus ejus factus est omnisciens.

DISTINCTIO XV

QUOMODO VERBI SEU CHRISTI INCARNATIO ORDINATUR AD NOSTRAM REDEMPTIONEM QUANTUM AD DEFECTUM PASSIBILITATIS IN GENERALI.

De hominis defectibus, quos assumpsit Christus in humana natura.

Illud quoque prætermittendum non est, quod Dei Filius naturam hominis accepit passibilem, animam passibilem, et carnem passibilem et mortalem. Ut enim probaretur verum corpus habere, suscepit defectus corporis, famem, sitim, et hujusmodi. Et ut veram animam probaretur habere, suscepit defectus animæ, scilicet tristitiam, timorem, dolorem, et hujusmodi. Omnis autem sensus animæ est : non enim caro sentit, sed anima utens corpore veluti instrumento. Unde Augustinus *super Genesim*, in libro duodecimo[2] : «Non corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad confirmandum in seipsa, quod extrinsecus nuntiatur. » Sicut ergo anima quod foris est, per corpus tamquam per instrumentum, videt vel audit ; ita etiam per corpus quædam sentit mala, quæ sine corpore non sentiret, ut famem, et sitim, et hujusmodi, unde non immerito defectus corporis dicuntur ; quædam autem non per corpus, imo etiam sine corpore sentit, ut est timor, et hujusmodi. Sentit ergo anima dolores ; sed quosdam per instrumentum corporis, quosdam vero non. Suscepit autem Christus, sicut veram naturam hominis, ita et veros defectus hominis, sed non omnes. Assumpsit enim defectus pœnæ, sed non culpæ ; nec tamen omnes defectus pœnæ, sed eos omnes, quos homini eum assumere expediebat, et suæ dignitati non derogabat. Sicut enim propter hominem homo factus est, ita propter eum hominis defectus suscepit. Suscepit enim de nostro, ut de suo nobis tribueret, ut nostrum tolleret defectum. Suscepit enim nostram vetustatem, ut suam nobis infunderet novitatem. Simplam ille accepit vetustatem, id est, pœnæ, ut nostram duplam consumeret, id est, pœnæ et culpæ.

Qualiter accipiendum sit illud

Tradit auctoritas[3], quod Dominus noster in se suscepit omnia infirmitatis nostræ præter peccatum. Quod nisi accipiatur de illis tantum, quæ eum sumere pro nobis

[1] *Joan.*, v, 19.— [2] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. XII, c. XXIV, n. 51.— [3] *Hebr.*, IV, 15 ; S. Leo, *Epist.* x, c. III et v ; *de Nativ. Dom.*, serm. IX ; Damasc., *de Fide orthod.*, lib. I, c. XIV vel XX ; Gloss. interlin. *in Joan.*, c. IV, ibi : *Jesus fatigatus ex itinere.*

oportuit nec dedecuit, falsum esse probatur. Non enim assumpsit ignorantiam aliquam, cum sit ignorantia quædam, quæ defectus est nec peccatum est, scilicet ignorantia invincibilis. Nam vincibilis peccatum est, si tamen de his est, quæ nobis expedit scire : sunt enim quædam quorum scientia non affert, vel ignorantia non impedit salutem. Et forte talium rerum ignorantia defectus non est. Constat autem in nobis esse ignorantiam atque difficultatem volendi vel faciendi bonum, quæ ad miseriam nostram pertinent. Unde Augustinus in libro tertio *de Libero Arbitrio* : « Approbare, inquit [1], falsa pro veris, ut erret invitus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi non posse a libidinosis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati. [2] Ex qua miseria peccantibus justissime inflicta liberat Dei gratia ; quia sponte homo libero arbitrio cadere potuit, non etiam surgere. Ad quam miseriam pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suæ : nec ab isto malo quisquam, nisi gratia Dei liberatur. » Ecce evidenter dicit hic Augustinus ignorantiam, qua quis invitus falsa pro veris approbat, et difficultatem, qua non potest se temperare a malo, ad miseriam nostram pertinere, et pœnam esse hominis. Hæc autem Christus non habuit : non ergo accepit omnes defectus nostræ infirmitatis præter peccatum.

Sed forte aliquis dicet illa esse peccatum. Cui obviat illud quod Augustinus tradere videtur, hoc scilicet Deum inculpabiliter ante peccatum in exordio conditionis homini potuisse indere, ut essent ei naturalia, ita in libro *Retractationum* inquiens [3] : « Ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic esset culpandus Deus, sed laudandus. » Sed si hæc homo in primordio naturaliter habuisset, numquid essent in eo defectus et pœnæ ? Si defectus vel pœna ei indita fuisset ante peccatum, injuste cum eo agi videretur, si ante culpam sentiret pœnam. Ob hoc sane dicimus illa non fuisse defectus vel pœna, si naturaliter homini infuissent, sicut non fuit homini ante peccatum nondum gratiam adepto defectus sive pœna, non posse proficere. Sed postquam gratiam recepit, per quam proficere potuit, et ad tempus profecit, eamque culpa sua post amisit, simulque proficiendi facultatem perdidit ; defectus fuit ei et pœna non posse proficere, scilicet malum declinare, et bonum facere. Omnes ergo defectus nostros suscepit Christus, præter peccatum, quos ei conveniebat suscipere, et nobis expediebat. Sunt enim plura ægritudinum genera, et corporis vitia, a quibus omnino immunis extitit. Quos enim defectus habuit, vel ad ostensionem veræ humanitatis, ut timorem et tristitiam ; vel ad impletionem operis ad quod venerat, ut passibilitatem et mortalitatem ; vel ab immortalitatis desperatione spem nostram erigendam, ut mortem, suscepit. Hos autem defectus non conditionis suæ necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. Veros quidem habuit defectus, sicut et nos ; sed non ex eadem causa. Nos enim ex peccato originali hos defectus contrahimus, sicut Apostolus insinuat dicens [4] : *Corpus quidem propter peccatum mortuum est*, id est necessitatem moriendi habet in se. Christus autem non ex peccato hujusmodi habuit defectus, quia sine peccato est conceptus et natus, et *in terris conversatus* [5]. Sed ex sola miserationis voluntate de nostro in se transtulit veram infirmitatem, sicut accepit

[illegible] (margin note)

Quod [illegible] ca-tum. (margin note)

[1] Aug., *de Lib. Arbit.*, lib. III, c. XVIII, n. 52; *de Nat. et Grat.*, c. LXVII, n. 81. — [2] Id., *Retract.*, lib. I, c. IX, n. 6; *de Dono seu Bono persev.*, c. XI, n. 27. — [3] *Ibid.* — [4] *Rom.*, VIII, 10. — [5] *Bar.*, III, 38.

veram carnem, quam sine omni infirmitate assumere potuit, sicut absque culpa eamdem suscepit.

Auctoritatibus probat Christum secundum hominem veros dolores sensisse, et timuisse, contra quosdam hoc negantes.

Sed quia nonnulli[1] de sensu in passione humanitatis Christi male sensisse inveniuntur, asserentes similitudinem atque imaginem passionis et doloris Christum hominem pertulisse, sed nullum omnino dolorem vel passionem sensisse, auctoritatum testimoniis eos convincentes, indubitabile faciamus quod supra diximus. Propheta Isaias dicit[2] : *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Et Veritas ipsa in Evangelio ait[3] : *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Ubi etiam legitur[4] : *Cœpit Jesus pavere et tædere.* Propheta etiam ex persona Christi ait[5] : *Repleta est malis anima mea.* Quod exponens Augustinus inquit[6] : « Non vitiis et peccatis, sed humanis malis, id est, doloribus repleta fuit anima Christi, quibus ipsa compatitur carni. Non enim dolor corporis potest esse sine anima. Dolere autem anima, etiam non dolente corpore, potest. Hos autem humanæ infirmitatis affectus, sicut ipsam carnem ac mortem, non humanæ conditionis necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. » Ambrosius etiam, in libro secundo *de Fide*, ait[7] : « Scriptum est : *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste.* Timet ergo Christus; et dum Petrus non timet, Christus timet. Petrus dixit[8] : *Animam meam pono pro te ;* Christus dicit[9] « *Anima mea turbatur.* Utrumque verum est et rationis plenum, quod et ille qui est inferior, non timet ; et ille qui superior est, gerit timentis affectum. » Idem in eodem[10] : « Ut homo turbatur, ut homo flet, ut homo crucifigitur ; per naturam hominis et tædiavit, et resurrexit. Non turbatur ejus virtus, non turbatur ejus divinitas, sed turbatur anima secundum humanæ fragilitatis assumptionem. Nam qui suscepit animam, suscepit etiam animæ passionem. Non enim eo quod Deus erat, aut turbari, aut mori posset. » Idem in eodem[11] : « Suscepit tristitiam meam : et confidenter tristitiam nomino, qui crucem prædico. Ut homo habuit tristitiam, quam meo suscepit affectu : mihi compatitur, mihi tristis est, mihi dolet. Ergo pro me et in me doluit, qui pro se nihil habuit quod doleret. Doles igitur, Domine Jesu, vulnera mea, non tua, quia tu non pro te, sed pro me doles. » Hieronymus quoque in *Explanatione fidei*[12] ait : « Nos ita dicimus hominem passibilem a Dei Filio susceptum, ut deitas impassibilis permaneret. Passus est enim Filius Dei non putative, sed vere, omnia quæ de illo Scriptura testatur, sed secundum illud quo pati poterat, scilicet secundum substantiam assumptam. Licet ergo persona Filii susceperit passibilem hominem, ita tamen ejus habitatione secundum substantiam suam nil passa est, ut tota Trinitas, quam impassibilem necesse est confiteri. » His aliisque auctoritatibus perspicuum fit Christum vere passibilem assumpsisse hominem, atque in eo defectus et affectus nostræ infirmitatis suscepisse, sed voluntate, non necessitatis conditione.

Hic ponit quæ prædictis

Quædam tamen reperiuntur in Sanctorum tractatibus, quæ præmissis adversari videntur. Nam super illum locum Psalmi[13] : *Clamabo, et non exaudies.* Augustinus

[1] Cerdoniani, de quibus Aug., lib. *de Hæres.*, c. XXI, et Manichæi, de quibus *Ibid.*, c. XLVI — [2] *Isa.*, LIII, 4. — [3] *Matth.*, XXVI, 38. — [4] *Marc.*, XIV, 33. — [5] *Ps.* LXXXVII, 4. — [6] Aug., *Enarr. in Ps.* LXXXVII, n. 3. — [7] Ambr., *de Fide*, lib. II, c. V, n. 41, 43, 44. — [8] *Joan.*, XIII, 37. — [9] *Ibid.*, XII, 27. — [10] Ambr., *de Fide*, lib. II, c. VII, n. 56; c. VIII, n. 59. — [11] *Ibid.*, c. VII, n. 53, 54. — [12] Hieron. ad Damasc., *de Explan. Fid.*, in med. — [13] Aug., *in Ps.* XXI, 3, Enarr. II, n. 4, quoad sensum.

tradere videtur Christum nec vere timuisse, nec vere tristatum esse, dicens sic : « Quomodo hoc dicit, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus ? Sed nobis de corpore suo hoc dicit : corporis enim sui, id est Ecclesiæ gerebat personam, sicut et alibi, cum dicit [1] : *Transeat a me calix iste*, pro nobis loquitur : nisi forte putetur timuisse mori : sed non vere timebat Dominus pati, tertio die resurrecturus, cum arderet Paulus [2] *dissolvi, et esse cum Christo*. Non enim fortior est miles, quam imperator. Miles enim coronandus gaudet mori, et Dominus coronaturus timet mortem ? Sed infirmitatem nostram repræsentans, pro suis infirmis qui timent mori, hæc dixit. Vox illa membrorum (*a*) erat, non capitis. « Hieronymus etiam ait [3] : Erubescant qui putant Salvatorem timuisse mortem, et passionis pavore dixisse : *Transeat a me calix iste.* »

Ne autem in sanctis litteris aliqua adversa diversitas esse putetur, harum auctoritatum verba in hunc modum accipienda dicimus, ut non veritatem timoris et tristitiæ, vel propassionem [4], sed timoris et tristitiæ necessitatem et passionem a Christo removisse intelligantur. Habuit enim Christus verum timorem et tristitiam in natura hominis, sed non sicut nos, qui sumus membra ejus. Nos enim causa peccati nostri his defectibus necessario subjacemus, et in nobis sunt isti defectus secundum propassionem et passionem ; sed in Christo, nonnisi secundum propassionem. Sicut enim in peccatis gradus quidam notantur propassio et passio, ita et in pœnalibus effectibus. Afficitur enim quis interdum timore vel tristitia, ita ut mentis intellectus non inde moveatur a rectitudine vel Dei contemplatione : et tunc propassio est. Aliquando vero movetur et turbatur : et tunc passio est. Christus vero non fuit ita turbatus in anima timore vel tristitia, ut a rectitudine vel a Dei contemplatione aliquatenus declinaret : secundum quem modum intelligitur, cum dicitur vel timuisse, vel tristis fuisse. Unde Hieronymus, *super Matthæum*, ubi legitur [5] : *Cœpit contristari et mœstus esse :* « Ut veritatem, inquit [6], probaret assumpti hominis, vere contristatus est; sed non passio ejus dominatur animo, verum propassio est. Unde ait : *Cœpit contristari.* Aliud est enim contristari, aliud incipere contristari : » quod est, aliter contristatur quis per propassionem, aliter per passionem. Ideoque secundum hanc distinctionem aliquando dicitur Christus non vere timuisse, aliquando vere timuisse, quia verum timorem habuit et tristitiam, sed non secundum passionem, neque ex necessitate conditionis. Unde Augustinus ex his causis volens assumi dictorum intelligentiam, dicit Christum non vere timuisse vel tristatum esse, et incontinenti veram tristitiam habuisse, his verbis [7] : « Infirmos (*b*) in se præsignans Dominus, ait : *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste.* « Non enim vere timebat Dominus pati, tertia die resurrecturus, cum arderet Paulus dissolvi, et esse cum Christo. Iste gaudet coronandus, et tristis est Dominus coronaturus ? » Ecce hic videtur tristitiam et timorem a Christo removere. Continuo autem subjunxit : « Sed tristitiam sic assumpsit, quomodo carnem. Fuit enim tristis, sicut Evangelium dicit. Si enim tristis non fuit, cum Evangelista dicat :

[1] *Matth.*, XXVI, 39. — [2] *Philip.*, I, 23. — [3] Hieron., *in Matth.* — [4] De passione et propassione timoris tristitiæ supra., lib. II, dist. XXXIII.— [5] *Matth.*, XXVI, 37.— [6] Hieron. *in Matth.*— [7] Aug., *in Ps.* XCIII, 15, Enarr. n. 19.

(*a*) *Cæt. edit.* Vox illorum. — (*b*) *Al.* habuisse : His verbis infirmos.

Tristis est anima mea, etc., ergo et quando dicit [1] : *Dormivit Jesus*, non dormivit : vel quando dicit [2] manducasse, non manducavit : et ita nihil sanum relinquitur, ut dicatur etiam quod corpus non erat verum. Quidquid ergo de illo scriptum est, verum est, et factum est. Ergo tristis fuit, sed voluntate tristitiam suscepit veram, quomodo voluntate carnem veram. » Aperte noscis eumdem sibi in his verbis contradicere, nisi varias dictorum discerneret causas, ex quibus intelligentia verborum assumenda est. Si enim discernatur intelligentiæ causa prædictorum verborum, nihil occurrit contradictionis.

EXPOSITIO TEXTUS.

Illud quoque prætermittendum non est, etc.

Supra egit Magister de plenitudine gratiæ et cognitionis in Christo ex parte humanitatis; in hac vero parte intendit agere de Divisio. defectu passibilitatis. Dividitur autem pars ista in duas, in quarum prima agit de defectibus a Christo assumptis in generali; in secunda vero agit de passione doloris in speciali, infra : *Verumtamen magis movent, ac difficiliorem afferunt quæstionem*, etc. Prima pars habet duas, in quarum prima veritatem explanat; in secunda vero veritatem explanatam multiplici auctoritate confirmat, ibi : *Sed quia nonnulli*. Prima pars habet tres partes, in quarum prima agit de defectibus repertis in Christo quantum ad congruitatem, ostendens quod congruum fuit Christum tales defectus in se habere; in secunda vero agit quantum ad generalitatem, inquirens utrum omnes defectus nostros contingat in Christo reperiri, ibi : *Tradit autem auctoritas, quod Dominus noster*, etc.; in tertia vero determinat quantum ad causalitatem, ostendens tales defectus in Christo non fuisse a natura, sed a voluntate, ibi : *Hos autem defectus non conditionis suæ*, etc. Similiter secunda pars, in qua confirmat prædeterminata, habet tres partes, in quarum prima adducit auctoritates quæ faciunt ad veritatem; in secunda vero adjungit auctoritates quæ videntur esse contra veritatem, ibi : *Quædam tamen reperiuntur in sanctorum auctoritatibus*, etc.; in tertia vero explanando ostendit in prædictis non esse contrarietatem, ibi : *Ne autem in sacris litteris aliqua adversa diversitas*, etc. Subdivisiones autem partium manifestæ sunt in littera.

[1] *Matth.*, VIII, 24. — [2] *Luc.*, XIV, 1.

DUB. I.

Simplum ille accepit, etc.

Videtur hoc inconvenienter esse dictum, quia simile non consumitur per suum simile, imo augetur : ergo vetustas nostra non consumitur per vetustatem Christi assumptam. Præterea quod consumit aliud, est illo potentius : ergo si vetustas Christi consumpsit nostram, potius debuit esse dupla respectu nostræ, quam nostra dupla respectu suæ. Præterea, vetustas Christi non consumpsit nostram nisi per modum meriti : sed meritum debet conformari præmio : ergo nec simpla, nec dupla debuit esse respectu nostræ, sed æqualis.

Resp. Dicendum quod tam pœna, quam culpa ad veterem hominem pertinet, quia in primaria conditione homo fuit creatus absque culpa et pœna : et secundum hæc duo in nobis est duplex vetustas. In Christo autem fuit pœna sine culpa, et ideo vetustas simpla : fuit enim pœna cum gratia. Et propterea per pœnam Christi cum gratia nos merebamur liberari a culpa et pœna, ita quod vetustas pœnæ, juncta novitati gratiæ, consumit duplicem vetustatem, salva oppositione, salvata nihilominus debita proportione : ideo verbum Augustini in littera verum est et rationabile. Ad illud quod objicitur, quod vetustas non opponitur vetustati, dicendum quod verum est ratione sui; opponitur tamen ratione novitatis gratiæ

conjunctæ. Et per hoc patet sequens, quia ratione gratiæ conjunctæ illa vetustas simplex excedit nostram duplicem. Propter hoc enim quod Christus habuit gratiam non ad mensuram, perfecte nobis meruit liberationem a pœna, et culpa.

DUB. II.

Quos enim defectus habuit, etc.

Contra : Si isti defectus non sunt de veritate humanæ naturæ, non faciunt ad veræ humanitatis ostensionem. Quod autem non sint de veritate humanæ naturæ, ostendit Anselmus tali ratione [1] : « Humana natura uno modo est vera secundum statum corruptionis et incorruptionis. » Sed isti defectus non competunt ei secundum statum incorruptionis : ergo non sunt de veritate humanæ naturæ. Item Christus post resurrectionem veram humanitatem ostendit, et tamen ipsis apostolis defectus et pœnalitates non ostendit : ergo non videtur quod hujusmodi defectus facerent ad veritatis humanæ naturæ ostensionem.

Respon. Dicendum est, quod est ostendere veritatem humanæ naturæ, vel simpliciter, vel secundum statum : dico ergo quod hujusmodi defectus assumpti fuerunt ad ostensionem veræ humanitatis secundum statum corruptionis, et sic Christus volebat ostendere, voluit enim se nobis conformare : *in similitudinem* enim *hominum factus* est, ut dicit Apostolus [2], *et habitu inventus est ut homo*. Ad illud quod objicitur, quod non facit ad ostensionem veræ humanitatis quod non est de veritate humanæ naturæ, dicendum quod falsum est; aliquod enim annexum alicui statui humanæ naturæ potest esse ostensivum veritatis : accidentia enim magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, quamvis non sint de essentia rei [3]. Ad ultimum patet responsio per ea, quæ dicta sunt.

DUB. III.

Quædam tamen reperiuntur in Sanctorum tractatibus, quæ præmissis, etc.

Videtur quod illæ auctoritates verum dicant, quæ dicunt Christum non timuisse. Scribitur enim [4] : *Perfecta charitas foras mittit timorem* : sed Christus perfectissimam habuit charitatem : ergo nullus in eo videtur timor fuisse. Item, Augustinus, libro *LXXXIII quæstionum* [5] : « Signum perfectionis est nullus timor. » Sed in Christo fuit summa perfectio : ergo nullus omnino fuit in eo timor. Item, nullus timet quod potest effugere : sed Christus certus erat omnem pœnam se posse effugere : ergo videtur quod nihil timebat.

Resp. Dicendum quod timor est in triplici differentia : quidam enim est gratuitus; quidam libidinosus; quidam naturalis, inter utrumque medius. Timor autem gratuitus est in triplici differentia : quidam est timor pœnæ; quidam est timor offensæ; quidam reverentiæ. Prima et secunda differentia non fuit in Christo, pro eo quod *perfecta charitas foras mittit timorem* utrumque; sed secundum tertiam differentiam fuit in Christo, quia sic a perfecta charitate non expellitur, sed potius consummatur, secundum illud [6] : *Replebit eum spiritus timoris Domini*; et secundum illud [7] : *Timor Domini sanctus permanet in sæculum sæculi*. Et per hoc patet responsio ad primum objectum. Est etiam alius timor libidinosus, et ille similiter in multiplici differentia est, quia est timor mundanus, et est timor humanus : et nullus istorum fuit in Christo, nec etiam in viro perfecto : et sic intelligitur verbum Augustini, quod signum perfectionis est nullus timor. Et per hoc patet responsio ad secundum. Est iterum timor in tertia differentia, timor scilicet naturalis : et iste est in triplici differentia : quidam est sensualitatis prævenientis rationem; quidam sen-

[1] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. II, c. XI, quoad sensum — [2] *Philip.*, II, 8. — [3] Arist., *de Anima*, lib. I, cont. II. —

[4] I *Joan.*, IV, 18. — [5] Aug., *de div. Quæst. LXXXIII*, q. XXXIV. — [6] *Isa.*, XI, 2. — [7] *Psal.* XVIII, 10.

sualitatis subjacentis rationi; quidam vero ipsius partis rationalis. Primus timor est naturæ corruptæ, et quodam modo inordinatæ; similiter et tertius. Secundus vero est naturæ corruptæ, sed tamen ordinatæ. Quoniam ergo in Christo, quamvis esset defectus passibilitatis, non tamen fuit defectus inordinationis et vitiositatis; hinc est quod fuit in eo timor medio modo, non primo, vel tertio. Et per hoc patet tertio objectum; patent etiam auctoritates, quæ in littera dicuntur. Nam omnes illæ auctoritates, quæ dicunt Christum non timuisse, hoc dicunt, non quia velint a Christo omnem timorem removere, cum auctoritas Isaiæ dicat contrarium; sed quia non fuit in eo timor qui rationem ejus præveniret, vel rationem ejus perturbaret : securissima enim fuit, et bene noverat quod nihil poterat sibi evenire, vel inferri, quod ipsa prius non desideraret et vellet.

DUB. IV.

Vere contristatus est, etc.

Videtur quod ex hoc velit dicere, quod in Christo fuerit propassio. Sed contra : Super *Matthæum*, vigesimo sexto, dicit Glossa, quod propassio est subitus motus, cui ex ratione non consentitur : sed talis motus est veniale peccatum, secundum quod ibi innuitur, et ille non fuit in Christo : ergo propassio non fuit in eo. Item, subitum est illud quod prævenit judicium rationis, et quod est ex surreptione : sed Christus nihil per surreptionem egit : ergo non habuit in se motum subitum : ergo nec propassionem. Item, Christus timuit mortem non ob aliud, nisi quia prævidit eam : sed non prævidit eam nisi secundum rationem : ergo timuit eo timore, qui est secundum rationem : et ille timor est passio, non propassio : ergo nulla est responsio Magistri.

Pr. .as- sio quid. Resp. Dicendum quod propassio, secundum generalem nominis sui acceptionem, dicitur esse passio diminuta : hæc autem est illa, quæ sistitur infra rationem, ut ratio est : et ita propassio dicit passionem partis sensualis, vel virtutis naturalis : et hoc modo vult dicere Magister, et Hieronymus [1], hujusmodi passiones fuisse in Christo : erant enim ex horrore sensualitatis, non ratione partis rationalis. Ad illud vero quod objicitur, quod diffinitur propassio, quod est motus subitus, dicendum quod ibi diffinitur propassio secundum quod est in nobis, in quibus sensualitas movetur præter judicium rationis; in Christo autem non fuit hoc. Et ideo patet responsio ad illa duo, quæ primo objiciuntur. Ad illud vero quod objicitur, quod timor mortis non potuit esse nisi in ratione, dicendum quod ratio, prævidens mortem instantem, fecit imaginationem mortis in ipsa parte sensuali : qua quidem facta, sensualitas mota fuit, et horrore mortis concussa. Et si tu dicas, quod hic non est ordo cognitionis, ut deveniatur a ratione ad sensualitatem, dicendum quod hoc verum est in nobis, in quibus est scientia per acquisitionem ab inferiori; in Christo autem aliter esse potuit, qui fuit plenus scientia, et in quo fuit obedientia perfecta virium inferiorum respectu superiorum. Præterea nos ipsi imaginari possumus quod volumus, quamvis non possimus quod volumus sentire exterius. Et ita timor in Christo de morte futura potuit esse in parte sensuali, ut merito, secundum Hieronymum et Magistrum, possit et debeat dici propassio.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit quæstio circa duo : primo quæritur de hujusmodi defectibus assumptis a Christo in generali; secundo quæritur de aliquibus defectibus in speciali. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur de defectibus assumptis a Christo quantum ad condecentiam et congruitatem; secundo, quantum ad generalitatem; tertio quæritur de hujusmodi defectibus quantum ad causalitatem.

[1] Hieron., *in Matth*, XXVI.

QUÆSTIO I.

An congruum fuerit in Christo reperiri defectus [1].

Ad opp. Utrum congruum fuerit tales defectus in Christo reperiri; et quod sic, videtur [2] : *Debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret, et fidelis pontifex ad Deum.* Si ergo decebat Christum in se habere illa quæ faciunt ad fidelitatem et misericordiam, et hæc sunt illa in quibus nobis assimilatur secundum statum miseriæ, cujusmodi sunt defectus et pœnalitates, ergo in Christo hujusmodi reperiri debent.

Item [3] : *Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato.* Ex isto verbo arguitur ita : Bonus pontifex debet [4] *compati his qui ignorant et errant :* sed Christus assumpsit humanam naturam, ut fieret noster pontifex : ergo debuit ea in se assumere, quæ faciunt ad compassionem : hujusmodi autem sunt defectus et pœnalitates nostræ naturæ : ergo, etc.

Item, Christus ad hoc assumpsit naturam humanam, ut nobis in illa mereretur vitam æternam, quam primus parens nobis abstulerat : sed meritum præcipuum consistit in tolerantia passionum et defectuum humanorum : si ergo decuit Christum præcipuo merito mereri, decuit per consequens hujusmodi defectus et passiones in ipso reperiri.

Item, ad hoc assumpsit Christus humanam naturam, ut eam curaret satisfaciendo, et curando satisfaceret : sed pretium quod facit ad culpæ curationem et satisfactionem, est pœnalis humiliatio : ergo videtur quod decuit hujusmodi reperiri in Christo.

Fundam. Sed contra : 1. Sicut summæ justitiæ repugnat defectus culpæ, sic summæ potentiæ repugnat defectus fragilitatis et impotentiæ : sed Deum summe justum non decuit habere defectum culpæ, nec in se, nec in natura assupta : ergo pari ratione nec defectum pœnalitatis et impotentiæ.

2. Item, sicut culpa sine pœna subsequente est inordinata, sic pœna sine culpa præcedente : sed non decet Deum aliquid facere inordinatum circa se, nec circa naturam sibi unitam : ergo si nullam habuit culpam nec in se, nec in natura sibi unita, videtur quod nullos debuit defectus assumere, neque passibilitates ad culpam consequentes, secundum rectum ordinem.

3. Item, Christus assumpsit humanam naturam ad curandam eam non solum a culpa, sed etiam a defectibus et passionibus culpam consequentibus : sed contraria contrariis curantur tam in corporalibus, quam in spiritualibus : ergo magis debuit assumere fortitudinem et impassibilitatem ad curandam nostram debilitatem et infirmitatem, quam defectus nostros naturales. Et hoc est quod videtur Propheta petere [5] : *Consurge, consurge : induere fortitudinem, brachium Domini.*

4. Item, Christus venit ad pugnandum et devincendum adversarium : sed defectus hujusmodi plus sunt ordinati ad deficiendum, quam ad vincendum, maxime cum pugnatur contra fortem adversarium : ergo videtur quod potius tales defectus debuit Christus rejicere, quam in se assumere.

CONCLUSIO.

Congruum fuit Christum assumere defectus et passiones nostras propter pretium nostræ salutis, exemplum virtutis, et fulcimentum nostræ fragilitatis.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio congruum fuit Christum assumere naturam nostram cum defectibus et passibilitatibus ; et hoc triplici ex causa principaliter,

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. V, memb. 1 ; S. Thom., p. III, q. XIV, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. XV, q. I, art. 1 ; et IV *contra Gent.*, c. LV ; et *Opusc.* III, c. XLII et XLVII ; Richardus, III *Sent.*, dist. XV, q. II ; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XV, q. I. — [2] *Hebr.*, II. 17. — [3] *Ibid.*, IV, 15. — [4] *Ibid.*, V, 2. — [5] *Isa.*, LI, 9.

videlicet propter pretium nostræ salutis, propter exemplum virtutis, et propter fulcimentum nostræ fragilitatis. Propter pretium nostræ salutis, quia proposuerat nos redimere[1] *non corruptibilibus auro et argento, sed pretiosissimo sanguine* suo, *et*[2] *animam* suam *ponere pro* animabus nostris. Ad hoc autem non esset idoneus, nisi naturam deficientem et passibilem assumpsisset : et propterea defectus nostros et pœnalitates debuit in seipso habere. Alia etiam ex causa congruum fuit hoc ipsum, videlicet propter exemplum virtutis, specialiter autem humilitatis, patientiæ et pietatis, quibus mediantibus pervenitur ad cœlum, et in quibus Christus voluit nos imitari ipsum, secundum illud[3] : *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde,* etc. Tertia ratio est propter fulcimentum nostræ fragilitatis, ob quam natura rationalis habet in se difficultatem ad credendum vera, et irascibilis ad sperandum ardua, et concupiscibilis ad amandum bona. Et ideo voluit Christus non tantum nobis similari in natura, sed etiam in defectibus et pœnalitatibus, ut manifestando in se veritatem humanæ naturæ, præberet fulcimentum nostræ rationali ad credendum; ostendendo nihilominus immensitatem suæ misericordiæ per susceptionem nostræ miseriæ, præberet irascibili fulcimentum ad sperandum; ostendendo magnitudinem suæ benevolentiæ, præberet concupiscibili incitamentum ad se amandum. Et ideo, licet incongruum videatur hujusmodi defectus reperiri in Christo, si per se considerentur; tamen, si ad finem referantur, magna reperitur congruitatis condecentia. Et ideo concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad partem istam.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod sicut summam justitiam dedecet iniquitatem, sic summam potentiam dedecet infirmitatem, dicendum quod hujusmodi similitudo tenet, si comparetur infirmitas et culpa ad naturam divinam : in natura enim divina, sicut nulla potest esse injustitia, sic nulla potest esse impotentia. Si autem comparentur ad naturam assumptam, sic non habet veritatem, pro eo quod ipsa infirmitas potest esse materia exercendæ virtutis. Virtus enim fortitudinis exercetur potissime in perpessione terribilium, eorum maxime quæ mortem inducunt. Culpa vero et iniquitas omnino adversatur justitiæ, et vituperabile reddit subjectum in quo est; infirmitas vero reddit magis laudabile, quando conjuncta est inferiori virtuti animi secundum statum meriti : et ideo non est simile hinc, et inde.

2. Ad illud quod objicitur, quod pœna sine culpa est inordinata, dicendum quod est pœna necessitate inflicta, et est pœna voluntate assumpta. Prima ergo pœna inordinata est, nisi culpa præcesserit in eo qui punitur; secunda vero ordinem habet, sive culpa præcesserit in eo qui punitur, sive in eo pro quo ipse velit puniri : et sic est in proposito : nam Christus voluit hujusmodi defectus et pœnalitates in se habere pro reparanda humana natura.

3. Ad illud quod objicitur, quod Christus sumpsit humanam naturam ut eam curaret, dicendum quod verum est. Quod objicit, quod contraria contrariis curantur, dicendum quod illud veritatem habet, si fiat comparatio medicinæ ad causam et principium ægritudinis : et sic non habet instantiam in proposito, quia principium corruptionis totius humanæ naturæ fuit delectatio inordinata in esu ligni vetiti. Et ideo defectus et pœnalitates nostræ ægritudini contrariantur et adversantur, pensata ejus causa et origine. Aliter potest dici, quod cum dicitur : « Contraria contrariis curantur, » hoc intelligitur quantum ad prævia curantia, sicut est gratia quæ curat culpam; quantum vero ad proxima, veritatem non habet, quia dolor est medicina doloris : sic et in proposito est intelligendum.

Catonis reme- dium contra dolorem.

4. Ad illud quod objicitur, quod defectus plus valent ad deficiendum quam ad vincen-

[1] I *Petr.*, I, 18. — [2] *Joan.*, X, 15. — [3] *Matth.*, XI, 29.

dum, dicendum quod est virtus naturalis, et est virtus moralis : et secundum hoc duplex est pugna et duplex est victoria : una, quæ virtutem naturalem respicit ; altera, quæ virtutem moralem. Pugna ergo et victoria contra peccatum spectat ad virtutem moralem. Christus autem, cum venit ad vincendum adversarium, venit ad expugnandum et devincendum peccatum : et ideo competebat ei virtus moralis, ut posset superare. Virtus autem naturalis in nullo conferebat ad hanc victoriam ; quin potius ejus oppositum : magis enim vincitur et diabolus et peccatum in humilitate et patientia. Propter quod dicitur [1] : *Virtus in infirmitate perficitur.* Cum ergo dicitur quod defectus plus valent ad succumbendum quam ad vincendum, dicendum quod illud non habet veritatem, nisi intelligatur de pugna et victoria in eodem genere, in quo sunt illi defectus : et ideo non habet locum in proposito, ubi est victoria per fortitudinem justitiæ, non per fortitudinem potentiæ. Et de hac fortitudine dicit Propheta : *Induere fortitudinem, brachium Domini.* Posset tamen intelligi de fortitudine potentiæ : ad fortitudinem enim justitiæ in præsenti in merito, subsequitur fortitudo potentiæ in præmio, sicut patet in Christo : quia etsi [2] passus sit *ex infirmitate*, surrexit tamen *ex virtute*.

QUÆSTIO II.

An Christus assumpserit omnes defectus præter peccatum [3].

1 opp. Utrum Christus assumpserit omnes defectus nostros præter peccatum ; et quod sic, videtur per Damascenum, qui hunc in modum ait [4] : « Totus totum assumpsit me, ut totum me curaret, aut toti mihi salutem gratificaret. » Ergo si omnes defectus nostros venit curare, videtur quod debuit assumere.

2. Item, quod fuit inassumptibile, fuit incurabile : ergo si aliqui defectus nostri fuerunt a Christo inassumptibiles, fuerunt incurabiles. Si ergo omnes fuerunt curabiles, omnes fuerunt assumptibiles : ergo videtur quod assumpserit omnes.

3. Item, in assumptione nostrorum defectuum manifestatur divina misericordia : ergo in assumptione plurium defectuum, ostenditur major misericordia ; et in assumptione omnium, ostenditur maxima. Sed maxima misericordia Dei ostensa fuit in assumptione nostrarum infirmitatum et defectuum : ergo videtur quod Christus omnes defectus nostros debuit assumere.

4. Item in nostrorum defectuum assumptione fuit humiliatio : sed tantum se humiliavit, quantum potuit, secundum quod dicit Bernardus : « Descendit quantum descendere potuit. » Si ergo major est humiliatio in assumptione plurium defectuum, quam paucorum ; et in assumptione omnium, quam quorumdam ; videtur quod Christus assumere debuerit universitatem defectuum nostrorum.

Sed contra : In nobis videmus defectus membrorum, et aliquorum sensuum exteriorum, sicut visus, et auditus : sed tales Christus non assumpsit, nec decuit eum assumere : ergo non decuit ipsum assumere omnes defectus nostros pœnales. Fundam.

Item, in nobis reperiuntur ægritudines contrariæ, sicut patet in febribus, et in aliis infirmitatibus ; reperiuntur etiam ægritudines incurabiles : ergo si contraria non possunt simul esse in eodem, videtur quod omnes defectus nostros pœnales nec potuerit, nec debuerit simul assumere.

Item fomes, et pronitas ad malum non est culpa, quia potest esse in nobis omni culpa deleta : sed Christus talem defectum nec habuit, nec habere potuit, quia non potuit peccare : ergo nec ad peccatum pronitatem habere : et ideo redit idem, quod prius.

[1] II *Cor.*, XII, 9. — [2] *Ibid.*, XIII, 4. — [3] *Cf.* Alexand. Alensis, p. III, q. II, memb. 2, art. 2 ; S. Thomas, p. III, q. XIV, art. 4 ; et III *Sent.*, dist. XV, q. I, art. 2 ; et *Opusc.* III, c. CCXXIII ; Richard., III *Sent.*, dist. XV, q. III ; Steph. Brulef, III *Sent.*, dist. XV, q. II — [4] Damascenus, *de Fide orthod.*, lib. III, c. VI.

Item objicitur de difficultate ad bonum, quæ est defectus in nobis pœnalis : in Christo autem talis defectus non fuit, nec esse potuit. Quæritur ergo in generali quales defectus assumpsit, si non assumpsit omnes.

CONCLUSIO.

Christus assumpsit defectus omnes defectus naturales, non autem personales; sed neque illos, qui sunt ex culpa et ad culpam, ut pronitas ad malum, et difficultas ad bonum.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio Christus non omnes defectus nostros assumpsit, sicut dicit Magister in littera; sed illos tantum, quos ipsum assumere decuit, et nobis expediens fuit. Sed qui sint isti defectus, adhuc quæstione indiget, sicut et primum : et innuit Magister illos defectus decuisse et expedivisse illum assumere, qui faciunt vel ad veritatis naturæ assumptæ ostensionem, vel ad operis, propter quod venerat, consummationem. Sed adhuc qui Opinio 1. sunt isti defectus difficile est discernere. Voluerunt autem aliqui dicere, quod isti sunt defectus, quos Deus plantavit in nostra natura. Quidam enim defectus sunt, qui ortum habent ex absentia gratiæ, sicut ignorantia, et rebellio carnis ad spiritum, et similia. Quidam autem sunt qui non solum ex hoc ortum habent, sed etiam ex compositione partium constituentium, sicut fames, sitis, mors, dolor, et consimilia, quæ ortum habent non tantum ex culpa, sed ex hoc quod humana natura est ex contrariis constituta : et tales defectus sunt, qui faciunt ad verita- Improb. tis naturæ assumptæ manifestationem, et ad operis suscepti consummationem ; alii vero minime. Sed illud habet adhuc calumniam, propter hoc quod ægritudines multæ ortum habent ex complexione hominis, quas constat Christum non assumpsisse. Præterea, omnes defectus nostri pœnales magis videntur secuti esse ex nostra transgressione et divina punitione, quam ex primaria planta- Opinio 2. tione. Et propterea potest alio modo dici, quod quidam sunt defectus qui sunt ex culpa, quidam vero qui sunt ex culpa et ad culpam, sicut pronitas ad malum, et difficultas ad bonum. Illos autem defectus, qui non tantum sunt ex culpa, sed etiam via ad culpam, non decuit Christum assumere, quia Christus fuit minister justitiæ omnino segregatus a peccato. Alios autem defectus decuit ipsum assumere, sed non omnes, quia quidam sunt defectus naturales, quidam personales. Defectus autem naturales voco illos, qui respiciunt totam naturam humanam universaliter, sicut fames et sitis, et defectus consimiles. Personales autem defectus sunt, qui respiciunt aliquas personas specialiter, sicut diversæ ægritudinum species. Quoniam ergo Christus venerat naturam humanam redimere communiter sine personarum distinctione; hinc est, quod defectus naturales, non personales defectus, pœnales tantum, non vitiosos debuit in se habere, sicut ostendunt rationes ad hanc partem inductæ.

1 et 2. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium de Damasceno, quod totum assumpsit, ut totum curaret, dicendum quod hoc intelligitur de his quæ sunt de constitutione naturæ, non de his quæ pertinent ad defectum naturæ : et hoc ipsum verbum insinuat; nam proprie quod curatur, dicitur natura; morbus vero est illud a quo curatur, quia morbus expellitur, sed natura servatur. Et per hoc patet responsio ad sequens, quod dicitur : « Inassumptibile est incurabile » : hoc enim intelligitur de natura et ejus partibus, quæ proprie dicuntur curari, non de defectibus, qui potius dicuntur coassumi, quam assumi, magis etiam dicuntur expelli, quam sanari.

3. Ad illud quod objicitur de ostensione misericordiæ, dicendum quod misericordia semper se ostendit salva rectitudine justitiæ, et ordine sapientiæ : ideo nullos defectus debuit assumere qui non essent ordinati ad nostrum profectum, et expeditionem nostræ salutis : multi autem sunt qui potius

impedivissent, quam juvissent, sicut defectus membrorum, vel sensuum, et aliorum consimilium : et ideo non sequitur illud.

4. Ad illud vero quod postremo objicitur de humiliatione, dicendum similiter quod omnis humiliatio virtuosa et laudabilis ortum habet ex discretione rationis : non enim procedere debet ex impetu, sed ex causa rationabili : et quia de aliquibus defectibus rationabile non erat ut Christus se per illorum assumptionem humiliaret, quia se potius ex illa humiliatione inutilem, quam utilem reddidisset, sicut si fuisset cæcus, gibbosus, et hujusmodi, ideo tales nullo modo debuit assumere, sed illos solum de quibus supra dictum est, videlicet illos qui respiciunt ipsam naturam, et præbent viam ad justitiam, non ad culpam.

QUÆSTIO III.

An defectus in Christo fuerint a natura, vel a voluntate [1].

Ad opp. De defectibus assumptis a Christo quantum ad causalitatem, scilicet, utrum in Christo fuerint a natura, an a voluntate ; et quod non a voluntate, sed a natura, videtur [2] : *Deus mortem non fecit :* si non fecit mortem, ergo pari ratione nec defectum ordinatum ad mortem : ergo si in Christo fuit talis defectus, videtur quod non fuerit ex voluntate assumentis, sed ex defectuna turæ assumptæ.

2. Item, defectus non habet causam efficientem, sed deficientem : sed voluntas assumentis non ponitur causa deficientis alicujus : ergo tales defectus non potuerunt esse a voluntate assumentis ; et tamen fuerunt ex voluntate assumentis, vel ex conditione naturæ assumptæ : ergo, etc.

3. Item, quod inest alicui a sua naturali origine, inest ei per naturam : sed hujusmodi defectus insunt Christo a sua prima origine : ergo videtur quod insint ei a naura.

4. Item illud in quo proles assimilatur parenti, est naturale proli, pro eo quod natura est vis insita rebus, ex similibus similia procreans : sed Christus ex defectu passibilitatis assimilatur matri suæ, a qua traxit originem : ergo videtur quod hujusmodi defectus et pœnalitates sint ei naturales.

5. Item, per naturam prius fuit illud corpus formatum, quam esset unitum : sed corpus illud, statim ut fuit formatum, fuit passibile, vel impassibile : et constat quod non impassibile : ergo passibilitatem prius per naturam habuit, quam uniretur animæ Christi, vel ipsi divinitati. Videtur ergo quod talis passibilitas non fuit a voluntate assumentis. Si tu dicas, quod fuit a voluntate Spiritus sancti, qui fuit fabricator et sanctificator illius corporis, objicitur, quod gratia Spiritus sancti simul stat cum passibilitate et pœna. Si ergo Spiritus sanctus superveniens compatiebatur se cum passibilitate, videtur quod potius defectum passibilitatis sustinuerit, quam curaverit : ergo defectus hujusmodi in Christo non ex voluntate, sed ex natura fuerunt.

Sed contra : Magister in littera : « Ex sola voluntate miserationis in se transtulit veram infirmitatem, sicut accepit veram carnem. » Ergo, etc. Fundam.

Item, omnes defectus et pœnalitates, qui in Christo fuerunt, per assumptionem fuisse dicuntur : sed assumere est actus voluntatis, non naturæ : ergo pœnalitates illæ in Christo fuerunt non naturaliter, sed voluntarie.

Item, qualitas corporis principaliter attribuenda est principio effectivo : sed Spiritus sanctus fuit principale principium effectivum corporis Christi : ergo qualitas passibilitatis magis debet attribui Spiritui sancto, quam naturæ : sed Spiritus sanctus est operans per voluntatem : ergo tales defectus fuerunt in Christo a voluntate.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. v, memb. 2 ; S. Thom., p. III, q. XIV, art. 3; et III *Sent.*, dist. XV, q. I, art. 3, et *Opusc.* V, c. CCXXIII ; Richardus, III *Sent.*, dist. XV, q. IV ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XV, q. III. — [2] *Sap.*, I, 13.

Item, pœnalitas non sequitur, secundum legem communem, nisi naturam vitiatam et corruptam per culpam : sed caro Christi immunis fuit ab omni fœditate culpæ : ergo fuit immunis ab omni defectu passibilitatis : ergo si defectus passibilitatis habuit, hoc non fuit a natura, sed a voluntate.

Item, quod est in nobis a natura generantium, dicitur esse contractum : ergo si hujusmodi defectus essent in Christo a natura generantis, essent quoque in ipso contracti. Si ergo hoc non conceditur, scilicet Christum defectus tales a natura contraxisse, videtur quod illos non habuit a natura, sed a voluntate.

CONCLUSIO.

Defectus qui fuerunt in Christo, non fuerunt in eo necessitate generationis, sed voluntate dispensationis : voluntate divina præveniente, et voluntate creata concomitante.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut dicit Magister in littera, ex alia, et alia causa sunt isti defectus in nobis, et in Christo : in nobis enim sunt ex necessitate contracti; sed in Christo sunt ex voluntate assumpti. Et hoc patet sic. Nos enim istos defectus trahimus a parentibus propter legem propagationis, et legem concupiscentiæ, quæ militat in illis membris : nam passibilis generat passibilem, et habens legem concupiscentiæ in membris, generat filium subjectum concupiscentiæ, ex cujus concupiscentiæ reatu insunt proli omnes pœnalitates. Et propterea dicuntur istæ pœnalitates in nobis *contractæ,* quasi ex *concursu* duorum *tractæ,* videlicet propagationis naturæ, et corruptionis concupiscentiæ. In Christo autem secus est : ipse enim neutro modo fuit propagatus, nec secundum propagationem legis naturalis, nec secundum corruptionem libidinis; sed Spiritus sanctus adveniens in ipsam Virginem, et ipsam fecundans, carnem ejus ab omni fœditate corruptionis purificavit; passibilitatem tamen reliquit. Ex illa autem carne sapientia Patris, scilicet ipse Filius Dei ædificavit sibi corpus immaculatum; et illud corpus univit sibi cum anima rationali, quæ quidem immunitatem habuit a culpa, et in se, et in carne conjuncta. Et sicut immunitatem habuit a reatu culpæ, sic secundum ordinem divinæ justitiæ immunitatem habere debuisset a passibilitate miseriæ. Quod ergo in carne illa remansit pœnalitas, hoc fuit ex dispensatione ipsius assumentis, concurrente simul acceptione illius animæ rationalis, quæ in primo instanti suæ creationis habuit usum cognitionis, et placuit sibi tali corpori uniri propter salutem generis humani. Et sic patet quod tales defectus fuerunt in Christo non necessitate generationis, sed voluntate dispensationis; voluntate, inquam, divina præveniente, sed voluntate creata concomitante. Dico autem ipsos fuisse a voluntate divina non tanquam infligente de novo, sed tanquam a relinquente et acceptante, cum in ejus potestate et arbitrio esset defectus illos excludere. Unde concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad partem istam.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod Deus mortem non fecit, patet responsio : quia Deus istum defectum mortalitatis carni Christi non inflixit de novo, sed non abstulit, cum caro haberet illum a suo orginali principio : ideo talis defectus non dicitur esse a voluntate assumentis sicut ab efficiente, sed sicut a suscipiente, cum posset excludere.

2. Ad illud quod secundo objicitur, quod defectus non habet causam efficientem, sed deficientem, similiter patet responsio, quia tales defectus non habent ortum ab actione Dei agentis, sed potius ex defectu naturæ ipsius Virginis concipientis. Magis tamen attribuitur voluntati, quam attribuatur naturæ, propter hoc quod in istius corporis constitutione plus fuit per virtutem supernaturalem, quam per naturalem.

3. Ad illud vero quod objicitur, quod illud est a natura, quod est a naturali origine, dicendum quod illud non habet veritatem,

nisi intelligatur aliquid esse a naturali origine, ita quod præpositio non solum dicat concomitantiam, sed etiam causam. Hujusmodi autem defectus fuerant in Christo in principio suæ originis : non tamen fuerunt secundum propagationem naturalem : secundum enim talem propagationem, tales defectus ortum habent a natura vitiata, in quantum natura illa agit quodam modo naturaliter, et quodam modo vitiose : hoc autem non habet veritatem in generatione Christi, quæ fuit præter vitium et supra naturam.

4. Ad illud quod objicitur, quod Christus in passibilitate assimilatur matri, dicendum quod, etsi aliquo modo assimiletur matri, nihilominus tamen in modo et causa reperitur differentia. Nam Virgo passibilitatem habet pro reatu peccati originalis ex necessitate contracto ; Christus vero passibilitatem habuit absque aliquo reatu in ipso reperto, sed ex sola dispensatione divina. Et ideo non dicuntur omnino fuisse in Christo a natura, nec tamen omnino fuerunt præter naturam : de natura enim matris erat talem filium generare.

5. Ad illud quod objicitur, quod illud corpus prius fuit formatum quam [unitum, dicendum quod etsi prius fuerit secundum naturam, vel secundum ordinem intelligendi, tempore tamen simul fuit formatio et unio : utrumque autem secundum formationem et unionem præcessit voluntas Verbi tale corpus formantis et assumentis ; et voluntas animæ utrumque comitata est : et ideo ex hoc non potest concludi, quod defectus passibilitatis in carne præcesserit actum, sive imperium voluntatis. Operatio enim ipsius Spiritus sancti in Virgine, quæ quidem fuit secundum voluntatem Verbi, fecit ipsam carnis conceptionem, et purgationem ab omni fœditate immunem prius naturaliter, quam uniretur animæ : et cum tali purgatione non debet stare pœnalitas secundum legem communem, secundum quam immunis a culpa debet esse immunis a pœna. Unde quod ipse subjungit, quod purgatio simul stat cum passibilitate, dicendum quod etsi aliqua purgatio simul possit stare cum passibilitate, sicut purgatio quæ est a peccatis prius perpetratis ; illa tamen puritas, quæ fuit in Christo, stare non potuisset cum pœnalitate, nisi intervenisset Dei dispensatio, et voluntatis Christi acceptio. Et sic patet responsio ad quæsita.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de defectibus a Christo assumptis in speciali ; et circa hoc tria quæruntur : primo quæritur utrum habuerit ignorantiam in rationali ; secundo, utrum habuerit tristitiam in concupiscibili ; tertio, utrum habuerit iram in potentia irascibili.

QUÆSTIO I.

An Christus habuerit ignorantiam in rationali [1].

Utrum Christus habuerit ignorantiam in rationali ; et quod sic, videtur primo auctoritate Damasceni [2] : « Oportet scire quod servilem et ignorantem naturam assumpsit : » loquitur de Verbo incarnato : ergo natura assumpta in Christo fuit ignorans : habuit ergo defectum ignorantiæ. Ad opp.

2. Item, Ambrosius, in primo libro *de Spiritu sancto* : « Per humanam imprudentiam, quod adhuc non didicit, ignorat. » Ergo habuit ignorantiam.

3. Item, Leo Papa in Homilia *de Epiphania :* « Adoraverunt infantem in nullo ab aliorum generalitate discretum. » Sed generaliter alii infantes sunt ignorantes : ergo et Christus in sua infantia habuit ignorantiam.

4. Item [3]: *Scientia inflat :* sed Christus summe se humiliavit, et defectus illos as-

[1] *Cf.* Alex. Alensis., p. III, q. v, memb. 2, art. 1, p. 1; S. Thomas, p. III, q. xv, art. 3; et III *Sent.*, dist. xv, art. 1, q. II; Richardus, III *Sent.*, dist. xv, art. 2, q. I; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. xv, q. I, art. 2; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. xv, q. IV. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. XXI. — [3] I *Cor.*, VIII, 1.

sumpsit, qui faciunt ad humilitatem : ergo habuit in se defectum et inopiam scientiæ : sed iste defectus est ignorantia : ergo, etc.

5. Item, Christus in sua infantia habuit defectum eloquentiæ, quamvis esset Verbum Patris, ut veritatem humanæ naturæ in se ostenderet : ergo pari ratione, quamvis esset sapientia Patris, secundum humanam naturam tamen debuit habere defectum sapientiæ : sed hic est ignorantia : ergo, etc.

6. Item, quamvis Christus esset virtus Patris, juxta illud quod dicit Apostolus[1] : *Dicimus Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam*; habuit tamen defectum virium juxta exigentiam humanæ naturæ : ergo videtur pari ratione quod habuerit defectum sapientiæ.

Fundam. Sed contra : Assumptio carnis fuit opus divinæ sapientiæ : sed sapientia, secundum quod hujusmodi, non est principium ignorantiæ : ergo Christus non assumpsit defectum illum, qui est ignorantia.

Item, Christus venerat nos docere : sed ignorantis non est docere : ergo non debuit ignorantiam assumere.

Item, nulli nisi scienti credendum est : sed Christus ad hoc venit in carnem, ut crederemus in eum : ergo videtur quod cum sapientia debuerit venire, non cum ignorantia.

Item, illa anima non potuit uniri Verbo, quin esset deiformis : sed deiformitas tollit obscuritatem ignorantiæ : ergo videtur quod impossibile fuerit Christum secundum humanam naturam defectum ignorantiæ in se assumere.

CONCLUSIO.

Christus defectum ignorantiæ non habuit, quia anima ejus debuit esse deiformis, et ipse nos docturus erat.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut dicit Magister in littera, Christus non habuit defectum ignorantiæ. Et ratio hujus est, quia nec ipsum decebat, nec nobis expediebat. Ipsum non decebat, quia anima ejus debuit esse deiformis, ac per hoc repleta luce sapientiæ, et rectitudine justitiæ; ignorantia autem privatio est scientiæ, et potest esse via in errorem, et obliquationem a rectitudine justitiæ, ac per hoc Christo non competebat. Nobis etiam non expediebat, quos venerat redimere et dirigere. Si enim defectum ignorantiæ habuisset, nos redimere nescivisset; dirigere etiam nescivisset, quia[2] *si cæcus cæco ducatum præbeat, ambo in foveam cadunt*. Et ideo nec ipsum decebat, nec nobis expediebat, quod talem defectum assumeret. Concedendum est ergo Christum defectum ignorantiæ nequaquam in se habuisse; et rationes ad hoc inductæ, sunt concedendæ.

1. Ad illud vero quod objicitur de Damasceno, quod assumpsit naturam servilem et ignorantem, dicendum quod ignorantia et servilitas non attribuitur naturæ assumptæ ratione illius singularis naturæ, quæ fuit Verbo copulata in unitatem personæ, sed quantum ad alias naturas consimiles in specie, quasi dicat : Assumpsit naturam nostram, quæ est ignorans, non in Christo, sed in nobis.

2. Ad illud Ambrosii, quo (*a*) dicitur Christum ignorasse quod non didicit, dicendum quod quædam est scientia simplicis notitiæ, quædam experientiæ. Ambrosius autem non loquitur ibi de ignorantia, prout dicit privationem cujusque scientiæ, sed prout privationem dicit experientiæ, secundum quod in præcedentibus declaratum est.

3. Ad illud quod objicitur de Leone Papa, quod infans ille in nullo erat ab aliorum generalitate discretus, dicendum quod Leo Papa loquitur quantum ad ea, quæ exterius apparebant, non quantum ad ea, quæ intrinsecus latebant, per quæ in multis ab aliis differebat.

4. Ad illud quod objicitur, quod *scientia inflat*, dicendum quod est loqui de scientia prout est absque charitate, et a charitate divisa, vel prout est charitati conjuncta. Prout

[1] I *Cor.*, I, 24.—[2] *Matth.*, XV, 14.—(*a*) *Edit. Ven. quod.*

est a charitate divisa, sic dicit Apostolus quod inflat; prout est charitati conjuncta, sic non est via ad inflationem, sed potius ad rectitudinem, et ædificationem, et humilitatem. Ex cognitione enim sui et Dei consurgit perfectio humilitatis : et hoc secundo modo fuit in Christo.

5. Ad illud quod objicitur, quod in Christo fuit defectus eloquentiæ, ergo similiter et sapientiæ; dicendum quod non est simile, quia in defectu eloquentiæ, sicut in aliis necessitatibus infantilibus, manifestabatur veritas naturæ assumptæ : defectus autem sapientiæ interius latet : ideo ad nihil valuisset, si in Christo fuisset : et ideo non est simile.

6. Ad illud quod objicitur, quod Christus Dei virtus habuit defectum virium, dicendum quod non est simile, tum quia defectus virium apparebat exterius, et in carne erat, defectus vero sapientiæ interius erat in anima, quæ ad unionem sui cum Verbo a primordio debuit esse perfecte disposita; tum etiam quia defectus virium est materia exercendæ virtutis, non sic autem defectus cognitionis, quin potius impedit : ideo non est simile hinc, et inde.

QUÆSTIO II.

An in Christo fuerit passio tristitiæ [1].

Fundam. Utrum in Christo fuerit passio tristitiæ; et quod sic, videtur [2] : *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Si ergo veritas falsitatem dicere non poterat, videtur quod veraciter tristis erat.

Item, Christus flevit super Hierusalem, secundum quod dicit Lucas [3] : sed fletus est signum interioris mœroris : ergo si Christus nihil fecit per duplicitatem, veraciter habuit in se affectum tristitiæ.

Item, Christus amabat et desiderabat nostram salutem : sed qui amat aliquid, tristatur de ejus amissione : ergo cum Christus videret multos salutem suam negligere, videtur quod pro eis verum senserit in se affectum tristitiæ.

Item, quanto sunt in aliquo majora viscera pietatis, tanto magis compatitur afflictis; et quanto magis compatitur interius, tanto magis mœrore afficitur : sed Christus habuit abundantissima viscera pietatis : ergo videtur quod in aliorum necessitatibus et infirmitatibus veraciter et intense habuit passionem tristitiæ.

Sed contra, 1 [4] : *Non erit tristis, neque turbulentus*, dicitur de Christo : ergo Christus neque turbationem, neque tristitiam habuit in se. Ad opp.

2. Item [5] : *Non contristabit justum quidquid ei acciderit* : sed Christus fuit justissimus : ergo videtur quod Christus de nullo sibi accidente fuerit contristatus.

3. Item, Seneca probat multiplici ratione, quod tristitia non cadit in sapientem; et fundamentum suæ rationis est, quia virtutem nihil potest lædere, sicut nihil potest eam auferre : ergo si Christus vere sapiens fuit, et virtutem inconcussam habuit, videtur quod passionem tristitiæ in se non habuit.

4. Item, nullus tristatur nisi de eo, quod fit contra voluntatem suam : sed contra voluntatem Christi nihil fieri potuit, quia in omnibus impleta fuit : ergo non videtur quod in se veraciter tristitiam habuerit.

CONCLUSIO.

Christus habuit tristitiam rationis judicio subjectam, non pervertentem judicium, neque præter rationis judicium.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio, sicut dicit Magister in littera, et textus etiam evangelicus confirmat, in Christo fuit vera tristitia; non tamen omni modo, quo in

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III q. v, membr. 2, parag. 2; S. Thom., p. III, q. xv, art. 5; et III *Sent.*, dist. xv, q. II, art. 3; et *de Verit.*, q. xxvI, art. 8; et *Opusc.* III, c. CCXXXIX; Scotus, III *Sent.*, dist. xv, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. xv, art. 3, q. I; Durandus, III *Sent.*, dist. xv, q. III; Th. Argent., III *Sent.*, dist. xv, q. I, art. 1; Joan. Bacch., III *Sent.*, dist. xv, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. xv, q. v; Marsil. Inguen., III *Sent.*, q. xI, art. 1; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. xv, q. I. — [2] *Matth.*, xxvI, 38. — [3] *Luc.*, xIx, 41. — [4] *Isa.*, xLII, 4. — [5] *Prov.*, xII, 21.

nobis est. Est enim quædam tristitia, quæ est præter rationis imperium; et est tristitia quæ est contra rationis judicium rectum; et est tristitia, quæ est subjecta rationis imperio et judicio. Et illa tristitia præter rationis imperium est, quæ consurgit ex quadam necessitate et surreptione, sicut motus primi : et hæc quidem communis est sapientibus et insipientibus, bonis et malis. Illa vero tristitia est contra rationis judicium rectum, in qua ratio subjicitur sensualitati, nec tantum turbatur, sed etiam perturbatur. Illa autem est secundum rationis imperium et judicium, quando quis tristatur ratione dictante, et suadente ipsum tantum et taliter super aliquo debere tristari. Dico ergo quod in Christo fuit tristitia tantum isto tertio modo, quia de nullo tristatus fuit, nisi secundum quod dictabat ei ratio. Et hoc idem innuit Joannes, ubi dicitur [1] : *Jesus autem infremuit spiritu, et turbavit semetipsum* : in quo ostenditur quod turbatio et tristitia rationi non præsidebat, sed subjacebat. Primis autem duobus modis non fuit in Christo tristitia. Et per hoc patet responsio ad rationes ad utramque partem adductas. Nam rationes ad primam partem procedunt de tristitia secundum tertium modum; rationes vero ad oppositum procedunt secundum primum modum, et secundum : et hoc patet discurrenti per singulas [2].

1, 2 et 3. Quod enim dicitur : *Non erit tristis*, etc., hoc non excludit quamcumque tristitiam, sed tristitiam perturbantem. Similiter illud, quod dicitur in Proverbiis : *Non contristabit justum*, etc., intelligitur de illa tristitia, quæ statum mentis evertit; non de illa tristitia, qua quis contristatur compatiendo aliis, vel etiam refugiendo aliquod malum illatum sibi. Similiter illud, quod dicit Seneca, intelligendum est : Seneca enim non vult probare quod tristitia turbans non sit in sapiente, sed quod non est in sapiente tristitia perturbans. Perturbatio autem dicit deflexionem rationis ab æquitate : et hoc modo sapiens nec tristatur, nec perturbatur. Non vult autem ostendere Seneca quod sapiens nullo modo turbetur : hoc enim est quasi impossibile in aliquo reperiri : et præterea nec turbari, vel non tristari de quibus homo debet, id non est sapientiæ, sed potius duritiæ, cum dicat Apostolus *ad Romanos* [3] : *Gaudete cum gaudentibus, et flete cum flentibus*.

4. Ad illud vero quod objicitur, quod nihil contra voluntatem Christi evenit, dicendum quod hoc verum est de voluntate rationis absoluta; non autem verum est de voluntate sensualitatis, vel de voluntate conditionata. Tristitia autem non tantum insurgit ex voluntate rationis absoluta, sed etiam secundum alias differentias, sicut melius manifestabitur infra [4], cum agetur de voluntate Christi.

QUÆSTIO III.

An in Christo fuerit passio, vel affectio iræ [5].

Utrum in Christo fuerit passio vel affectio iræ; et quod sic, videtur. In quocumque est ponere zelum vindictæ, est ponere motum iræ : sed in Christo fuit zelus vindictæ, sicut patet quando [6] ejecit ementes et vendentes de templo : ergo videtur quod habuit in se affectionem iræ. Fundam.

Item, detestari malum non est aliud, quam irasci malo : sed in Christo fuit mali detestatio perfecta : ergo in Christo fuit passio quæ est ira.

Item, sicut rationalis ordinatur ad discutiendum, sic irascibilis ordinatur ad irascendum : ergo sicut in Christo ex parte rationalis fuit usus prudentiæ, sic ex parte irascibilis fuit affectio iræ.

Item, plus competit ira statui viæ, quam statui patriæ : sed Dominus in die judicii

[1] *Joan.*, XI, 33. — [2] Scotus et S. Thomas hic altercantur de causis doloris quæ sint, loquendo de dolore sensibili. Vide S. Thom., p. III, q. XV, art. 5. Quod etiam disputat S. Bonav., dist. seq., q. I. — [3] *Rom.*, XII, 15. — [4] Dist. XVII. — [5] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. V, memb. 2, art. 1, p. 5; S. Thom., p. III, q. XV, art. 9; et III *Sent.*, dist. XV, q. II, art. 2, q. 2; Richardus, III *Sent.*, dist. XV, art. 3, q. IV; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XV, q. VI. — [6] *Marc.*, XI, 15; *Luc.*, XIX, 45.

irascetur malis, ut sæpe in Scriptura dicitur : ergo multo fortius affectum iræ habuit in statu viatoris.

Ad opp. Sed contra : 1. Super illud *Job*[1] *: Virum stultum interficit iracundia;* Gregorius[2] : « Ira per vitium oculum mentis excæcat, ira per zelum turbat. » Sed oculus mentis in Christo nec excæcari potuit, nec turbari, cum in ipso esset in continuo usu contemplationis : ergo non videtur quod in eo aliqua affectio iræ fuerit.

2. Item, Damascenus diffiniens iram dicit[3], quod ira est vindex læsæ concupiscentiæ; et iterum, quod ira est desiderium repunitionis : sed in Christo nec fuit læsio concupiscentiæ, nec amor vindictæ : ergo nec in eo fuit passio iræ.

3. Item, Christus fuit ita perfecte mitis, sicut et humilis : sed in Christo fuit ita perfecta humilitas, quod nulla fuit superbia : ergo ita perfecta fuit mansuetudo, quod nulla ira.

4. Item, ira secundum naturam est accensio sanguinis circa cor, secundum quod vult Philosophus[4], et Damascenus[5], ex evaporatione fellis : ergo si hoc dicit passionem fœdam, quæ habet secum inquietationem, et perturbationem conjunctam, videtur quod talis passio in Christo non sit ponenda.

CONCLUSIO.

Christus tantum habuit affectum iræ detestantem, et cum commotione partis sensualis secundum rationis judicium, non autem ut dicit perturbationem oculi mentalis.

Resp. ad Arg. Dicendum quod *ira* uno modo dicit pure affectionem ; et sic dicitur ira affectus detestationis alicujus mali, vel apparentis mali. Alio modo *ira* dicit affectum cum pœna : et sic ira habet perturbationem et inquietationem annexam. Hoc autem potest esse in triplici differentia, quia aut perturbatio illa solum tangit potentias inferiores, et nullo modo tangit oculum mentis ; aut tangit oculum mentis ad tempus turbando, sed non excedendo; aut oculum mentis attingit ipsum perturbando et obnubilando. Et secundum hoc motus iræ in quadruplici differentia reperitur, secundum quod colligitur ex dictis Sanctorum : uno modo pure dicit affectum detestationis, et hoc modo potuisset esse in Adam in statu innocentiæ ; alio modo dicit motum detestationis cum inquietatione et perturbatione partis sensualis sine aliqua perturbatione mentis; et hoc modo fuit in Christo affectio iræ : sicut enim dicit Evangelium, infremendo conturbavit seipsum. Tertio modo dicit affectum detestationis cum commotione et perturbatione non solum partis sensualis, sed etiam rationis ad tempus : et hoc modo reperitur ira in viris justis, qui irascuntur ira per zelum, de quibus dicit Gregorius[6], quod inde mens perturbata proficit, ut clarescat; sicut oculus per collyrium immissum ad tempus turbatur, ut postmodum clarior efficiatur. Quarto modo *ira* dicit affectum detestationis cum commotione sensualitatis, et etiam mentis, ita quod commotio illa habet secum perturbationem mentis annexam, vel ad illam est ordinata : et sic est ira per vitium, et reperitur in peccatoribus, et prohibetur a Domino. Et per hanc distinctionem patet responsio ad quæstionem, et ad rationes ad utramque partem. Quodam enim modo fuit in Christo passio iræ, sive affectio iræ, videlicet prout dicit affectum detestationis, et commotionem partis sensualis, quæ tamen subjecta est rationi. Et sic procedunt rationes ad primam partem inductæ, probantes affectionem iræ in Christo fuisse, ut aspicienti patet : et ideo sunt concedendæ.

1 et 2. Quodam etiam modo non fuit, videlicet prout dicit perturbationem oculi mentalis, et prout dicit affectum repunitionis, in quantum ille affectus est ex libidine vindictæ, non ex zelo justitiæ : sic enim est

[1] *Job.*, v, 2.— [2] Greg., *Moral.*, lib. V, c. xxxiv.— [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. xvi. — [4] Arist., *Rhet.*, lib. II, c. ii; *Ethic.*, lib VII, c. vi.— [5] Damasc., loco mox cit.— [6] Greg., *Moral.*, lib. V, c. xxxiii; lib. I, c. xxxi.

passio perturbans : et hoc modo procedunt primæ duæ rationes ad secundam partem : et propterea secundum illam viam verum concludunt, et concedi possunt.

3. Ad illud vero quod objicitur, quod in Christo nulla fuit superbia, ergo nulla debuit esse ira, quia fuit perfectus in mansuetudine sicut in humilitate; dicendum quod non est simile, quia *superbia* nominat directe vitium, et ideo semper oppositum habet cum humilitate, et propterea non potest stare cum perfecta humilitate ; *ira* autem non semper nominat vitium, imo etiam nominat virtutem : ideo non sic oppositionem habet cum mansuetudine. Et propter hoc non sequitur, quod si fuit perfectæ mansuetudinis, quod propter hoc non habuerit affectionem iræ.

4. Ad illud quod objicitur quod ira est ex accensione sanguinis circa cor, dicendum quod verum est in nobis, in quibus caro repugnat spiritui, et sensualitas rationi; qui non tantum habemus corruptionem pœnalitatis, imo etiam fœditatis. Hoc autem non oportet esse in Christo. Si quis tamen diceret in Christo fuisse accensionem sanguinis, sed moderate, non videtur esse inconveniens.

DISTINCTIO XVI

QUOMODO VERBI SEU CHRISTI INCARNATIO ORDINATUR AD NOSTRAM REDEMPTIONEM QUANTUM AD PASSIONEM DOLORIS IN SPECIALI.

Ponit dubitationem circa passionem doloris in Christo, quæ ex verbis Hilarii habet ortum : asserit vero quod assumpsit necessitatem patiendi, et aliquid de omni statu hominis.

Verumtamen magis movent ac difficiliorem afferunt quæstionem verba Hilarii quibus videtur tradere ictus et vulnera hujusmodi sic in Christum incidisse, ut passionis dolorem non incuterent, sicut telum tractum per aquam, vel ignem vel aera, ea facit, quæ et cum trahitur per corpora animata, quia perforat et compungit; non tamen dolorem ingerit, quia non sunt illæ res doloris capaces. Ita et corpus Christi, sine sensu pœnæ, vim pœnæ excepisse dicit, quia sicut corpus nostrum non habet talem naturam, ut valeat calcare undas, ita corpus Christi dicit non habuisse naturam nostri doloris, quia non habuit naturam ad dolendum. Ait enim sic in decimo libro *de Trinitate*[1] : « Unigenitus Deus hominem verum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens a se Deo, assumpsit. In quo quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen passionis dolorem inferrent : ut telum aliquod aquam perforans, vel ignem compungens, vel aera vulnerans, omnes quidem has passiones naturæ suæ infert, uti perforet, ut compungat, ut vulneret; sed naturam suam in hac passione illata non retinet, dum in natura non est vel aquam forari, vel pungi ignem, vel aera vulnerari, quamvis natura teli sit, et vulnerare, et compungere, et forare. Passus quidem Christus est dum cæditur, dum suspenditur dum moritur; sed in corpus irruens passio, nec non fuit passio, non tamen naturam passionis exercuit, dum et pœnali ministerio pœna desævilt, et virtus corporis sine sensu pœnæ vim pœnæ in se desævientis excepit. Habuit sane illud dominicum corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturæ habet, ut calcet undas, et fluctus desuper eat, nec clausæ domus obstaculis arceatur. At vero si dominici corporis solum ista natura sit, ut feratur in humidis, et sistat in liquidis, et structa (*a*) transcurrat : quid per naturam humani corporis carnem ex Spiritu sancto conceptam judicamus? Caro illa de cœlis est, et homo ille de Deo est,

[1] Hilar., *de Trinit.*, lib. X, n. 23. — (*a*) *Al.* exstructa.

habens ad patiendum corpus, et passus est, sed naturam non habens ad dolendum. » Idem in eodem [1] : « Videamus an ille passionis ordo infirmitatem in Domino doloris permittat intelligi. Dilatis enim causis, ex quibus metum Domino hæresis ascribit, res ipsas, ut gestæ sunt, conferamus. Nec enim fieri potest, ut timor ejus significetur in verbis, cujus fiducia continuatur in factis [2]. Timuisse ergo hæretico passionem videtur. Sed ob ignorantiæ hujus errorem Petrus et [3] *satanas* et *scandalum* est. Anne timuit mori, qui [4] armatis obvius prodiit? Et in corpore ejus infirmitas fuit, ad cujus occursum consternata persequentium agmina supinatis corporibus conciderunt ? Quam ergo infirmitatem dominatam hujus corporis credis, cujus tantam habuit natura virtutem [5] ? Sed forte dolorem vulnerum timuit ? Quem, rogo, o tu dominicæ infirmitatis assertor, penetrantis carnem clavi habuit terrorem, qui excisam aurem solo restituit attactu ? Producens hæc aurem manus clavum dolet, et sentit vulnus qui alteri dolorem vulneris non reliquit? Pungendæ carnis metu tristis est, cujus in attactu caro post cædem sanatur? » Idem [6] : « Collatis ergo dictorum gestorumque virtutibus, demonstrari non est ambiguum, in natura corporis ejus infirmitatem corporeæ naturæ non fuisse, et passionem illam, licet corpori illata sit, non tamen naturam dolendi corpori intulisse : quia licet forma corporis nostri esset in Domino, non tamen vitiosæ infirmitatis nostræ forma erat in corpore, quod ex conceptu Spiritus sancti Virgo progenuit. » Audisti, lector, verba Hilarii, quibus dolorem excludere videtur. Sed si excussa sensus et impietatis hebetudine, præmissis diligenter intendas, atque ipsius Scripturæ circumstantiam inspicias, dictorum rationem atque virtutem percipere utcumque poteris, et intelligentiam arguere non attentabis. Intelligitur enim ea ratione dixisse dolorem passionis in Christum non incidisse, et virtutem corporis Christi sibi excepisse vim pœnæ sine sensu pœnæ, quia doloris causam et meritum in se non habuit. Quod videtur notasse, ubi ait : « Non habens naturam ad dolendum. » Et ideo non judicanda est caro illius secundum naturam nostri corporis. Nec in eo etiam dominium habuit passio : ita etiam non habuit naturam ad timendum vel tristandum, quia non habuit talem naturam, in qua esset causa timoris, vel tristitiæ. Itaque necessitas timendi non fuit in eo, sicut est in nobis ; nec natura doloris fuit in eo, sicut est in nobis. Tristitiam tamen in eo fuisse consequenter asserit, sed causam ejus extitisse non suam mortem, sed defectum Petri et aliorum apostolorum. Dicit enim Christum non propter mortem, sed usque ad mortem tristem fuisse, his verbis [7] : « Interrogo quid sit Christum tristem esse usque ad mortem. Non enim ejusdem significationis est, tristem esse propter mortem, et usque ad mortem : quia ubi propter mortem tristitia est, illic mors causa tristitiæ est ; ubi vero tristitia usque ad mortem est, mors non tristitiæ est causa, sed finis. Adeo autem non propter mortem suscepta est tristitia, ut sit destituta per mortem [8]. » Non ergo sibi tristis est, sed illis qui in scandalo per infirmitatem carnis erant futuri, quos monet orare, » ne inducantur in tentationem, qui ante polliciti erant se non scandalizari.

Hilarius, in libro *de Synodis* [9] : « Cum hæc passionum genera infirmitatem carnis afficiant, Deus tamen Verbum caro factum non potuit ad (*a*) se demutabilis esse patiendo. Verbum enim, quia caro factum est, licet se passioni subdiderit, non tamen demutatum

De tristitia Christi,

[1] Hilar., *de Trinit.*, lib. X, n. 26. — [2] *Ibid.*, n. 27. — [3] *Matth.*, XVI, 23. — [4] *Joan.*, XVIII, 4 et seq. — [5] Hilar., lib. cit., n. 28. — [6] *Ibid.*, n. 35. — [7] *Ibid.*, n. 36. — [8] *Ibid.*, n. 37. — [9] *Ib.*, *de Synod.*, n. 49. — (*a*) *Al.* a.

et ejus causa secundum eumdem

est possibilitate patiendi. Pati potuit, et passibilis esse non potuit; quia passibilitas naturæ infirmæ significatio est; passio autem eorum est, quæ sunt illata, perpessio. »

An in Christo fuerit necessitas patiendi et moriendi quæ est defectus generalis

Hic oritur quæstio ex prædictis ducens originem. Dictum est enim supra, quod Christus in se nostros defectus suscepit præter peccatum. Est autem hominis quidam generalis defectus, qui peccatum non est, scilicet necessitas patiendi, vel moriendi. Unde corpus nostrum non tantum mortale, sed etiam mortuum dicitur, quia non tantum aptitudinem moriendi, sed etiam necessitatem habet. Ideo quæritur, utrum necessitas talis in Christi carne fuerit. De aptitudine enim moriendi, quod in eo fuerit, ambiguum non est, quæ etiam ante peccatum in homine fuit, quando aliquis in eo non fuit defectus. Nec ergo mortalitas illa tunc in eo fuit defectus, quia natura ei erat. Unde etiam quidam talem mortalitatem in nobis non esse defectum non improbe tradunt, sed necessitatem moriendi, vel patiendi, quæ etiam mortalitas dicitur, vel passibilitas. Dicitur enim homo nunc passibilis, vel mortalis, non modo propter aptitudinem, sed etiam propter necessitatem. Sed numquid hic defectus fuit in Christi carne? Anima quoque ejus, cum passibilis extiterit ante mortem, numquid necessitatem patiendi habuit? Si enim necessitas patiendi vel moriendi fuit in Christo, non videtur sola voluntate miserationis defectus nostros accepisse. Ad quod dici potest, Christum voluntate, non necessitate suæ naturæ hos defectus, sicut alios, suscepisse, scilicet necessitatem patiendi in anima, simul autem patiendi et moriendi in carne. Verum hanc necessitatem non habuit ex necessitate suæ conditionis, quia a peccato immunis; sed ex sola voluntate accepit, de nostra infirmitate ponens tabernaculum suum in sole [1], scilicet sub temporali mutabilitate et labore. Unde *super epistolam ad Hæbreos* auctoritas [2] dicit, quod sicut hominibus aliis et jure et lege naturæ statutum est semel mori, ita et Christus eadem necessitate et jure naturæ semel oblatus est, et non sæpe. Nec ideo dicit (*a*) jure naturæ, quod ex natura suæ conditionis hunc defectum traxerit, qui etiam non provenit nobis ex natura secundum quod prius est instituta, sed ex ea peccato vitiata. Et ideo dicitur hic defectus naturalis, quia quasi pro natura inolevit in omnibus diffusus.

De statibus hominis, et quid de singulis Christus accepit.

Et est hic notandum, Christum de omni statu hominis aliquid accepisse, qui omnes venit salvare. Sunt enim quatuor status hominis: primus ante peccatum; secundus post peccatum, et ante gratiam; tertius sub gratia; quartus in gloria. De primo statu accepit immunitatem peccati; unde Augustinus illud Joannis Evangelistæ exponens [3]: *Qui desursum venit, super omnes est,* dicit [4] Christum venisse desursum, id est de altitudine humanæ naturæ ante peccatum, quia de illa altitudine sumpsit Verbum Dei humanam naturam, dum non assumpsit ipsam culpam, cujus assumpsit pœnam. Sed pœnam assumpsit de statu secundo, et alios defectus; de tertio vero, gratiæ plenitudinem; de quarto, non posse peccare, et Dei perfectam contemplationem. Habuit enim simul bona viæ quædam, et bona patriæ, sicut et quædam mala viæ.

[1] *Psal.* XVIII, 6. — [2] Gloss., Sup. *Epist. ad Hebr.*, c. IX, ibi : *Statutum est hominibus semel mori.* — [3] *Joan.*, III, 31. — [4] Glossa citat hæc verba ut Augustini.

(*a*) *Edit. Ven.* dici.

EXPOSITIO TEXTUS.

Verumtamen magis movent, etc.

Supra egit Magister de passibilibus in Christo repertis in quadam generalitate; in hac autem parte specialiter descendit ad determinandum de doloris passione, et passibilitate. Divisio. Dividitur autem pars ista in duas, in quarum prima inquirit utrum passio doloris fuerit in Christo secundum virtutem; in secunda vero, utrum fuerit in eo secundum patiendi necessitatem, ibi : *Hic oritur quæstio ex prædictis*, etc. Prima pars dividitur in tres partes, in quarum prima ponit Magister dubitationem circa passionem doloris in Christo quæ ex verbis Hilarii habet ortum; in secunda vero subjungit verba Hilarii, quæ videntur esse dubia, ibi : *Ait enim sic in libro de Trinitate;* in tertia vero illa verba explanat, ibi : *Audisti, lector, Verba Hilarii.* Similiter secunda pars, in qua agit de patiendi necessitate, tres habet particulas : in prima movet quæstionem; in secunda vero ponit determinationem illius quæstionis, ibi : *Ad quod dici potest Christum voluntate,* etc. In tertia vero subjungit quoddam dictum notabile ad majorem præcedentium explanationem, ibi : *Et est hic notandum, Christum de omni statu hominis*, etc. In parte ista sunt quæstiones circa litteram, et incidit quæstio circa verba Hilarii, quæ videntur esse falsa, et dubia, et erronea : quæ si dicamus esse retractata, juxta quod prius tactum fuit, semota erit omnis calumnia : quia tamen scriptura hujus retractationis non est propalata, ideo sunt verba Hilarii secundum quod possumus verificanda. Primo enim est dubium de illo verbo, quod dicit

DUB. I.

Passus quidem Christus est, etc.

Videtur enim dicere duo contraria, quod in corpore Christi fuerit vera passio, et tamen non fuerit verus dolor; quia non videtur esse intelligibile, quod corpus animatum vere patiebatur, et tamen vere non dolebat. Et si tu velis dicere, quod hoc intelligat quantum ad personam Verbi, hoc nihil est : quia sicut dolor est alienus a persona Verbi, ita et passio, et Hilarius dicit [1], quod passus fuerit, licet non doluerit. Similiter si tu dicere velis quod non doluit, id est non habuit causam et meritum doloris, similiter potes dicere quod non habuit meritum passionis.

Resp. Dicendum, quod ista verba Hilarii, etsi videantur esse contra fidem, tamen pro fide sunt; et hoc patet, si attendatur causa dicendi. Contra enim illos loquitur Hilarius, qui dicebant Christum omnino succubuisse passioni, et a passione esse superatum. Contra quos dicit Hilarius, quod etsi Christus vere passus fuerit, non tamen doluit, hoc est passionibus non succubuit. Non enim vult negare sensum et experimentum passionis, sed vim et dominium passionis. Et quod iste sit intellectus, patet ex modo loquendi, et ex serie verborum, et ex proprietate verborum : quia dolor dicit comparationem ad voluntatem, secundum quod dicit Augustinus [2], *de Civitate Dei*, quod « dolor est dissensus ab his rebus, quæ nobis nolentibus acccidunt. » Quoniam ergo nec voluntas Christi divina, nec voluntas creata, passionibus succubuit; ideo non concedit Hilarius Christum doluisse, hoc est, ipsum nolentem passionibus subjacuisse. Unde cum dicit : « Virtus corporis sine sensu pœnæ vim pœnæ in se desævientis excepit, etc., » virtus corporis dicitur voluntas rationalis regitiva illius corporis : hæc excepit vim pœnæ sine sensu pœnæ, hoc est sine dissensu a pœna, quia voluit pati. Et hoc ostendit series litteræ sequentis : probat enim quod corpus illud non potuit dolere, quia potuit undis superferri. Constat enim quod corpus Christi non superferebatur undis per naturam ipsius corporis, quod ponderosum erat; sed per imperium voluntatis. Hoc ipsum patet per aliam rationem, quam sub-

[1] Hilar., *de Synod.*, n. 49; *de Trinit.*, lib. X, n. 23. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. VI, et c. XV, n. 2.

dit, quia « caro Christi concepta fuit de Spiritu sancto : » ideo ille homo fuit « habens corpus ad patiendum, sed naturam non habens ad dolendum. » Ex cujus rationis et litteræ intellectu manifestatur esse verum quod prius dictum est : quia enim caro illa concepta fuit de Spiritu sancto, ideo passibilitatem habuit, non contra voluntatem, sed ex voluntate : et hoc est quod dicit *habens corpus ad patiendum;* passus est, scilicet ex voluntate ; sed naturam non habens ad dolendum, id est ad patiendum contra dissensum voluntatis.

DUB. II.

Nec enim fieri potest, etc.

Videtur contradicere ei, quod dicitur[1] : *Cœpit Jesus pavere et tædere.* Videtur et contradicere aliis sanctis, qui dicunt eum vere timuisse. Videtur etiam contradicere sibiipsi : quia dicit quod Christus pro apostolis tristatus fuit usque ad mortem. Si tristis fuit, quare non similiter timuit?

Resp. Dicendum quod Hilarius non intendit removere timorem a Christo secundum quod timorem ei attribuit Scriptura et Sancti, sed secundum quod attribuebant hæretici, qui dicebant eum timuisse ex defectu securitatis : et talis est timor pusillanimitatis, de quo indubitanter verum est, quod non fuit in Christo. Unde valde attendendum est, quod Hilarius a Christo non removet tristitiam ; removet tamen timorem, quia timor consuevit consurgere ex defectu virtutis, et pusillanimitate (*a*), tristitia vero surgit frequenter ex virtute et pietate. Et quod iste sit intellectus, patet ex probatione sequenti : probat enim quod in Christo non fuit infirmitas, nec fuit pusillanimitas : pusillanimitas non fuit, quia armatis obvius prodiit ; infirmitas non fuit, quia ad ejus occursum consternata persequentium agmina supinatis corporibus conciderunt. Unde non excludit a Christo omnem timorem, sed timorem obviantem voluntati : sic etiam dolorem, sicut patet aspicienti seriem litteræ.

DUB. III.

Pati potuit, et passibilis esse non potuit.

Illa verba in notula, et *de Synodis* tracta, videntur implicare contradictionem in semetipsis (*b*) ; quia cujus est potentia, ejus est et actus : ergo si fuit passibilis, potuit pati ; et si potuit pati, fuit passibilis. Præterea *passibile* nihil aliud est, quam *potens pati :* ergo videtur quod in prædicta locutione idem removetur a seipso.

Resp. Dicendum quod prædicta littera exponi potest triplici modo, secundum triplicem modum exponentium præcedentium : uno modo, ut illud referatur ad Verbum increatum, de quo concedit Hilarius, quod potuit pati, sed non esse passibile, quia licet passionibus se subdiderit, non tamen est demutatum patiendo. Alio modo potest exponi sicut exponit Magister, ut per hoc quod est passibile, notetur dispositio consurgens ex culpæ merito, quam removet Hilarius a Christo, quamvis in eo vere fuerit passio. Tertio modo potest exponi, ut per hoc, quod est *passibile,* notetur plena subjectio passibilitatis respectu passionis : et hujusmodi in Christo non fuit, cujus mens, ratio et voluntas passionibus superferebatur. Et quod iste sit intellectus, patet per litteram sequentem. Ait enim sic : « Pati potuit, passibilis esse non potuit : quia passibilitas naturæ infirmæ est significatio ; passio autem, eorum quæ sunt illata, perpessio : » et sic vult Christo attribuere passionis sufferentiam, et removere subjacentiam.

DUB. IV.

Christum de omni statu hominis, etc.

Contra : Quia secundum hoc videtur, quod Christus fuit in quadruplici statu ; nos autem non ponimus Christum fuisse nisi in statu viatoris, et comprehensoris. Item fal-

(*a*) *Cæt. edit.* pusillanimitatis. — (*b*) *Cæt. edit.* semetipso.

[1] *Marc.*, XIV, 33.

sum videtur dicere, cum dicit quod Christus de tertio statu assumpsit plenitudinem gratiæ; quia gratia non perficitur nisi per gloriam, juxta illud quod dicit Apostolus [1] : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Ergo plenitudo gratiæ non fuit assumpta secundum statum viæ, sed secundum statum patriæ.

Resp. Dicendum quod ille quadruplex status reduci habet ad duplicem. Sub statu enim viæ comprehenduntur tres status, scilicet innocentiæ, naturæ lapsæ, et status sub lege gratiæ. Illos autem quatuor status enumerat Magister ad majorem declarationem conditionum ipsius naturæ assumptæ. Ad illud quod objicitur, quod plenitudo gratiæ non habetur nisi secundum statum gloriæ, dicendum quod est plenitudo gratiæ vel simpliciter, vel respectu operis meritorii : plenitudo gratiæ simpliciter spectat ad statum gloriæ, sicut objicit; plenitudo vero respectu operis meritorii spectat ad statum viæ. Et de hac intelligit Magister in littera, sicut patet aperte, etc.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio de passione doloris in Christo : circa quam principaliter quæruntur duo : primo enim inquirendum est de passione doloris, prout respicit animam et carnem communiter; secundo vero, prout respicit animam specialiter. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur de doloris veritate; secundo de doloris acerbitate; tertio de dolendi, sive patiendi necessitate.

QUÆSTIO I.

An in Christo fuerit vera passio doloris [2].

Fundam. Utrum in Christo fuerit vera passio doloris; et quod sic, videtur [3] : *Vidimus eum novissimum virorum, virum dolorum, et scientem infirmitatem*. Sed constat quod non intelligit Propheta de scientia simplicis notitiæ : ergo intelligit de scientia experientiæ : ergo vere expertus est passiones doloris.

Item in persona ejus dicitur in Psalmo [4] : *Ego sum pauper et dolens*. Sed Christus vere fuit pauper et mendicus temporaliter : ergo vero dolore fuit afflictus.

Item, anima conjuncta corpori passibili vere dolet, corpore patiente : sed anima Christi juncta fuit carni, quæ non tantum passibilis, imo etiam passa : ergo verum dolorem fuit perpessa.

Item, satisfactio facta est per pœnam doloris : sed Christus veraciter satisfecit, quia [5] *vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit* : ergo veraciter doluit.

Item, non est magnum quid habere patientiam in illa passione, quæ nullum infert dolorem : sed patientia Christi multum commendatur in tolerantia passionum : ergo videtur quod Christus verum dolorem in semetipso persenserit.

Item, aut vere patiebatur et dolebat, aut non : si vere, sic habeo propositum; si non vere patiebatur, et videbatur pati, ergo seducebat oculos spectantium in sua passione, pari ratione et in qualibet alia sua operatione; et si hoc, totum Evangelium est mendacium, et ejus miracula falsa, et fides christiana inanis per omnia : si ergo hujusmodi sunt falsa et erronea, restat, etc.

Sed contra : 1. Hilarius, *de Trinitate* [6] : Ad opp.
« Virtus corporis sine sensu pœnæ vim pœnæ in se desævientis excepit. » Sed verus dolor non est sine sensu pœnæ : ergo in Christo non fuit verus dolor.

2. Item Dionysius de Joanne Evangelista [7] : « Absit ut ego ita insaniam, ut credam

[1] I *Cor.*, XIII, 10. — [2] *Cf.* S. Thom. p. III, q. XV, art. 5; et III *Sent.*, dist. XV, q. II, art. 3, q. I; et *de Verit.*, q. XXVI, art. 8; et *Opusc.* III, c. CCXXXVIII; Scotus, III *Sent.*, dist. XV, q. I; Durand., III *Sent.*, dist. XV, q. I; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XVI, q. I; Marsilius Inguen., III *Sent.*, q. XI, art. 2. — [3] *Isa.*, LIII, 3. — [4] *Psal.* LXVIII, 30. — [5] *Isa.*, LIII, 4. — [6] Hilarius, *de Trinit.*, lib. X, n. 23. — [7] Dion. Areop. *ad Joan. Evang.*, Epist. ult., quæ incipit : *Saluto te Sanctam animam*.

sanctos Dei aliquid pati secundum corporis passiones; sed solum quod eas dijudicent, ipsos sentire credo. » Si ergo hoc verum est, sancti non sentiunt passiones nisi secundum judicium, non secundum experientiam : ergo patiendo non habent dolorem verum : ergo multo minus nec Sanctus Sanctorum, scilicet Christus.

3. Item, Moyses jejunavit quadraginta diebus et quadraginta noctibus sine aliqua corporis læsione, propter continuam contemplationem : si ergo perfectio contemplationis aufert passionem et sensum famis, pari ratione videtur quod aufert sensum doloris in carne passibili : et in Christo fuit continua contemplatio, et perfectissima : ergo videtur quod nulla fuerit in eo doloris experientia.

4. Item ratione videtur : quia natura agens præstantior est patiente, et natura assumpta præstantior est omni alia : ergo non videtur quod ab aliqua alia natura possit affligi, vel lædi.

5. Item, res quæ est ablativa læsionis et doloris, passioni doloris non est subjecta : sed manus Christi curavit alienos dolores solo tactu : ergo videtur quod nullum dolorem potuerit perpeti.

6. Item, si anima Petri poneretur in inferno, ab ignibus non cruciaretur; quia non habet in se causam, per quam debeat dolere : ergo si anima Christi nullam causam passionis in se habebat, videtur quod nullum dolorem sentiebat in carne quantumcumque passibili : si ergo dolor est passio ipsius animæ potius quam carnis, sicut dicit Augustinus [1], videtur quod in Christo non fuerit dolor verus.

CONCLUSIO.

Christus vere passionem doloris in se habuit, ut sacræ testantur litteræ, et catholici tenent.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio, sicut Evangelium dicit et fides catholica sentit, vera doloris passio fuit in Christo [2]. In ipso enim fuit caro passibilis et perforabilis, sicut etiam virtus sentiendi, secundum quam anima compatitur corpori læso : quoniam ergo hæc duo verum dolorem faciunt, scilicet vera læsio, et verus læsionis sensus, et hæc duo vere fuerunt in Christo, indubitanter tenendum est quod in Christo fuit vera doloris passio. Nam si aliquis aliter dicat, secundum quod quidam hæretici dicunt, et (*a*) est error antiquus Saracenorum, quod Christus, etsi videretur patiet dolere, non tamen veraciter habuit dolorem et passionis sensum : is non solum evacuat fidem Christi, et Christi Evangelium, sed etiam evacuat redemptionem nostram, et dicit Christum non esse Christum. Dum enim dicit ipsum non fuisse veraciter passum, dicit ipsum non satisfecisse, ac per hoc genus humanum non esse redemptum. Dum vero dicit ipsum simulasse se pati, dicit ipsum esse mendacem, et ita nec vere fuisse Dei filium, nec Dei nuncium, et ita nec mediatorem, sed potius deceptorem. Et propterea qui dicunt Christum non veraciter doluisse, vel passum fuisse, etsi videantur ipsum exterius honorare, secundum veritatem tamen blasphemant ipsum impiissime. Rationes ergo probantes ipsum veraciter doluisse, sunt concedendæ.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur de auctoritate Hilarii, tripliciter respondendum est. Quidam enim dicunt Hilarium verba illa retractasse; unde audivi Parisiensem Episcopum Guilielmum referre, se librum illius retractationis vidisse et perlegisse. Aliter potest dici, quod Hilarius in verbo prædicto, et in aliis ibidem positis non excludit sensum doloris a Christo secundum humanam naturam, sed secundum divinam : unde verba illa referenda sunt ad Christi personam. Et hoc quidem confirmatur, quia, sicut dicit idem Hilarius : « Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi. » Hilarius

[1] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. XII, c. XXIV, n. 51 ; *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XV, n. 2; lib. XXI, c. III, n. 2. — [2] Hæc impugnat Scotus, dist. XV, q. unica, ibi : *Contra ista.* S. Thomas hoc idem sentit, III, q. XV, art. 5. — (*a*) *Edit. Ven.* deest et.

enim in verbis præmissis excludere voluit errorem Arii, qui dicebat Christum secundum se totum passum fuisse. Tertio modo respondetur, quod Hilarius non vult ostendere Christum non habuisse verum dolorem, sed non habuisse causam doloris : et hunc quidem modum solvendi innuit Magister in littera, et satis est rationabilis, sicut in expositione litteræ melius apparebit.

2. Ad illud vero quod objicitur de auctoritate Dionysii, dicendum quod Dionysius non voluit dicere, nec sentit, quod B. Joannes et alii sancti non experirentur dolorem in tormentis; sed vult commendare constantiam mentis, qua non magis commovebatur ex experientia sensus, quam commoveretur ex sola consideratione et judicio rationis.

3. Ad illud quod objicitur de Moyse, dicendum quod etsi dulcedo contemplationis quodam modo ipsum reficeret, et a sensibus exterioribus abstraheret, adeo ut naturales virtutes quodam modo consopiret, ut non ita consumerent, et cibum requirerent; tamen quod tanto tempore jejunavit sine aliqua sui læsione, hoc fuit per speciale beneficium et divinum miraculum : et ideo hoc non habet locum in proposito, quia Christus in passione sua non exercuit miracula potentiæ, sed potius est usus armis patientiæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod natura agens præstantior est patiente, dicendum quod illud non oportet intelligi quod sit verum simpliciter, sed solum secundum aliquam conditionem. Quia enim lapis lædit pedem, non oportet quod lapis sit nobilior pede, sed sufficit quod excedat in aliqua conditione, utpote in duritia et soliditate : et sic est in proposito. Quamvis enim clavus non esset nobilior carne Christi, erat tamen durior et solidior. Et si tu objicias mihi de anima, quod non possit pati, dicendum quod anima patiebatur per accidens, scilicet compatiendo carni; vel, secundum Augustinum *in Musica*[1] : « Anima sumit occasionem patiendi ex carne; verumtamen patitur ex se, occasione accepta aliunde. » Potest etiam dici quod illud verbum habet intelligi secundum institutionem naturæ, non secundum dispensationem misericordiæ, et punitionem justitiæ, quorum primum respicit animam Christi, secundum animam peccatricem, sicut in distinctione XLIV, libro IV, habetur expresse.

5. Ad illud quod objicitur, quod manus Christi fuit curativa dolorum, dicendum quod hoc fuit virtute latentis divinitatis; et secundum illam virtutem concedo bene quod pati non poterat, nec dolere : ex hoc tamen non sequitur, quod fuerit doloris expers; erat enim ibi alia virtus creata, secundum quam dolere poterat, scilicet potentia animæ sensitivæ.

6. Ad illud quod objicitur, quod anima Petri non pateretur in inferno, dicendum quod non est simile : quia anima Petri post purificationem perfectam non est passibilis ex causa propria, nec ex dispensatione divina propter salutem alienam : non autem sic est de anima Christi, quæ dispensative et voluntarie passibilitatem habuit, cum carni passibili conjuncta fuit, sicut ex locutione præcedenti habitum fuit.

QUÆSTIO II.

An in Christo fuerit acerbissimus dolor[2].

Utrum in Christo fuerit dolor accerbissimus; et quod sic, videtur[3] : *O vos omnes qui transitis per viam, attendite, et videte si est dolor, sicut dolor meus :* hoc dicitur in persona Christi : ergo videtur quod nullus alius dolor habeat ei æquari. Fundam.

Item in Psalmo[4] : *Omnes fluctus tuos induxisti super me :* dicitur in persona Chri-

[1] Aug., *de Music.*, lib. VI, c. XI, n. 32, quoad sensum. — [2] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XLVI, art. 6; et III *Sent.*, dist. XV, q. II, art. 3, q. III; et *Opusc.* III, cap. CCXXXIX; Scotus, III *Sent.*, dist. XV, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. XV, art. 4, q. III; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XVI, q. II; Marsilius Inguen., III *Sent.*, q. XI, art. 3. — [3] *Thren.*, I, 12. — [4] *Psal.* LXXXVII, 8.

sti : sed non omnes induxit quantum ad varietatem seu multitudinem : ergo omnes induxit quantum ad æquivalentiam et acerbitatem.

Item ratione videtur : Quanto complexio nobilior est, tanto passio doloris in ea est acerbior : sed Christus nobilissimam habuit complexionem ; nobilitas enim complexionis respondet nobilitati animæ : ergo cum Christus nobilissimam animam habuerit, habuit ergo in patiendo maximam doloris afflictionem.

Item, quanto sensus tactus est vivacior, tanto dolor, qui est secundum sensum, est acutior ; unde in illis membris, in quibus viget sensus tactus, est dolor acutissimus : sed in Christo fuit sensus tactus vivacissimus ; temperatissimus enim animalium est homo, ut dicit Philosophus[1] ; et inter omnes temperatissimus fuit Christus, cum fuerit optime dispositus : ergo dolor, quem sensit, super omnes dolores fuit acutissimus.

Item, quanto majus est bonum quod amittitur, tanto majorem infert dolorem ei qui cognoscit, et habet usum rationis : sed vita Christi erat nobilissima, et passio illa vitam perimebat : ergo dolorem illi animæ acutissimum inferebat.

Item tanto pœna est acerbior, quanto velocius virtutem naturæ dejicit, maxime ubi aliquod membrorum principalium non corrumpit : sed Christus in cruce suspensus adeo cito fuit mortuus, ut etiam *miraretur Pilatus*[2] : ergo videtur quod dolor ejus gravissimus fuisset.

Ad opp. Sed contra : 1. Hoc primo objicitur a parte generis pœnæ, quia pœna ignis acutius affligit, quam pœna ferri : sed Laurentius et Vincentius exusti fuerunt in igne : ergo videtur quod majorem dolorem senserunt, quam Christus.

2. Item hoc ipsum ostenditur a parte voluntatis patiendi : quia quanto aliquis magis desiderat pati, tanto minus dolet in patiendo : sed Christus vehementer desiderabat pati pro genere humano, sicut dicitur in *Luca*[3] : *Baptismo habeo baptizari, et quomodo coarctor usque dum perficiatur!* Ergo videtur quod dolor ejus valde parum de acerbitate habuit.

3. Item hoc ipsum ostenditur a parte adjutorii, quia quanto homo majorem habet charitatem, tanto facilius sustinet cruciatum pœnæ : sed Christus maximæ charitatis fuit : ergo facillime tormenta portavit : ergo valde parum doluit.

4. Item hoc ipsum videtur a parte boni amissi, quia quanto majus est bonum quod perditur, tanto major dolor est ei, qui amittit : sed peccator perdidit Deum, qui est majus bonum, quam sit vita ista corporalis : ergo videtur quod acerbior dolor sit in viro contrito et pœnitente, quam fuerit in Christo patiente.

5. Item hoc ipsum ostenditur a parte recompensationis, quia quanto alicui sit major et melior recompensatio de bono amisso, tanto mitior est dolor : sed Christo pro dolore passionis, et expositione vitæ suæ, restituebatur stola gloriæ in se, et in cæteris membris suis : ergo, etc.

6. Item hoc ipsum ostenditur ex parte spei, quia quanto aliquis certius expectat liberationem, tanto minus affligitur in passione : sed Christus certissimus erat de liberatione proxima : ergo videtur quod afflictio erat valde modica.

CONCLUSIO.

Christi dolor acerbissimus fuit tum ex modo patiendi, tum ex causa passionis, tum ex conditione patientis.

Resp. ad arg. Dicendum quod dolor passionis Christi inter cæteros dolores et passiones fuit acerbissimus et acutissimus. Et hoc patet, si illa considerentur, quæ doloris passionem acerbiorem reddunt. Hæc autem sunt tria, videlicet causa passionis, et modus patiendi, et conditio patientis. Si consi-

[1] Arist., *de Gener. Animal.*, lib. II, c. 4. — [2] *Marc.*, XV, 5. — [3] *Luc.*, XII, 50.

deretur causa ob quam Christus passus est, fuit in eo doloris afflictio magna : non enim patiebatur pro culpa propria, imo pro aliena; non pro amicis tantum, sed etiam pro inimicis, et etiam pro his quos videbat ingratos. Si autem consideretur modus patiendi, fuit in eo passio doloris acerbior : tum propter generalitatem, quia in omnibus membris affligebatur; tum etiam propter continuitatem, quia suspendium ejus continuabatur, et clavi adeo affligebant pendentem, sicut afflixerunt quando manus ejus et pedes confodiebantur, in quibus maxima erat afflictio propter nervos et musculos ibidem concurrentes, in quibus præcipue viget sensus. Si autem consideretur qualitas, sive conditio patientis, maxima erat afflictio propter maximam complexionis æqualitatem, et propter sensus vivacitatem. Unde quia nullus potuit ei æquari, nec æqualitate complexionis, nec vivacitate sensus, dolor illius omnium dolorum fuit acutissimus. Et ideo rationes quæ hoc ostendunt, concedamus, et ei gratias quantas possumus, et supra quam possumus, referamus, si quo modo donetur nobis, ut tam graviter patienti compatiamur. Rationes vero quæ objiciuntur ad contrarium, quæ ostendunt mitigationem doloris Christi, non obviant veritati, si recte intelligantur. Convenit enim esse acerbitatem in dolore quantum ad duo, videlicet quantum ad experientiam sensus, et quantum ad repugnationem rationis. Licet autem in Christo fuerit maxima doloris afflictio quantum ad experientiam sensus, ratio tamen Christi modicos reputabat omnes illos cruciatus : nec tamen auferebat acerbitatem, sed rationis subversionem. Et per hoc patet responsio ad illas quatuor rationes, quæ sumuntur ex parte voluntatis desiderantis, et ex parte charitatis adjuvantis, et ex parte recompensationis, et ex parte expectationis.

1, 2 et 3. Ad illud quod objicitur, quod ex parte generis pœnæ, dicendum quod illa ratio procedit ex insufficienti. Acerbitas enim pœnæ non tantum pensatur ex parte agentis, quantum ex parte patientis. Actus enim activorum est in patiente disposito : et quia qualitas in Christo reddebat ipsum ad majorem dolorem dispositum, ideo bene concedo quod clavus ferreus multo plus afflixit Christum, quam ignis Laurentium.

4, 5 et 6. Ad illud quod objicitur, quod dolor in contrito excedit dolorem in Christo propter quantitatem boni amissi, dicendum quod damnificatio per se non infert dolorem, sed sensus damnificationis : quamvis autem peccator majus bonum amittat; quia tamen non magis sentit, sed minus, non sequitur quod magis doleat ut plurimum : valde enim parum affligitur, quamvis magnam dolendi habeat rationem et causam.

QUÆSTIO III.

An Christus assumpserit necessitatem patiendi [1].

Utrum Christus necessitatem assumpserit patiendi; et quod sic, videtur [2] : *Quemadmodum statutum est hominibus semel mori, post hoc autem judicium, sic et Christus semel oblatus est*; Glossa : « Eadem necessitate, et jure naturæ. » Ergo, secundum hoc, mortuus est Christus secundum statum naturæ : sed qui sic moritur, moriendi habet necessitatem : ergo, etc. Fundam.

Item Augustinus *ad Julianum*[3] : « Si talem carnem, qualem habuit Adam in primo statu, assumpsit Christus, non solum caro Christi non esset caro peccati, sed nec similis carni peccati. » Si ergo Christus fuit similis carni peccati, constat quod non assumpsit carnem secundum statum naturæ institutæ, sed secundum statum naturæ lapsæ :

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XIV, art. 2; et III *Sent.*, dist. XV, q. I, art. 2; Scotus, III *Sent.*, dist. XVI, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. XVI, q. I; Durand., III *Sent.*, dist. XVI, q. I; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XVI, q. I, art. 3; Franciscus de Mayr., III *Sent.*, dist. XVII, q. II, art. 3; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XVI, q. III; Gabr Biel., III *Sent.*, dist. XVI, q. I — [2] *Hebr.*, IX, 27, 28. — [3] Aug., *de Peccator. merit. et remiss.*, lib. I, c. XXXII, n. 61, quoad sensum; item, *Oper. imperf. cont. Julian.*, lib. II, c. CCXVIII.

sed hæc caro habet necessitatem moriendi : ergo, etc.

Item Boetius, in libro *de Duabus naturis et una persona Christi*, dicit[1], quod Christus de statu innocentiæ assumpsit peccati immunitatem, de statu vero naturæ lapsæ assumpsit passibilitatem : sed passibilitas, quæ est secundum statum naturæ lapsæ, est patiendi necessitas : ergo et Christus, etc.

Item Spiritus sanctus, cujus virtute illud corpus fabricatum fuit de utero Virginis, etsi purificaverit a fœditate corruptionis, non tamen purificavit a defectu passibilitatis : ergo passibilitatem habuit per eum modum, per quem Virgo, quæ eum genuit, excepto reatu peccati : sed Virgo habuit necessitatem moriendi et patiendi : ergo et caro Christi : ergo, etc.

Item Christi corpus ita fuit passibile, sicut fuit animale et terrestre : sed Christi corpus, propter animalitatem et terrestreitatem, necessitatem habuit naturalem sumendi cibum, et tendendi deorsum ; aliter enim stare non potuisset, nisi per miraculum : ergo pari ratione propter passibilitatem habuit necessitatem ad patiendum et moriendum.

Item, Christus assumpsit omnes defectus naturales et generales, exceptis his qui ordinantur ad peccatum : sed necessitas patiendi est defectus in nobis naturalis et generalis, nec tamen ordinat ad peccatum : ergo Christus eam assumpsit.

Ad opp. Sed contra. 1 [2] : *Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam* ; et paulo ante : *Nemo tollet eam a me ; sed ego pono eam a me ipso*. Ergo pati et mori erat in libertate voluntatis Christi : ergo non videtur quod Christus aliquam ad hoc necessitatem habuerit.

2. Item Augustinus super illud [3] : *Qui desursum venit, super omnes est :* « Desursum venit, quia de altitudine humanæ naturæ ante peccatum accepit Verbum Dei humanam naturam. » Sed in statu illo non habebat humana natura necessitatem ad moriendum : ergo nec prout fuit assumpta a Christo.

3. Item Anselmus, in libro *Cur Deus homo* [4] : « Quoniam voluntas Dei nulla necessitate facit aliquid, sed sola potestate, et voluntas Christi fuit voluntas Dei ; nulla ergo necessitate mortuus est, sed sola potestate. »

4. Item hoc ipsum ostenditur alia ratione tali : Omnis necessitas aut est coactio, aut prohibitio, quæ duæ necessitates convertuntur ad invicem contrarie (*a*), sicut *necesse est*, et *impossibile :* sed in Christo non fuit coactio ad mori, vel prohibitio ad non mori : ergo in Christo nulla fuit necessitas ad moriendum, et ita nec ad patiendum.

5. Item, quandocumque aliqua proprietas necessario inest alicui subjecto, comparatur ad illud sicut ad causam et subjectum : sed passio non habuit causam in Christo : ergo non fuit necessarium Christum pati : ergo Christus non assumpsit necessitatem patiendi.

6. Item, quod necessario inest alicui, inest ei, velit, nolit : ergo si in Christo fuit necessitas ad patiendum, passus fuisset, vellet, nollet : sed nihil tale est plene voluntarium et meritorium : ergo Christus in patiendo non habuisset plenum meritum : quod si hoc est falsum, restat quod et primum, videlicet quod Christus habuit necessitatem ad patiendum.

CONCLUSIO.

In Christo fuit necessitas patiendi, non quidem contracta, sed tantum assumpta.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod ad hoc voluerunt aliqui respondere distinguendo necessitatem secundum quatuor genera causarum. Est enim necessitas secundum causam formalem, secundum quam dicitur : « Necessarium est calidum calere. » Est etiam neces- Opin. 1.

[1] Boet., *de duab. Nat. et un. Pers. Christi*, c. VII. — (*a*) *Cæt. edit.* contrariæ.

[2] *Joan.*, X, 18. — [3] *Ibid.*, III, 31. — [4] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. II, c. XVIII, al. XVII.

sitas secundum causam materialem, secundum quam dicitur, quod necesse est calidum in summo converti in ignem. Est etiam necessitas secundum causam efficientem, quæ dicitur necessitas secundum violentiam et coactionem; et secundum hanc dicimus, quod lapidem fortiter impulsum necesse est moveri. Est etiam necessitas secundum causam finalem, secundum quam dicimus, quod serram necesse est esse dentatam, quia est ad dividendum solida et dura. Secundum hoc, cum quadrupliciter dicatur necessitas, solo quarto modo necessitas patiendi fuit in Christo, videlicet propter nostram redemptionem. Quantum enim in se fuit, necessitatem non habuit ad patiendum, quia nec fuit in eo humanæ conditionis corruptio, nec potuit esse coactio : et ideo non potest ei convenire necessitas secundum alia tria genera causarum. Hic autem modus distinguendi satis rationabilis est in se, et ad quæstionem propositam rationabiliter applicatur, si quæratur de necessitate patiendi in Christo, prout necessitas patiendi in Christo non tantum includit tempus post assumptionem, sed etiam ante assumptionem, hoc est, si quæratur utrum necessarium fuerit Christum nostras pœnalitates assumere : tunc enim verum est dicere, quod non fuit necessarium nisi necessitate finis. Et hoc modo istam quæstionem tractat

Opin. 2. B. Anselmus. Sed Magister aliter tractat istam quæstionem in littera. Quærit enim utrum iste defectus, qui est necessitas patiendi, cum sit in nobis per contractionem, fuerit in Christo per voluntariam assumptionem. Et ideo ad hanc quæstionem responderi non potest per prædictam distinctionem. Et ideo aliter oportet dicere : non quia prædictus modus dicendi sit malus; sed quia non valet ad nostrum propositum. Sequentes igitur sententiam Magistri in littera dicere possumus, quod Christus assumpsit istum defectum, qui est necessitas patiendi [1]. Quantum enim erat de lege naturæ, corpus illud erat resolubile et mortale; et nisi fuisset conservatum miraculose, aliquando senio defecisset. Attendendum est tamen, quod non omni modo fuit necessitas patiendi in Christo, per quem modum est in nobis; sed quodam modo sic, quodam modo aliter. Habet enim necessitas patiendi comparari ad tria, videlicet ad causam, ad subjectum, ad virtutem corporis regitivam. Si consideretur per comparationem ad causam, sic est in nobis ex duplici causa, videlicet propter fœditatem corruptionis culpabilis, et propter qualitatem naturalis compositionis : ideo enim habemus necessitatem ad patiendum, quia reatum originalis peccati contrahimus, et quia ex contrariis agentibus et patientibus constituti sumus, ita quod continua in corpore nostro sit resolutio; Christus autem necessitatem habuit solum ex altera causa : passibilis enim fuit non propter reatum peccati originalis, sed propter modum talis compositionis. Similiter per comparationem ad subjectum, alio modo est necessitas patiendi in Christo, et in nobis : in nobis enim est necessitas patiendi, sive per comparationem ad naturam, sive per comparationem ad personam; in Christo autem necessitas erat ad patiendum non per comparationem ad personam, quia nulla poterat astringi necessitate, quia omnia erant ei subjecta; sed per comparationem ad naturam assumptam. Similiter, per comparationem ad virtutem regitivam, aliter est in nobis necessitas patiendi, quam in Christo : est enim in nobis virtus regitiva et a parte naturæ, et a parte voluntatis regitivæ; et respectu utriusque est necessitas patiendi in nobis. Etenim nec natura, nec voluntas potest in nobis passionem prohibere : patimur enim, nolimus, velimus. In Christo autem necessitas fuit respectu virtutis naturalis, sed non respectu voluntatis : nihil enim invitus sustinuit, nec sustinere potuit, quia non meruit. Et sic patet, quod necessitas patiendi assumpta fuit a Christo, et in Chri-

[1] Scotus hæc impugnat, dist. XVI, q. I, ibi : *Rationes istæ non concludunt.*

sto fuit per assumptionem; tamen non eo modo, quo in nobis est per contractionem. Ideo Christus quasi medium tenet inter nos et statum naturæ institutæ : nam in nobis natura et voluntas passioni subest; in Adam vero tam natura, quam voluntas, passioni præerat; in Christo vero passioni suberat natura, sed præerat voluntas. Et hoc est quod dicit Damascenus, quod in Christo etsi passiones fiebant secundum legem naturæ, non tamen coacte, sed voluntarie. Concedendum est ergo quod in Christo fuit necessitas patiendi et moriendi, non contracta, sed assumpta. Concedendæ ergo sunt rationes et auctoritates quæ sunt ad partem istam.

1. Ad illud vero quod objicitur in contrarium : *Ego pono animam meam*, etc., dicendum quod illud est verbum personæ Filii Dei, cujus non fuit necessitas patiendi vel moriendi : nullus enim ipsum poterat lædere, nisi ipse voluntarie permisisset : unde verbum non intelligit effective, sed permissive; nec excludit necessitatem respectu naturæ, sed respectu personæ.

2. Ad illud Augustini quo (*a*) dicitur, quod assumpsit carnem de altitudine humanæ naturæ, dicendum quod hoc intelligit Augustinus, sicut exponit Boetius [1], quantum ad peccandi immunitatem, non quantum ad passibilitatem. Dicit enim idem Boetius, quod de omni statu aliquid assumpsit : de statu innocentiæ, peccandi immunitatem; de statu gloriæ, peccandi impossibilitatem; de statu naturæ lapsæ, passibilitatem : unde secundum passibilitatem plus assimilatur naturæ lapsæ, quam naturæ institutæ.

3 et 4. Ad illud Anselmi de voluntate Christi, ita patet responsio : non enim excludit necessitatem simpliciter, sed necessitatem respectu voluntatis divinæ. Et per hoc patet responsio ad sequens quod objicitur, quod omnis necessitas aut est prohibitionis, aut coactionis : dicendum enim quod hoc intelligitur de necessitate quæ repugnat voluntati, sicut dicit idem Anselmus [2]. De ea autem necessitate, quæ voluntati subest, non habet veritatem : ideo ratio illa non probat, quod nulla fuit in Christo necessitas patiendi, sed quod non fuit aliqua ejus voluntati contraria.

5. Ad illud quod objicitur, quod proprietas necessario inhærens alicui, comparatur ad illud sicut ad subjectum et causam, responderi potest, quod verum est. Quod autem assumit, quod passio non habet causam in Christo, dicendum quod causa passionis dupliciter potest determinari : vel in genere moris, vel in genere naturæ. In genere moris, causa passionis est meritum peccati in nobis; et sic verum est, quod non fuit in Christo. Causa vero in genere naturæ est compositio ex contrariis secundum statum pugnæ et actionis mutuæ : et hujusmodi in Christo fuit mera voluntate. Et pro hac causa dicimus in Christo fuisse patiendi necessitatem. Et hinc est quod patiendi necessitas in Christo voluntatem non excludit, sed potius includit.

6. Ad illud quod objicitur, quod illud necessario inest alicui, quod inest ei, velit, nolit, dicendum quod illud non habet veritatem nisi de ea necessitate quæ est contra voluntatem, non de ea quæ est ex voluntate, et subest voluntati : et talis necessitas non diminuit de ratione meriti, sicut ponit Anselmus exemplum de eo, qui voluntarie se obligavit ad opera supererogationis. Et si objiciatur, quod ista duo non possunt simul stare, quod aliquid sit necessarium et voluntarium, cum voluntarium possit sic et aliter se habere, necessarium vero minime, dicendum quod illud verum est de voluntate quæ habet secum annexam vertibilitatem; sed de voluntate invertibili non est verum : Christus enim voluntarie benefecit, et tamen necessarium fuit ipsum benefacere : sic et voluntarie passibilitatem nostram assumpsit, ita quod impossibile fuit eum pœnitere de hoc, quod assumpserat defectum talem.

[1] Boet., *de duab. Nat. et un. pers. Christi* — [2] Anselmus, *Cur Deus homo*, lib. II, c. XVII. — (*a*) *Al.* quod.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de passibilitate et dolore ipsius animæ Christi specialiter; et circa hoc quæruntur tria: primo quæritur utrum Christus passus fuerit secundum rationem, an solum secundum sensualitatem; secundo, dato quod passus fuerit secundum rationem, quæritur utrum passus fuerit secundum partem inferiorem, et superiorem; tertio, dato quod secundum utramque, quæritur utrum pœnalius passus fuerit secundum rationem, quam secundum sensualitatem.

QUÆSTIO I.

An Christus passus fuerit secundum rationem, aut secundum sensualitatem [1].

Fundam. Utrum Christus passus fuerit secundum rationem, an tantum secundum sensualitatem; et quod secundum rationem passus fuerit, videtur. Anima passa est patiente corpore, quia unitur corpori sicut perfectio: sed anima rationalis est perfectio corporis, non tantum secundum sensualitatem, sed etiam secundum rationem: ergo utroque modo passa fuit corpore patiente.

Item major est conjunctio virium animæ ad invicem, quam sit animæ ad corpus: sed, patiente corpore, patitur anima: ergo, patiente una potentia, patitur alia: ergo dolore existente in sensualitate, necesse est esse in ratione.

Item major est unio potentiarum animæ in ipsa anima, quam sit membrorum corporis in ipso corpore: sed, patiente uno membro, compatiuntur cætera: ergo si patitur potentia sensualis, necesse est quod compatiatur et rationalis.

Item quod inest animæ secundum substantiam suam et essentiam, per consequens redundat in omnes potentias: sed anima Christi patiebatur, patiente corpore, propter essentialem unionem ipsius ad corpus: ergo necesse fuit pati secundum se totam: ergo secundum partem sensualem et rationalem.

Item Christus sua passione non tantum nos liberavit a passione qua patitur conjunctum, sed etiam a passione qua patitur anima separata: sed anima separata non tantum patitur secundum sensualitatem, sed etiam patitur secundum se totam, præcipue secundum partem intellectualem, cujus habet usum et operationem: si ergo Christus pro nostra liberatione in se suscepit hujusmodi passiones, videtur quod non tantum passus fuerit secundum sensualitatem, verum etiam secundum rationem.

Sed contra: 1. Quod nullius partis corporis est actus, non patitur corpore patiente: anima secundum partem rationis nullius partis corporis est actus, ut dicit [2] Philosophus: ergo nunquam patitur, corpore patiente: ergo anima in Christo si passa fuit, non fuit passa nisi solum secundum sensualitatem. Ad opp.

2. Item, quod non corrumpitur ad corruptionem alterius, non patitur passionem alterius, quia passio est via ad corruptionem: sed anima Christi secundum rationem non potuit corrumpi ad corruptionem corporis: ergo nec pati, corpore patiente.

3. Item, quod nullo modo habet contrarium aliquid, nec habet aliquid superius, non potest pati ab aliquo agente, vel lædi: sed anima Christi secundum rationem nec habet aliquid contrarium, nec habet aliquid creatum seipsa superius: ergo nullo modo secundum rationem pati potuit, vel affligi.

4. Item, nihil idem, et secundum idem, de eodem gaudet, et tristatur de eodem: sed anima Christi secundum rationem gaudebat de doloribus et passionibus, quæ (a) corpus perferebat, alioquin non mereretur: ergo, patiente corpore, non patiebatur, nec affligebatur.

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XLVI, art. 5; Richardus, III *Sent.*, dist. XV, art. 4, q. IV; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XVI, q. IV. — [2] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 6.

(a) *Cæt. edit.* quos.

5. Item, cum passio attingit (a) usque ad rationem, non tantum est propassio, imo etiam completa et perfecta passio, quæ non potest cadere in sapientem, secundum quod probat Seneca, et Hieronymus dicit. Aut ergo Christus sapiens non fuit, aut, si fuit, anima ejus secundum rationem carni compassa non fuit.

CONCLUSIO.

Christus passus est etiam secundum rationem, sub ea ratione, qua ratio consideratur ut natura.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod, sicut dicit Augustinus [1], *de Civitate Dei*, duplex est dolor in anima : unus, qui inest animæ secundum se; alius, qui inest animæ ex carne. Utrumque dolorem constans est in anima Christi fuisse. Et de illo quidem dolore, qui inest animæ secundum se, non est dubium quin Christus fuerit passus secundum rationem : compassus enim fuit, et doluit pro peccatis nostris : et iste dolor in voluntate rationali erat, procedens ex consideratione rationis, videlicet ex recognitione peccatorum nostrorum. De alio autem dolore, qui inest animæ ex carne, non est usquequaque evidens : distinguunt enim magistri nostri communiter, quod ratio dupliciter habet considerari, videlicet ut ratio, et ut natura : si consideretur ut ratio, sic passiones, quæ ei attribuuntur, sunt consequentes ipsam deliberationem : et hoc modo anima Christi corpori patienti non compatiebatur, imo multum gaudebat et gratulabatur : vehementer enim placebat ei pati pro salute generis humani. Si autem consideretur ratio ut natura, sic cum habeat naturalem appetitum et inclinationem ad corpus, utpote perfectio ad perfectibile, patiebatur corpore patiente. Anima enim rationalis non tantum est perfectio corporis humani secundum potentias sensibiles, cum corpus humanum sit ordinatum ad nobiliorem perfectionem, quam sit corpus brutale; sed secundum se totam, hoc est, secundum complementum suæ essentiæ, et suarum potentiarum universitatem, est corporis perfectio, et habet ad ipsum naturalem appetitum, et inclinationem, et conjunctionem, ac per hoc delectationem, et compassionem. Concedendum est ergo quod anima Christi compassa fuerit secundum rationem, secundum quod consideratur ratio ut natura, cum passio corporis fuerit acerbissima, sicut ostensum est supra. Unde concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad partem istam.

1. Ad illud vero quod objicitur primo in contrarium, quod anima secundum rationem nullius partis corporis est actus, dicendum quod Philosophus in illo verbo non vult negare conjunctionem ipsius intellectus ad corpus; sed hoc vult dicere, quod intellectus non determinat sibi organum, in quantum egreditur in actum proprium : et ex hoc non potest inferri, quod corpori non compatiatur : compassio enim illa non habet ortum ex determinatione organi, sed potius ex conjunctione vel unione naturali.

2. Ad illud quod objicitur, quod nihil compatitur alii patienti, quod non corrumpatur cum illo, dicendum quod Augustinus negat illud libro XIX *de Civitate Dei*, tanquam falsum : instantiam enim habet in spiritu rationali. Unde illud verbum non habet veritatem nisi de illa passione, quæ magis facta abjicit a substantia patiente vel compatiente.

3. Ad illud quod objicitur, quod anima Christi secundum rationem non habet contrarium, nec habet superius, dicendum quod habere contrarium, vel superius, est dupliciter, videlicet per se, vel per accidens. Quamvis autem nihil adversetur et contrarietur animæ Christi secundum se, adversatur tamen et contrariatur ratione uniti corporis : quod enim lædit perfectibile, lædit et per consequens ipsam perfectionem.

4. Ad illud quod objicitur, quod anima Christi secundum rationem gaudebat de pas-

(a) *Cod. edit.* attingat.

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIV, c. XV, quoad sensum.

sionibus corporis, dicendum quod nihil impedit quod ratio de aliquo gaudebat ut ratio, et contristetur ut natura, pro eo quod aliquid potest repugnare voluntati secundum appetitum naturalem, et consonare voluntati secundum appetitum deliberativum. Frequenter enim voluntate (a) liberi arbitrii refugimus quæ natura appetit, et appetimus quæ natura refugit : sic et in proposito habet intelligi.

5. Ad illud quod objicitur, quod cum passio attingit rationem, non cadit in sapientem, dicendum quod rationem attingi per modum rationis repugnat perfectioni sapientiæ; non autem attingi per modum naturæ : hoc enim est quod facit hominem cadere a statu et perfectione sapientiæ, videlicet quod ejus ratio cedat et succumbat passionibus, non autem quod sentiat passiones; et ita pati per modum naturæ non aufert rationem propassionis. Aliud enim est passionem experiri, aliud a passionibus perturbari : perturbari enim, est subjici. Experiri autem potest aliquis passiones, et eis superferri : et sic fuit in anima Christi, quæ secundum rationem non tantum passiones corporis experiebatur dolore acutissimo, sed secundum rationem deliberativam passionibus corporis superferebatur gaudio virtuoso.

QUÆSTIO II.

An anima Christi passa fuerit secundum superiorem portionem [1].

Fundam. Utrum anima Christi passa fuerit secundum superiorem portionem rationis; et quod sic, videtur. Christus assumpsit totum hominem, ut totum curaret : sed totos nos curavit, et quantum ad superiorem portionem rationis, et quantum ad inferiorem, et hoc quidem per passionem : ergo passus est quantum ad omnem partem rationis.

Item, ubi est culpa, ibi debet esse pœna : sed culpa Adæ fuit in superiori parte rationis propter completam aversionem : si ergo Christus pœnam sustinuit pro culpa Adæ, ergo pœnam sensit in superiori parte rationis.

Item plus jungitur ratio superior inferiori, quam jungatur inferior sensualitati : sed ratio inferior patitur, patiente sensualitate : ergo ratio superior patitur, patiente inferiori.

Item, ratio superior unionem habet ad deitatem, et unionem habet ad carnem : sed propter unionem sui ad deitatem, in qua est promptuarium delectationis, necesse est eam delectari : ergo, pari ratione, propter unionem sui ad carnem patientem necesse fuit eam pati.

Sed contra : 1. Paulus in raptu, propter plenam conversionem rationis ad Deum, abstractus fuit omnino a passionibus et delectationibus carnis, sicut ipse dicit [2] : *Nescio utrum in corpore, an extra corpus :* sed superior portio rationis in Christo omnino fuit ad Deum conversa : ergo videtur quod nihil de afflictione carnis sentiebat. Ad opp.

2. Item, contraria non possunt simul esse in eodem, et secundum idem : sed gaudium, et dolor, sunt affectiones contrariæ : ergo si Christus secundum portionem rationis superiorem continue gaudebat, ergo videtur quod secundum illam dolorem non experiebatur, nec sentiebat.

3. Item, albius est quod est nigro impermixtius [3] : ergo ubi est summum gaudium, ibi nullus est dolor : sed in superiori parte rationis Christi summum gaudium erat, quia perfectissime Deum comprehendebat : ergo videtur quod nihil de dolore secundum illam partem sentiebat.

4. Item, sicut culpa opponitur gratiæ, ita beatitudo opponitur miseriæ : sed culpa non potest stare in eodem, et secundum idem, simul cum gratia : ergo nec beatitudo et

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XLVI, art. 7; et III *Sent.*, dist. XV, q. II, art. 4; et *de Verit.*, q. XXVI, art. 3; et *Quol.* VII, art. 1; Scotus, III *Sent.*, dist. XVI, q. I; Richard., III *Sent.*, dist. XV, art. 4, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XVI., q. V. — [2] II *Cor.*, XII, 2. — [3] Arist., *Top.*, lib. III, c. IV, loc. 4. — (a) *Al.* voluntati.

miseria secundum eamdem animæ portionem : sed beatitudo erat in Christo secundum portionem animæ superiorem : ergo impossibile fuit secundum illam partem inesse Christo aliquem dolorem.

5. Item potentia illa simplex erat : ergo ad quod se convertebat, secundum eamdem partem totaliter ferebatur. Si ergo quantum ad superiorem partem rationis semper erat conversus ad Deum, a quo hauriebat gaudium, videtur quod secundum illam portionem nullum sentiebat cruciatum.

6. Item, superior portio rationis distinguitur ab inferiori in hoc, quod ipsa aspicit ad superiora, hæc ad inferiora : si ergo Christus nullam materiam doloris habuit a superiori, sed solum ab infimo, videtur quod superior portio rationis nullo modo pateretur in ipso.

CONCLUSIO.

Christus passus est etiam secundum portionem superiorem rationis, in quantum portio illa ut natura consideratur.

Resp. ad arg. Dicendum quod secundum communem sententiam magistrorum, passio Christi non solum stetit in sensualitate, nec tantum pervenit ad rationem inferiorem, sed extendit se usque ad superiorem portionem. Sicut enim anima nostra ex conjunctione sui ad corpus infectum tota corrumpitur, et tota inficitur secundum omnem sui vim, et secundum omnem partem, scilicet tam superiorem, quam inferiorem; sic anima Christi, ex conjunctione sui ad corpus patiens et afflictum, tota patiebatur et affligebatur, ut per illam passionem, et dolorem illum, tota peccatrix anima curaretur : et sic dolor et passio fuit Christo secundum supremam rationis partem, quamvis in ea fuerit gaudium fruitionis. Licet autem hoc teneatur tanquam verum, difficile tamen est ad intelligendum, qualiter in anima Christi secundum eamdem potentiam, et secundum eumdem statum potentiæ, fuerit dolor et gaudium, nec dolor superveniens discontinuaverit gaudium, imo fuerit simul; nec iterum, quod majus est, dolor intensus valde fecerat gaudium esse minus perfectum. Ad haec autem intelligenda tria oportet supponere, quæ sunt vera et probabilia, videlicet quod gaudium fruitionis, et dolor passionis, non sunt affectiones contrariæ, quia non sunt respectu ejusdem, nec omnino eodem modo insunt eidem; sed unum inest per se, alterum per accidens : quia gaudium inest propter conjunctionem gratuitam ipsius cum deitate, sed dolor propter naturalem conjunctionem ipsius cum carne : et quia non sunt affectiones contrariæ, possunt in anima esse secundum eamdem partem. Secunda suppositio est, quod non tantum hujusmodi dolor et gaudium non sunt contraria, sed unum est materiale respectu alterius; et ideo simul eidem inesse potuerunt, sicut in vero pœnitente videmus, quod simul dolet, et de dolore gaudet : sic et anima Christi secundum naturam corpori patienti compatiebatur; tamen de illa passione et compassione lætabatur. Tertia suppositio est, quod Christus simul erat viator et comprehensor, ita quod viatoris cognitio non impediebat comprehensoris cognitionem, nec affectio affectionem : et illud fuit in Christo singulare propter officium mediatoris, quo debebat experiri et divina, et humana. Unde sicut simul et semel poterat perfecte converti ad Deum, et converti ad nos, ita quod una illarum conversionum alteram non impediebat, nec retardabat; sic potuit secundum eamdem partem animæ simul et semel gaudere in Deo, et compati corpori suo : ita quod nec dolor a gaudio, nec gaudium a dolore pateretur aliquam diminutionem, sive remissionem [1]. Concedendum est ergo Christum secundum superiorem portionem rationis doluisse in passione, in quantum tamen ratio illa consideratur per modum naturæ. Et con-

Supp. 1. Supp. 2. Supp. 3.

[1] Consentit S. Thomas, considerando portionem superiorem ut natura, p. III, q. XLVI, art. 7. Quo modo etiam sustinet S. Bonav., ut patet hic ad penultimum.

cedendæ sunt rationes ad hanc partem inductæ. Ad rationes vero ad oppositum facile est per ea, quæ dicta sunt, respondere.

1. Ad illud quod primo objicitur de raptu Pauli, dicendum quod non est simile, quia Paulus non potuit sic habere usum viatoris et comprehensoris, secundum quod Christus, qui erat homo et Deus.

2. Ad illud quod objicitur, quod contraria non possunt inesse eidem, dicendum, sicut dictum est, quod dolor et gaudium in Christo non habebant contrarietatem, imo unum erat materiale respectu alterius; quia ex hoc ipso Christus gaudebat in Domino, quod (a) sentiebat se pati et dolere pro Domino.

3. Ad illud quod objicitur, quod gaudium dolori impermixtum est magis intensum, dicendum quod verum est de dolore opposito gaudio; sed de dolore qui dat occasionem gaudendi, non oportet illud habere veritatem: et ideo in proposito non concludit illa ratio.

4. Ad illud quod objicitur, quod beatitudo opponitur miseriæ secundum quod gratia culpæ, dicendum quod verum est quod beatitudo miseriæ opponitur secundum legem communem, et non reperitur in aliquo simul gloria cum miseria : et ratio hujus est, quia unusquisque est in uno statu, non in duplici. Sed quoniam Christus in duplici statu erat, vel quasi rationem tenebat duplicis personæ; sicut in Christo status est compossibilis statui sine repugnantia, sic beatitudo cum miseria. Nec est simile omnino de gratia et culpa, quia non respiciunt diversos status, sed directe habent oppositionem et incompossibilitatem : nisi forte quis intelligat de culpa veniali, quæ in eodem potest simul reperiri cum gratia, quæ non habet oppositionem directam; expelleretur autem omnino venialis culpa, cum perficitur gratia : sic et a Christo ablata fuit passionis miseria, cum consummata fuit ejus gloria.

5. Ad illud quod objicitur, quod potentia illa simplex est, dicendum quod, quamvis per naturam potentia simplex non possit ad diversa converti, tamen per deiformitatem gloriæ possibile est adeo ampliari, ut simul possit ad diversa converti, et circa diversa affici : et sic in patria erit aliquando, intelligendum etiam est fuisse in Christo.

6. Ad illud quod objicitur, quod ratio superior non dicitur nisi in quantum convertitur ad superiora, dicendum quod hoc non est verum, pro eo quod ad superiorem portionem rationis spectat regere inferiorem, et penes ipsam residet regimen et imperium respectu omnium potentiarum animæ, quæ sunt aliquo modo rationi obaudibiles, et ita per modum naturæ colligatur potentiis aliis et ipsi corpori humano, tanquam perfectibili : et ideo pati habet, corpore patiente. Quod autem dicitur, quod ratio superior attenditur secundum aspectum ad superiora, hoc dicitur quantum ad ejus principalem actum, non quod excludatur conversio et colligantia ipsius ad inferiora.

QUÆSTIO III.

An in Christo dolor fuerit intensior in rationali, aut in sensibili [1].

In qua parte animæ Christi fuerit dolor intensior, utrum in parte rationali, aut in parte sensibili; et quod in parte sensibili, videtur : illud magis patitur ad potentiam affligentis, quod magis est passibile : sed sensualitas in Christo erat magis passibilis, quam ipsa ratio : ergo erat fragilior : ergo videtur quod magis affligebatur anima Christi secundum sensualitatem, quam affligeretur secundum rationem. Fundam.

Item, omne illud quod magis in patiendo a consolatione elongatur, magis patitur et affligitur : sed sensualitas plus recedebat a gaudio in passione, quam ipsa ratio, sicut manifestum est : ergo, etc.

[1] Cf. S. Thom., p. III, q. XV, art. 5, et q. XLVI, art. 6; et III Sent., dist. XV, q. II, art. 3, q. I; Richardus, III Sent., dist. XV, art. 4, q. I, Stephanus Brulef., III Sent., dist. XVI, q. VI. — (a) Al. quo.

Item ubi magis viget passio timoris, ibidem magis intenditur passio doloris : sed Christus magis timebat secundum sensualitatem, quam secundum rationem : secundum enim rationem securus erat, licet sensualitas formidaret : ergo pari ratione plus dolebat e xparte sensualitatis, quam rationis.

Item, sicut gaudium est in conjunctione convenientis cum convenienti, ita dolor est in separatione : ergo ibi est major dolor, ubi est separatio magis convenientis : anima plus convenit cum carne secundum sensualitatem, quam secundum rationem, sicut dicit Augustinus [1] in libro *de Spiritu et Anima* : ergo, etc.

Item quod magis alligatur alicui et (*a*) plus indiget illo, magis patitur et affligitur ex illius corruptione et amissione : sed sensualitas magis alligatur carni, et plus indiget carne ad suam operationem exercendam, quam ratio : ergo, carne patiente, plus affligitur anima in sensualitate, quam in ratione.

Ad opp. Sed contra : 1. Sicut dicit Augustinus, *de Civitate Dei* [2] : « Dolor est testimonium bonæ naturæ : » ergo in meliori natura intensior est dolor : sed melior et natura animæ secundum rationem, quam secundum sensualitatem : ergo intensior est dolor ex parte rationis, quam ex parte sensualitatis.

Item, quod ex pluribus causis dolet, intensius dolet, quam quod ex una tantum : sed dolor est in sensualitate tantum ex carne; ratio vero non tantum condolebat carni, sed etiam sensualitati et nobis : ergo videtur quod intensior erat dolor in ratione, quam in sensualitate.

Item, ubi est intensior amor, ibi est intensior dolor : sed Christus magis diligebat in nobis vitam gratiæ, quam in se diligeret vitam naturæ : ergo magis dolebat de hoc quod nos amiseramus vitam gratiæ, quam de hoc quod ipse amittebat vitam naturæ : sed primus dolor erat in ratione, secundus in sensualitate : ergo magis doluit secundum rationem, quam secundum sensualitatem.

Item, in ea parte intensior est dolor, qui habet majorem rationem dolendi : sed sensualitas non habebat rationem dolendi nisi propter afflictionem carnis suæ; ratio vero habebat rationem dolendi propter dehonorationem majestatis divinæ : sed magis dolendum est de Dei inhonoratione, quam de carnis afflictione, et Christus dolebat secundum quod debebat : ergo intensior dolor erat in Christo quantum ad partem rationalem, quam quantum ad partem sensualem.

Item, Christus diligebat alios sicut seipsum, quia perfectam habebat charitatem : ergo tantum dolebat de separatione aliorum a Deo, quantum si ipse separaretur ab ipso : sed constans est quod omnis anima recta plus doleret de separatione a Deo, quam de separatione a corpore proprio : ergo anima Christi plus compatiebatur aliis, quam propriæ carni : si ergo compassio respectu aliorum erat in ratione, compassio respectu carnis erat in sensualitate, ergo intensior dolor erat secundum partem rationalem, quam secundum sensualem.

CONCLUSIO.

Christus acerbiorem dolorem in parte sensitiva sentiebat, considerando passionem; sed intuendo compassionem de peccatis nostris, plus affligebatur in parte rationali.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod in Christo duplex dolor fuit, secundum quod dicunt Sancti, videlicet dolor passionis, et dolor compassionis : et uterque dolor intensus fuit et acerbus : multum enim in se doluit, et multum nobis condoluit : et uterque istorum dolorum in sensualitate fuit, et in ratione, sed ordine permutato. Nam dolor passionis et carnis primo attingebat animam secundum sensualitatem, et deinde secundum alias vires;

[1] Imo auctor, quisque ille sit, lib. *de Spirit. et Anim.*, c. XIV, in Append. ad Opera S. Augustini, tom. VI, Edit. Benedictin. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIX, c. XIII, n. 2, sic habet : « Dolor est testimonium boni amissi, et boni relicti. » — (*a*) *Al.* deest et.

dolor vero compassionis primo erat in ratione, et ex ratione redundabat in sensualitatem. Sicut enim ratione nostra dolente pro peccatis nostris, gemit sensualitas, et lachrymatur; sic et Christus, quia multum pro peccatis nostris doluit, de peccatis nostris flevit. Cum ergo comparamus dolorem sensualitatis ad dolorem rationis, hoc potest esse in duplici genere : et si quidem intelligatur de dolore passionis, cum ille primo sensualitatem attingeret, concedendum est animam Christi secundum partem sensualem magis doluisse, sicut ostendunt rationes ad primam partem adductæ. Si vero intelligatur de dolore compassionis, quo interius affligebatur propter peccata nostra; cum ille ortum et originem haberet in ratione, concedendum est ipsum magis secundum rationem doluisse, sicut ostendunt rationes ad partem sequentem inductæ. Et sic patet responsio ad quæstionem propositam : patet etiam responsio ad objecta. Membra enim hujus quæstionis habent se sicut excedentia et excessa : et objecta verum concludunt secundum diversas vias. Si quis autem ulterius quærat, cum ratio et sensualitas, secundum duo genera doloris, mutuo se excedant, quis eorum fuerit intensior in Christo, utrum videlicet dolor passionis, vel compassionis; responderi potest, quod dolor compassionis fuit intensior. Et ratio hujus est, quia quamvis magna causa esset dolendi in sensualitate propter separationem ipsius a carne, magna etiam esset dispositio ad dolendum propter optimam complexionem ; in dolore tamen compassionis amplior erat ratio dolendi propter inhonorationem Dei, et separationem nostram a Deo; major etiam erat dispositio ad dolendum propter dilectionis nimietatem. Secundum enim quod dilectio major est, secundum hoc sunt plagæ compassionis majores. Unde multo plus compassio Christi excessit aliorum compassiones, quam passio passiones : sicut fuit in eo major excellentia dilectionis, quam passionis, respectu aliorum; licet in utroque multum excederet. Et quod iste dolor intensior fuerit, colligitur ex duplici signo : unum est quod maluit animam suam a corpore separari, quam quod nos essemus a Deo separati; aliud vero signum est, quod flevit pro peccatis nostris, sed non flevit pro pœnis corporis sui, sicut Bernardus dicit. Planctus autem signum est amaritudinis et doloris. Et hoc eleganter exprimit cancellarius Philippus in quadam prosula valde notabili et devota. Ait enim sic :

Homo, vide quid pro te patior,
Ad te clamo, qui pro te morior.
Vide pœnas quibus afficior;
Vide clavos quibus confodior.
Cum sit tantus dolor exterior,
Interior tamen planctus est gravior,
Tam ingratum dum te experior.

DISTINCTIO XVII

QUOMODO CHISTI INCARNATIO ORDINATUR AD NOSTRAM REDEMPTIONEM QUANTUM AD USUM VIRTUTIS ; PRÆSERTIM DE VOLUNTATE ET ORATIONE.

An omnis Christi oratio vel voluntas expleta sit, et de duplici ejus voluntate. De voluntatibus Christi secundum duas naturas.

Post prædicta considerari oportet, utrum Christus aliquid voluerit, vel oraverit, quod factum non sit. Hoc enim existimari potest per hoc quod ipse ait[1] : *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste ; verumtamen non quod ego volo, sed quod tu vis.* Hic namque voluntatem suam a Patris voluntate discernere videtur.

Quocirca ambigendum non est, diversas in Christo fuisse voluntates juxta duas naturas, divinam scilicet voluntatem, et humanam. Humana voluntas est affectus rationis, vel affectus sensualitatis : et alius est affectus animæ secundum rationem, alius secundum sensualitatem : uterque tamen dicitur humana voluntas. Affectu autem rationis id volebat, quod voluntate divina, scilicet pati et mori ; sed affectu sensualitatis non volebat, imo refugiebat. Nec tamen in eo caro contra spiritum vel Deum concupiscebat, quia, ut ait Augustinus[2], « nonnullum est vitium, cum caro concupiscit adversus spiritum. » Caro autem dicta est concupiscere, quia hoc secundum ipsam agit anima, sicut anima per aurem audit, et per oculum videt[3]. Caro enim nihil nisi per animam concupiscit. Sed concupiscere dicitur, cum anima carnali concupiscentia spiritui reluctatur, habens carnalem delectationem de carne et a carne adversus delectationem, quam spiritus habet. Ipsius autem carnalis concupiscentiæ causa non est in anima sola, nec in carne sola : ex utroque enim fit, quia sine utroque delectatio talis non sentitur[4]. Talis ergo rixa, talisque concertatio in anima Christi nullatenus esse potuit, quia carnalis concupiscentia ibi esse nequivit. Dei etiam voluntas erat, et rationi placebat, ut illud secundum carnem vellet, quatenus veritas humanitatis in eo probaretur : nam qui hominis naturam suscepit, quæ ipsius sunt, subire debuit : ideoque sicut in nobis duplex est affectus, mentis scilicet et sensualitatis, ita et in eo debuit esse geminus affectus, ut mentis affectu vellet mori, et sensualitatis affectu nollet, sicut in viris sanctis fit. Petro enim ipsa Veritas dicit[5] : *Cum senueris, extendes manus tuas, et alius præcinget te, et ducet te quo* (*a*) *non vis*, scilicet ad mortem. Quod exponens Augustinus[6], dicit quod Petrus « ad illam molestiam nolens est ductus, nolens ad eam venit, sed volens eam vicit, et reliquit affectum infirmitatis, quo nemo vult mori, qui adeo est naturalis, ut eum Petro nec senectus abstulerit. Unde etiam Dominus ait[7] : *Transeat a me calix iste.* Sed vicit eum vis amoris. » Ergo et in Christo secundum humanitatem, et in membris ejus geminus est affectus, unus rationis charitate informatus, quo propter Deum quis mori vult ; alter sensualitatis, carnis infirmitati propinquus et ei conjunctus, quo mori refugitur. Ut enim Augustinus ait[8] : « Paulus mentis

[1] *Matth.*, XXVI, 39. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIX, c. IV, n. 3. — [3] Id., *de Genes. ad litt.*, lib. X, c. XII, n. 21. — [4] *Ibid.*, n. 20. — [5] *Joan.*, XXI, 18. — [6] Aug., *in Joan. Evang.*, trac. CXXIII, n. 5. — [7] *Matth.*, XXVI, 39. — [8] Aug., *ad Honoratum*, *Epist.* CXX, al. CXL, c. VI, n. 16.

(*a*) Vulg., *te cinget , et ducet quo tu.*

ratione cupit dissolvi et esse cum Christo; sensu autem carnis refugit et recusat. » Hoc habet humanus affectus, quoniam qui diligit vitam, odit mortem. Secundum istum affectum Christus mori noluit, nec obtinuit quod secundum istum affectum petiit.

Auctoritatibus probat diversas in Christo voluntates.

Ex affectu ergo humano, quem de Virgine traxit, volebat non mori, et calicem transire orabat. Unde Beda[1] : « Orat transire calicem, quia homo erat, dicens[2] : *Pater, transeat a me calix iste.* Ecce habet voluntatem humanam expressam. Vide jam rectum cor : *Sed non quod ego volo, sed quod tu vis.* Unde alibi[3] : *Non veni facere voluntatem meam*, quam scilicet temporaliter sumpsi ex Virgine, *sed voluntatem ejus, qui misit me*, quam scilicet æternus habui cum Patre. » Hic aperte dicit duas in Christo fuisse voluntates, secundum quas diversa voluit. Hieronymus quoque, super illum locum[4] : *Spiritus promptus est, caro autem infirma*, dans intelligere hic duas voluntates exprimi, ita ait[5] : « Hoc contra Eutychianos, qui dicunt in Christo unam tantum voluntatem. Hic autem ostendit humanam, quæ propter infirmitatem carnis recusat passionem, et divinam, quæ prompta est perficere dispensationem. » Augustinus etiam duas in Christo asserit voluntates, dicens[6] : « Quantum distat Deus ab homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis. Unde hominem Christus gerens ostendit privatam voluntatem quamdam hominis, in qua et suam et nostram figuravit quia (*a*) caput nostrum est, et ad eum sicut membra pertinemus. *Pater*, inquit, *si fieri potest, transeat a me calix iste.* Hæc humana voluntas erat, proprium aliquid, et tanquam privatum volens. Sed quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, subdit : *Non quod ergo volo, sed quod tu vis.* Ac si diceret : Vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, ut Deus aliud velit : conceditur hoc humanæ fragilitati. » Idem alibi[7] : « Christus in passione duas expressit voluntates in se secundum duas naturas. Ait enim : *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste.* Ecce habes hominis voluntatem, quam ad divinam continuo dirigens, ait : *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu.* » Ambrosius etiam in libro II *de Fide*[8] : « Scriptum est : *Pater, si fieri potest, transfer a me calicem hunc.* Verba Christi sunt; sed quo modo (*b*) et in qua forma dicantur, adverte. Hominis substantiam gerit, hominis assumpsit affectum. Non ergo quasi Deus, sed quasi homo loquitur. Suscepit quidem voluntatem meam. Mea est voluntas, quam suam dixit, cum ait : *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis.* Cum autem dixit[9] : *Omnia quæ habet Pater, mea sunt,* quia nihil excipitur, sine dubio, quam Pater habet, eamdem et Filius habet voluntatem. Eadem est Christi voluntas, quæ paterna. Una ergo voluntas est Patris et Filii. Sed alia est voluntas hominis, alia Dei, ut scias vitam in voluntate esse hominis, passionem autem Christi in voluntate divina, ut pateretur pro nobis. » His testimoniis evidenter docetur in Christo duas fuisse voluntates : quod quia negavit Macarius archiepiscopus Antiochiæ, in Constantinopolitana synodo condemnatus est. Et ex affectu humano sensualitatis quidem, non rationis, illud voluit et petiit, quod non impetravit. Nec ideo petiit ut impetraret, quia sciebat Deum non esse facturum

[1] Bed., lib. IV, *Com. in Marc.*, c. XIV. — [2] *Matth.*, XXVI, 39. — [3] *Joan.*, VI, 38. — [4] *Matth.*, XXVI, 41. — [5] Glossa allegat sub nomine Hier. super Marc., XIV; sed revera sunt Bedæ, Comment. suorum lib. IV, circa hunc locum. — [6] Aug., *in Ps.* XXXII, 1, Enarr. II, n. 2. — [7] Id., *in Ps.* XCIII, 15, Enarr., n. 19. — [8] Ambros., *de Fide*, lib. II, c. V, n. 41, 42 ; c. VI, n. 51 ; c. VII, n. 52, 53. — [9] *Joan.*, XVI, 15.

(*a*) *Cæt. edit.* qui — (*b*) *Al.* quando.

illud; nec illud fieri volebat affectu rationis, vel voluntate divinitatis. Ad quid ergo petiit ? Ut membris formam præberet, imminente turbatione, clamandi ad Dominum, et subjiciendi voluntatem suam divinæ voluntati, ut si pulsante molestia tristentur, pro ejusdem amotione orent ; sed si nequeunt vitare, dicant quod ipse Christus. Non ergo ad insipientiam fuit, quod Christus clamans non exauditur ad salutem corporalem. Bonum quidem petiit, scilicet ut non moreretur ; sed melius erat ut moreretur : quod et factum est.

De eo quod Ambrosius dicit Christum dubitasse affectu humano.

Cæterum non parum nos movent verba Ambrosii, quibus significare videtur Christum secundum humanum affectum de Patris potentia dubitasse, sic dicens in libro secundo *de Fide*[1] : « De quo dubitat ? de se, an de Patre ? De eo utique, cui dicit[2] : *Transfer*, dubitat hominis affectu. Nam Deus non de Patre dubitat, nec de morte formidat. Propheta etiam non dubitat, qui nihil Deo esse impossibile asserit[3] : *Omnia, quæcumque voluit, fecit.* Num infra homines constitues Deum ? Propheta non dubitat, et filium dubitare tu credis ? Ut homo ergo dubitat, ut homo locutus est. » His verbis innui videtur, quod Christus, non in quantum Deus est, vel Dei Filius, sed in quantum homo, dubitaverit affectu humano. Quod ea ratione dictum accipi potest, non quia ipse dubitaverit, sed quia modum gessit dubitantis, et hominibus dubitare videbatur.

Verba Hilarii longe diversam exprimentia sententiam a præmissa

Illud etiam ignorandum non est, quod Hilarius asserere videtur[4], Christum non sibi, sed suis orasse, cum dixit : *Transfer a me calicem hunc,* sicut nec sibi, sed suis timuit ; nec eum voluisse, ut sibi non esset passio, sed ut a suis transiret calix passionis, ita inquiens : « Si passio honorificatura eum erat, sicut Juda exeunte ait : *Nunc honorificatus est* (*a*) *Filius hominis.* Quo modo tristem eum metus passionis effecerat ? Nisi forte tam irrationabilis fuerit, ut pati mortem timuerit, quæ patientem se glorificatura esset ? Sed forte timuisse usque eo existimabitur, ut transferri a se calicem deprecatus sit, dicens : *Pater, transfer calicem hunc a me.* Quo modo enim per patiendi metum transferri deprecaretur a se, quod per dispensationis studium festinaret implere ? Non enim convenit ut pati nolit, qui pati venit : et cum pati eum velle cognosceret, religiosius fuerat hoc confiteri, quam ad id impiæ stultitiæ prorumpere, ut eum assereres, ne pateretur, orasse, quem pati velle cognosceres. Non ergo sibi tristis fuit, neque sibi orat transire calicem : sed discipulis, ne in eis calix passionis incumbat, quem a se transire orat, ne in his scilicet maneat. Non enim rogat ne secum sit, sed ut a se transeat. Deinde ait : *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis;* humanæ in se sollicitudinis significans consortium, sed non discernens sententiam sibi communis cum Patre voluntatis. Pro hominibus ergo vult transire calicem, per quem omnes discipuli erant tentandi ; et ideo pro Petro rogat[6], *ne deficiat fides* ejus. Sciens ergo hæc omnia post mortem suam desitura, usque ad mortem tristis est, et scit hunc calicem non posse transire, nisi biberit ; ideo ait : *Pater mi, si non potest transire calix iste nisi bibam illum, fiat voluntas tua,* sciens in se consummata passione metum calicis transiturum, qui nisi eum bibisset, transire non posset, nec finis terroris, nisi consummata passione, terrori succederet, quia post mortem ejus per virtutum gloriam

[1] Ambr., *de Fide,* lib. II, c. v, n. 43. — [2] *Marc.*, XIV, 36. — [3] *Ps.* CXIII, 3. — [4] Hilar., *de Trin.*, lib. X. — [5] *Joan*, XIII, 31. — [6] *Luc.*, XXII, 32.

(*a*) Vulg., *clarificatus est.*

apostolicæ infirmitatis scandalum pelleretur. » Intende, lector, his verbis pia diligentia, ne sint tibi vasa mortis.

EXPOSITIO TEXTUS.

Post prædicta considerari oportet, etc.

Supra egit Magister de natura assumpta quantum ad conditiones naturæ, et quantum ad plenitudinem gratiæ, et quantum ad defectum passibilitatis. Hic incipit quarta pars, in qua agit quantum ad usum virtutis. Et quoniam usus virtutis comparationem habet ad voluntatem a qua egreditur, et ad præmium quod meretur; ideo pars ista habet duas partes : in prima determinat de voluntate Christi; in secunda determinat de merito, infra[1] : *De merito etiam Christi,* etc. Et quoniam affectus voluntatis dignoscitur per petitionem orationis; ideo Magister determinat de voluntate Christi, et de oratione Christi. Divisio. Dividitur autem pars ista in partes tres, in quarum prima movet dubitationem; in secunda eam determinat juxta viam Sanctorum communem, ibi : *Quocirca ambigendum*, etc.; in tertia vero adhuc diligentius dubitationem motam explanat juxta expositionem Hilarii specialem, ibi : *Illud etiam ignorandum non est, quod Hilarii,* etc. Prima et ultima partibus remanentibus indivisis, media dividitur in partes tres, in quarum prima dubitationem propositam (a) determinat; in secunda vero determinationem suam auctoritatibus Sanctorum confirmat, ibi : *Ex affectu ergo humano, quem de Virgine traxit,* etc.; in tertia vero quamdam auctoritatem dubiam Ambrosii manifestat, ibi : *Cæterum non parum nos movent verba Ambrosii,* etc. Subdivisiones autem partium manifestæ sunt in littera.

DUB. I.

Reliquit affectum infirmitatis, quo nemo vult mori, etc.

Contra : Hoc videtur falsum, quia multi occidunt semetipsos, sicut patet in desperatis, et cupiunt mori : non ergo verum est quod dicit. Item Augustinus notat[2] de quodam, libro primo (b) *de Civitate Dei*, quod lecto Platonis libro, ubi de immortalitate animæ disputavit, se præcipitem dedit de muro, ut de hac vita migraret ad eam, quam credidit meliorem : ex hoc ipso videtur quod aliqui sunt qui mori desiderant.

Resp. Dicendum quod est affectus naturalis, et affectus deliberativus : affectu naturali nemo vult mori, imo omnis homo refugit mortem; affectu deliberativo potest quis appetere mortem, et effugere vitam : non quia illa sit mors, et illa sit vita; sed ratione alicujus quod est annexum, vel existimatur esse annexum, sicut desperati et vehementer confusi in vita propter confusionem annexam refugiunt vitam : sic etiam est de aliis incommodis. Per hunc modum etiam alii appetunt mortem, qui post mortem credunt quiescere et gaudere, sicut est in illis de quibus oppositum est, de quibus non fertur instantia contra verbum Augustini. Augustinus enim loquitur per se; loquitur etiam de appetitu naturali, non de deliberativo.

DUB. II.

Paulus mentis ratione cupit dissolvi, et esse cum Christo.

Contrarium videtur[3] : *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* Si tu dicas, quod ex voluntate naturali, seu sensualitatis, nolebat expoliari, sed voluntate rationis, sive deliberativa, cupiebat dissolvi; objicitur contra hoc, quod dicitur[4] : *Permanere autem in carne necessarium est propter vos* : sed Apostolus voluntate deliberativa id magis appetebat et volebat, quod erat fratribus magis necessarium : ergo illa voluntate videtur quod non appeteret dissolvi, aut simul appetebat duo contraria.

(a) *Al.* præpositam. — (b) *Cæt. edit.*, 3.

[1] Dist. XVIII. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. I, c. XXII, n. 1. — [3] II *Cor.*, V, 4. — [4] *Philip.*, I, 24.

Resp. Dicendum quod in carne nostra est duo reperire, videlicet ipsam naturam, et infirmitatem aggravantem animam, secundum quod dicit Augustinus in libro tertio decimo *de Civitate Dei*[1], quod corpus aggravat animam, non quia corpus, sed quia corruptibile. Cum ergo dicitur, *Nolumus expoliari*, etc., hoc dicitur quantum ad ipsam carnis naturam, de qua dicit *ad Ephesios*[2] : *Nemo unquam carnem suam odio habuit ;* quantum ad infirmitatem aggravantem, dicitur, *Cupio dissolvi*, etc. : et sic nulla est ibi contrarietas. Ad illud vero quod quæritur, quomodo petebat simul dissolvi, et permanere in carne, dicendum quod est voluntas absoluta, et voluntas conditionalis : et nihil impedit duo opposita velle, ita quod unum velit voluntate conditionali, alterum voluntate absoluta. Volebat ergo Apostolus in carne permanere propter utilitatem fratrum voluntate absoluta ; volebat nihilominus dissolvi, et esse cum Christo, sed hoc non absolute, sed quantum in se : et sic nulla erat repugnantia. Erat tamen quædam mentis angustia ex hoc duplici desiderio ; propter quod dicit : *Coarctor ex duobus : desiderium habeo dissolvi, et esse cum Christo.*

DUB. III.

Videtur Christum secundum humanum affectum de Patris potentia dubitasse.

Contra : Hoc videtur esse falsum, quia Christus habuit scientiam omnium futurorum, et sub certitudine : ergo videtur quod Christus de nullo potuerit dubitare. Item in quemcumque cadit dubitatio, cadere potest ignorantia et error : sed nullum istorum potuit in Christum (*a*) cadere : ergo videtur quod non potuerit dubitare.

Dubitatio quot modis sumatur.

Resp. Dicendum quod dubitatio proprie dicit indifferentiam judicii rationis respectu utriusque partis contradictionis, ita quod neutrum præeligat alteri. Et hoc modo accipiendo dubitationem in Christo, non fuit dubitatio. Alio modo dicitur dubitatio indifferentia quædam partis sensibilis ad sequendum affectum naturæ inclinantem, vel rationem imperantem : et talis dubitatio potuit esse in Christo, et de hac intelligit Ambrosius ; de alia vero currit objectio.

DUB. IV.

Non ergo sibi tristis fuit, nec sibi orat transire calicem, sed discipulis.

Videtur hoc esse falsum per ipsam orationis seriem : ait enim[3] : *Transeat a me calix iste :* si petit calicem transire a se, ergo videtur quod pro se oravit. Item, sic petebat, sicut volebat : sed Christus sentiebat se aliquid velle, quod non vellet Pater, sicut dicebat[4] : *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* Si ergo aliqua voluntate sua calicem passionis fugiebat, videtur quod, cum petiit calicem transire a se, pro se oraverit.

Resp. Dicendum quod orare pro aliquo contingit dupliciter : aut secundum formam orationis, aut secundum intentionem orantis. Secundum formam orationis Christus orabat pro se, id est pro voluntate sua sensuali ; secundum autem intentionem orantis nulla petitione Christus pro se oravit, sed magis pro nobis : non enim credidit se in petitione illa aliquid obtenturum pro se, nec ratio voluisset obtinere sibi liberationem a passione ; sed potius oravit ob triplicem utilitatem, sicut in præcedentibus tactum est. Hilarius ergo loquitur isto modo ; unde sermones sui, qui ponuntur in littera, referendi sunt ad principalem intentionem Christi : omnes autem objectiones currunt secundum viam priorem.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio circa duo : primo quæritur de voluntate Christi ; secundo quæritur de oratione Christi. Circa primum quærun tur tria :

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XIII, c. XVI, n. 1, quoad sensum.—[2] *Ephes.*, V, 29.—[3] *Matth.*, XXVI, 36.—[4] *Marc.*, XIV, 36.

(*a*) *Cæt. edit.* Christo.

primo quæritur utrum in Christo fuerint plures voluntates; secundo vero quæritur de earum numero et sufficientia; tertio quæritur de illarum voluntatum concordia et controversia.

QUÆSTIO I.

An in Christo fuerit voluntatum pluralitas [1].

Ad opp. Utrum in Christo fuerit voluntatum pluralitas; et quod sic, videtur [2]: *Non veni facere voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me*: ergo alia est voluntas ipsius Christi, alia voluntas mittentis: sed voluntas Christi secundum divinitatem eadem est cum voluntate mittentis: ergo necesse est quod Christus habuerit voluntatem secundum humanitatem, et secundum divinitatem: ergo habuit plures voluntates.

Item Damascenus, libro tertio [3]: « Habere eum dicimus in duabus naturis duplicia, quæ sunt duarum naturarum naturalia, duas voluntates naturales, et divinam, et humanam. »

Item, cuilibet naturæ intellectuali respondet voluntas: sed in Christo fuerunt plures naturæ intellectuales, sicut in præcedentibus monstratum est: ergo plures voluntates.

Item, Christus meruit: sed meritum non est nisi secundum voluntatem creatam. Christus etiam omnia creavit: sed creatio non est nisi a voluntate increata. Ergo Christus habuit voluntatem increatam, et creatam: ergo habuit plures voluntates.

Fundam. Contra: 1. Damascenus, libro tertio [4]: « Quorum substantia est eadem, harum et voluntas est eadem; et quorum diversa voluntas, horum diversa substantia: sed divina natura, et humana, uniuntur in Christo in unitate hypostasis, quæ est substantia individua, ita quod in Christo non sunt plures hypostases, sed una: ergo in Christo non est reperire plures hypostases, nec plures voluntates.

2. Item, voluntas facit volentem: ergo plures voluntates faciunt plures volentes: sed Christus est unicus volens: ergo unicam tantum habuit voluntatem.

3. Item, voluntas est illud in homine, penes quod residet regimen et dominium omnium eorum quæ aguntur in ipso et per ipsum: hoc autem in Christo non potest esse nisi unum solum, quia non possunt esse plura dominantia in uno et eodem absque controversia: ergo necesse est in Christo esse voluntatem unam solam.

4. Item, in Christo est tantum una personalitas, quia personalitas dicit nobilissimam conditionem quæ reperitur in substantia rationali: sed voluntas est nobilissimum et supremum substantiæ rationalis: ergo sicut in Christo est una tantum personalitas, ita videtur quod sit una tantum voluntas.

CONCLUSIO.

In Christo cum plures naturæ spirituales fuerint, etiam plures in eo reperiuntur voluntates et intellectus.

Resp. ad arg. Dicendum quod, cum in Christo sint plures naturæ intellectuales, videlicet divina et humana, necesse est in Christo plures esse voluntates. Sicut enim in una natura corporali nobili ista duo se concomitantur, videlicet lux et calor; sic et in natura spirituali perfecta necesse est duo reperiri his duobus correspondentia, videlicet cognitionem et affectionem: sed cognitio est actus rationis, et affectio actus voluntatis: cum ergo in Christo sint plures naturæ spirituales, necessarium est in Christo ponere plures intellectus et plures volunta-

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. XV, memb. 1; S. Thom., p. III, q. XVIII, art. 1; et III *Sent.*, dist. XVII, art. 1, q. I; et *de Pot.*, q. X, art. 4; et IV *contra Gent.*, cap. XXXVI; Scotus, III *Sent.*, dist. XVII, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. XVII, q. I; Durand, III *Sent.*, dist. XVII, q. I; Franciscus de Mayr., III *Sent.*, dist. XVII, q. I; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XIV, q. I, art. 1; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XVII, q. I; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XVII, q. I, art. 2. — [2] *Joan.*, VI, 38. — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. XIII, in fine. — [4] *Ibid.*, c. XIV.

tes : et hoc manifestat Magister in littera per multimodas Sanctorum auctoritates. Unde et concedendæ sunt rationes ad hanc partem inductæ.

1. Ad illud vero quod objicitur quod quorum substantia est eadem, et voluntas est eadem, dicendum quod substantia dicitur multipliciter : uno modo dicitur substantia idem quod essentia vel natura ; alio modo dicitur substantia idem quod suppositum. Damascenus autem in prædicta auctoritate accipit substantiam pro essentia vel natura ; argumentum vero in contrarium adductum procedit de substantia supposito, sive substantia quæ est individua natura : et hoc patet per ipsum Damascenum, ipse enim dicit sic : « Naturales, et non hypostaticas, id est, personales aimus voluntates ; » et hoc probat ipse, quia in tribus personis una est voluntas, non propter unitatem in personis, sed propter unitatem in natura.

2. Ad illud quod objicitur, quod voluntas facit volentem, dicendum quod hæc per se loquendo intelligitur de natura, per consequens autem intelligitur de persona : et quoniam plures naturæ possunt esse in una persona, hinc est quod ad pluralitatem voluntatum etsi consequatur pluralitas naturarum, non tamen consequitur personarum pluralitas : ideo non sequitur : « Sunt plures voluntates, ergo plures qui volunt ; » sed bene sequitur : « Ergo (*a*) sunt plures naturæ secundum quas insunt. » Et hoc est quod dicit Damascenus [1] : « Quia duas naturas Christi duas ejus naturales voluntates, et naturales actus aimus. » Quoniam autem una duarum naturarum est hypostasis, unum aimus et volentem et agentem naturaliter secundum ambas.

3. Ad illud quod objicitur, quod voluntas dicit illud penes quod residet regnum et imperium eorum quæ sunt in ipso volente, dicendum quod est imperans et dominans per privationem coactionis, et est imperans et dominans per privationem subjectionis. Primo modo accipiendo, *imperans* convenit ipsi voluntati generaliter, et hoc modo possibile est plura imperantia reperiri in eodem, in quo reperiuntur plura a coactione libera, sicut in Christo est reperire liberum arbitrium secundum divinam naturam, et humanam. Si autem dicatur *imperans* et *dominans* per privationem omnis subjectionis, sic bene concedendum est quod necesse est esse unum solum : sed tale imperium non competit omni voluntati : non enim competit voluntati humanæ, quæ debet esse subjecta divinæ, sed illi voluntati competit, quæ nihil habet superius se : ideo ex hoc non potest argui, quod in Christo non sint plures voluntates, sed quod non sint plures voluntates divinæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod voluntas est proprietas spectans ad dignitatem, sicut et personalitas, dicendum quod aliter et aliter dicitur hæc proprietas, et illa, ad dignitatem spectare, secundum quod aliquid per superabundantiam dicitur dupliciter : vel absolute, sicut dicitur *albissimus*, id est, valde albus ; vel in comparatione, sicut dicitur *albissimus omnium*. Et quod dicitur per superabundantiam absolute, potest pluribus convenire ; quod autem dicitur per superabundantiam in comparatione, convenit uni soli. Dico ergo quod personalitas accipitur penes dignitatem excellentiæ respectu omnium quæ sunt in ipsa persona : et ideo in uno non potest esse nisi una personalitas. Voluntas autem non sic, quia dicit potentiam substantiæ rationalis nobilem et perfectam : et ideo, sicut plures naturæ nobiles possunt se compati in una persona in Christo, sic et plures voluntates.

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. xiv.— (*a*) *Al. deest* Ergo.

QUÆSTIO II.

An in Christo fuerint duæ voluntates [1].

Ad opp. De voluntatum numero et sufficientia : dividit enim Magister voluntates in tria membra, quorum unum est voluntas divinitatis, aliud voluntas rationis, et tertium voluntas carnis, seu sensualitatis. Sed quod ista divisio sit superflua, videtur primo auctoritate Damasceni, in libro tertio [2] : « Duas, inquit, naturas Christi, duas ejus voluntates naturales, et naturales actus aimus. » Ergo, si divisio Damasceni est completa, quæ est per duo membra, videtur quod prædicta divisio sit superflua.

2. Item, Philosophus dicit in libris *de Anima* [3], et etiam *Topicis*, quod voluntas est in sola rationali : ergo nulla voluntas videtur esse sensualitatis : et sic hoc tertium membrum prædictæ divisionis superfluit.

3. Item penes voluntatem attenditur liberum arbitrium : sed in Christo non sunt nisi duo libera arbitria : ergo nonnisi duæ voluntates : ergo, etc.

4. Item voluntas consequitur naturam : sed in Christo sunt tantum duæ naturæ : ergo tantum duæ voluntates.

Fundam. Sed contra : 5. Quod sint non tantum duæ, sed etiam plures quam tres, videtur auctoritate Hugonis, in libello quem fecit *de Voluntatibus Christi*, ubi ait sic : « Fuit in Christo voluntas deitatis, et voluntas rationis, et voluntas pietatis, et voluntas carnis : » ergo quatuor differentiæ voluntatis.

6. Item, sicut Christus habuit sensualitatem, ita habuit synderesim; et sicut sensualitatis est appetere bonum carnis, ita synderesis est appetere bonum honestatis : ergo sicut ponitur aliqua voluntas in Christo secundum sensualitatem, ita videtur quod deberet poni secundum synderesim : et ita quatuor voluntatis differentiæ.

7. Item voluntas, secundum Damascenum [4], dividitur prima divisione in thelisim et bulisim [5], hoc est in naturalem et deliberativam. Istæ duæ differentiæ constat quod fuerunt in Christo, sicut et prædictæ : ergo videtur quod Christus habuit voluntates plures, quam tres.

8. Item voluntas sequitur cognitionem : sed in Christo est reperire quatuor genera virtutum cognitivarum, quia in ipso cognoscebat sensus exterior, cognoscebat sensus interior, cognoscebat intellectus humanus, cognoscebat intellectus divinus : si ergo cuilibet cognitioni respondet affectio, et cuilibet affectioni voluntas, videtur quod in Christo fuerit quadruplex voluntatis differentia. Est ergo quæstio de prædictæ divisionis sufficientia.

CONCLUSIO.

Christi voluntates, respiciendo naturas, duæ fuerunt; si vero potentias respicias, fuit triplex voluntas; quod si modum intuearis volendi, fuit quadruplex.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod voluntas Christi tripliciter habet considerari : aut secundum naturalem voluntatem, aut secundum potentiam per quam quis vult, aut secundum modum volendi : et secundum istam triplicem considerationem tripliciter habet dividi voluntas in Christo. Secundum enim comparationem ad naturam, dividi habet divisione bimembri : duplex enim in Christo est voluntas, divina videlicet, et humana, secundum duas naturas : et sic considerat Damascenus voluntatem Christi, cum eam dividit in duo membra. Si autem consideretur voluntas secundum potentias per quas quis vult, sic dividi habet divisione trimembri. Nam in Christo fuit potentia divina, et potentia rationalis creata, et potentia sensitiva,

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. XV, memb. 1; S. Thom., p. III, q. XVIII, art. 3; et III *Sent.*, dist. XVII, q. I, art. 3; et *Opusc.* III, c. CCXXXIX; Scotus, III *Sent.*, dist. XVII. q. I; Richard, III *Sent.*, dist. XVII, q. I; Durandus, III *Sent.*, dist. XVII, q. I; Th. Arg., III *Sent.*, dist. XVII, q. I, art. 1; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XVII, q. 2; Gabr. Biel, III *Sent.*, dist. XVII, q. I, art. 2. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. XIV. — [3] Arist., *de Anima*, lib. III, cont. 12. — [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. XII; lib. III, c. XII et XVIII. — [5] θέλησιν καὶ βούλησιν.

per quarum quamlibet in actum (*a*) volendi exibat. Et sic dividit Magister in littera per tria membra, ita quod illa tria habent reduci ad divisiones duas bimembres, quæ sunt per differentias immediatas, quia voluntas in Christo fuit aut divina, aut humana : et si humana, aut sequens cognitionem sensitivam, aut sequens cognitionem intellectivam : et sic patet sufficientia prædictæ divisionis in tria membra. Per comparationem autem voluntatis ad modum volendi, habet multiplicari voluntas in Christo divisione quadrimembri : et sic consideravit Hugo voluntatem Christi, cum eam per quatuor membra divisit; ait enim sic : « In Christo fuit voluntas divinitatis, et voluntas rationis, et voluntas pietatis, et voluntas carnis. Voluntas divinitatis per justitiam sententiam dictabat. Voluntas rationalis per obedientiam veritatem approbabat. Voluntas pietatis per compassionem in malo alieno suspirabat. Voluntas carnis per passionem in malo proprio murmurabat. » Et sic patet, per diversos modos dividendi, voluntatum Christi numerus et sufficientia : quia secundum diversas considerationes multiplicari habet modo divisione bimembri, modo divisione trimembri, modo divisione quadrimembri, sine aliqua repugnantia : et per hæc manifesta est responsio ad objecta, præcipue ad auctoritatem Hugonis, et Damasceni.

2. Ad illud quod objicitur de verbo Philosophi[1], quod voluntas est in sola rationali, dicendum quod Philosophus accipit voluntatem stricte, videlicet pro appetitu ratiocinativo : Magister autem et Sancti accipiunt voluntatem large ad omnem humanum affectum, sive procedat ex ratione, sive procedat ex sensu.

3. Ad illud quod objicitur, quod penes voluntatem attenditur liberum arbitrium, consimili modo respondendum est, quod hoc intelligitur de voluntate proprie dicta : et sic verum est quod in Christo non habet nisi duas differentias. Magister autem accipit nomen voluntatis pro appetitu.

4. Ad illud quod objicitur, quod voluntas consequitur naturam, dicendum quod voluntas consequitur naturam, sicut potentia consequitur substantiam : et quia in una substantia possunt esse plures potentiæ, nihil impedit in Christo reperiri plures voluntates : duas ex parte unius naturæ, scilicet naturæ humanæ; et unam ex parte divinæ naturæ : et ita in universo tres.

5, 6 et 7. Ad illud quod objicitur, quod multo plures deberent esse, per auctoritatem Hugonis, et Damasceni, propter synderesim, et thelisim, et bulisim; dicendum quod ex illis auctoritatibus non potest argui, quod in Christo sint plures voluntates quam tres, nisi accipiatur divisio voluntatis secundum modos volendi, per quem modum rationalis voluntas multiplicari habet in voluntatem rationis et pietatis, hoc est secundum conditionalem et absolutam; dividi etiam habet in naturalem, et deliberativam : sed per hoc non potest argui, quod prædicta divisio sit insufficiens, quia accepta est secundum potentias : uni enim potentiæ possunt respondere plures modi volendi.

8. Ad illud quod objicitur, quod quadruplex est in Christo cognitio, et ita quadruplex debet esse affectio; dicendum quod cognitio sensitiva exterior non habet perfectionem absque interiori. Sicut enim vult Augustinus[1], non est perfecta visio ex concursu organi et objecti, nisi adsit interior attentio, seu intentio, copulans unum cum altero, sicut dicitur in libro undecimo *De Trinitate*. Illam autem attentionem vocat Augustinus sensualitatem, dicens quod sensualitas est illa per quam attenditur (*b*) corporis sensus : et penes hanc attenditur, sive intenditur, appetitus carnis : et ideo Magister ex parte cognitionis sensitivæ unam tantum ponit voluntatem, scilicet voluntatem sensualitatis : si enim acciperet secundum sensus exteriores, jam non una, sed quin-

[1] August., *de Trin.*, lib. IX, per totum; lib. XI, c. II et seq.; lib. II, c. XII.

(*a*) *Cæt. edit.* actu. — (*b*) *Cæt. edit.* attenditur in.

que essent voluntates, secundum quinque differentias sensuum exteriorum.

QUÆSTIO III.

An duæ voluntates in Christo fuerint concordes [1].

Ad opp. De illarum voluntatum conformitate et concordia; et quæritur utrum istæ voluntates fuerint in Christo conformes, vel repugnantes. Et quod sint repugnantes, videtur ex ipsa Dominica Oratione, qua dicebat [2]: *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis*: ergo aliud volebat Christus secundum quod quod homo, et oppositum secundum quod Deus: ergo voluntas humana non erat conformis divinæ.

2. Item Augustinus, super Psalmum [3]: « Quantum distat Deus ab homine, tantum distat voluntas Dei a voluntate hominis. Unde gerens hominem homo Christus ostendit privatam quamdam hominis voluntatem. » Ergo, si privata voluntas est voluntas repugnans voluntati divinæ, ergo, etc.

3. Item Christus flebat de destructione Hierusalem: ergo volebat Hierusalem non destrui: et secundum divinam justitiam volebat ipsam destrui: ergo voluntas humana adversabatur divinæ.

4. Item videtur quod voluntas rationis, et sensualitatis, adversentur sibi invicem, quia secundum quod dicit Augustinus, *De Trinitate*, voluntates sunt contrariæ, quæ sunt contrariorum volitorum: sed voluntas rationis volebat mori; voluntas sensualitatis volebat vivere: ergo sensualitatis, et rationis, erant voluntates contrariæ.

5. Item pavor, et securitas, sunt affectiones contrariæ: sed in voluntate rationis erat securitas; in voluntate sensualitatis erat timiditas: ergo contrario modo afficiebatur voluntas rationalis, et voluntas sensualis: sed tales sunt voluntates sibi invicem adversantes: ergo, etc.

6. Item, aut ratio assentiebat sensualitati refutanti mortem, aut repugnabat: si assentiebat, ergo sasentiebat in contrarium voluntati divinæ, ergo peccabat mortaliter; si repugnabat, ergo voluntas rationis, et sensualitatis, fuerunt in Christo repugnantes.

Sed contra: Voluntas humana secundum rectum ordinem debet esse subjecta divinæ: ergo si in Christo repugnabat, videtur quod in Christo erat inordinatio et culpa. Fundam.

Item omnis motus qui adversatur voluntati divinæ, est motus ad illicitum: et omnis talis motus est peccatum: ergo si Christus secundum humanam voluntatem aliquid volebat adversum voluntati divinæ, ergo in Christo erat peccatum: sed hoc est falsum: ergo, etc.

Item, aut voluntas sensualitatis in Christo subjacebat omnino rationi, aut adversabatur: si omnino subjacebat, ergo nulla erat ibi repugnantia; si adversabatur in aliquo, ergo caro in Christo concupiscebat adversus spiritum: sed nonnullum vitium est, cum caro concupiscit adversus spiritum: ergo in Christo fuisset vitium et peccatum.

Item æque ordinatus, vel ordinatior fuit Christus in seipso, sicut Adam in statu innocentiæ: sed in statu innocentiæ nulla fuit in Adam repugnantia voluntatum: ergo nec in Christo fuit aliqua repugnantia voluntatis sensualitatis ad rationem, nec rationalis ad divinam: ergo nulla.

CONCLUSIO.

Voluntates in Christo non fuerunt repugnantes, sed conformes fuerunt, licet non in volito, tamen in volendi ratione.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod conformitas voluntatis ad voluntatem in duobus consistit, videlicet in volito, et ratione volendi. Con-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XV, memb. 2; S. Thom., p. III, q. XVIII, art. 6; et III *Sent.*, dist. XVII, q. II, art. 2; et *Opusc.* III, c. CCXXXIX; Richard., III *Sent.*, dist. XVII, q. II et III; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XVII, q. I, art. 2; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XVII, q. III; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. XVII, q. I. — [2] *Matth.*, XXVI 38. — [3] Aug., *in Ps.* XXXII, *Enarr.* II, serm. I, n. 2.

formitatem in volito dico, quando diversæ voluntates unum et idem volunt. Conformitatem in ratione volendi dico, quando idem eodem modo volunt, vel altera earum vult illud eodem modo, quo superior vult eam velle. Cum ergo ad perfectam conformitatem ista duo concurrant, alterum eorum est de necessitate conformitatis, videlicet conformitas in modo; alterum vero aliquando de necessitate, aliquando de congruitate, aliquando præter necessitatem et congruitatem, videlicet conformitas in volito. Possibile est enim quod voluntates sint conformes, ita quod una subsit alteri; et tamen non velint idem, quia voluntas superior non vult inferiorem velle quod ipsa vult, sed magis velle contrarium. Quoniam ergo conformitas in ratione volendi fuit in omnibus voluntatibus Christi, quia sic volebat sensualitas, sicut volebat ratio eam velle, sic volebat etiam ratio Christi, sicut divina voluntas volebat ipsum velle. Ideo concedendum quod in Christo fuit voluntatum concordia et consonantia, quamvis ex parte voliti non esset identitas, quia unaquæque voluntas quod suum erat, volebat. Et hoc est quod dicit magister Hugo : « Secundum divinam voluntatem, quod justum erat, voluit ; secundum voluntatem rationis justitiæ consensit, et justitiam approbavit; secundum autem voluntatem pietatis, sine odio intime condoluit miseriæ, quemadmodum secundum voluntatem carnis justitiam non accusabat, sed pœnam recusabat. Unaquæque voluntas quod suum erat operabatur, et quod ad se pertinebat, sequebatur : voluntas divina, justitiam ; voluntas rationalis, obedientiam; voluntas humanitatis, misericordiam; voluntas carnis, naturam : neque altera alteri contraria erat. Sicut enim deitatis intererat justitiam non deserere, sic carnis intererat naturam servare, et pietatis alienam miseriam non amare. » Justum itaque carni erat quod passionem suam noluit, quia hoc erat secundum naturam; et justum Deo erat quod passionem illius voluit, quia hoc erat secundum justitiam. Et sic patet quod licet diversa essent volita, voluntates tamen in Christo habuerunt consonantiam. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes quod voluntates in Christo non fuerunt repugnantes, nec humana voluntas divinæ, nec sensualis rationali : alioquin sequeretur in Christo fuisse peccatum transgressionis, et vitium corruptionis, sicut objectum fuit; quorum utrumque est alienum a Christo, in quo fuerunt omnes motus rationales recti, et omnes motus sensualitatis pacati, juxta illud quod dicit Augustinus signatum fuisse per animalia, quæ fuerunt in arca Noe quieta et pacata.

1. Ad illud vero quod opponitur primo in contrarium de oratione Domini : *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis*, respondent aliqui, quod ex hoc non concluditur contrarietatem voluntatum fuisse in Christo, pro eo quod alius et alius modus volendi non inducunt contrarietatem, nisi prout considerantur secundum idem. Unde, quia alius et alius modus consideratur circa aliam et aliam voluntatem, non inducunt contrarietatem nec repugnantiam. Sed iste modus respondendi non sufficit : quoniam si aliqui duo homines, qui habent diversas voluntates, contrario modo se habeant circa aliquod volitum, dicuntur habere voluntates contrarias. Et propterea potest aliter dici, quod conformitas voluntatis ad voluntatem dupliciter attenditur : aut secundum assimilationem, aut secundum subjectionem. Dominus autem a sensualitatis voluntate non requirebat conformitatem assimilationis, ut idem vellet, quod ipsa vellet; sed conformitatem subjectionis, ut id vellet, quod Deus ordinavit eam velle : et Dominus in prædicta locutione tollit conformitatem assimilationis, cum dicit : *Non sicut ego volo;* et ponit conformitatem subjectionis in hoc, quod ostendit se velle divinæ voluntati subesse. Unde in prædicto verbo insinuatur duplex voluntas in Christo : una videlicet rationis, quæ erat similis, et subjecta divinæ voluntati;

altera vero sensualitatis, quam ratio subjiciebat voluntati divinæ, licet ipsa sensualitas contrarium appeteret : et ita, quamvis non erat similis, erat tamen subjecta, ac per hoc non erat contraria.

2. Ad illud Augustini quo dicitur quod voluntas humana in Christo distabat a voluntate divina, dicendum quod Augustinus intendit ibi ponere distantiam quantum ad diversitatem voluntatum, et quantum ad distantiam volitorum, non autem quantum ad subjectionis ordinem in volendo : et ideo illa distantia non ponit controversiam.

3. Ad illud quod objicitur, quod Christus nolebat Hierusalem destrui voluntate humana, dicendum quod, sicut Hugo dicit, illa erat voluntas pietatis, qua (*a*) ideo flebat, quod misericordiam diligebat : et quia Deus sic volebat eum (*b*) velle, ideo divinæ voluntati non repugnabat : erat enim ibi conformitas in ratione volendi, quamvis non esset in volito. Quod enim sic vellet, hoc habebat a Deo, et Deus volebat eum sic velle.

4. Ad illud quod objicitur, quod voluntas sensualitatis repugnat rationi, quia volebat contrarium, dicendum quod contrarietas ex parte voliti non dicit contrarietatem in voluntate, nisi sint tales voluntates, quæ non tantum sint (*c*) natæ conformari per subjectionem, sed etiam per identitatem ex parte voliti.

5. Ad illud quod objicitur, quod contrariis affectionibus disponebantur, utpote securitate et (*d*) timore, gaudio et tristitia, dicendum quod una illarum affectionum subjecta erat alteri, et quodam modo materialis fuit ad alteram, sicut dictum fuit supra, quod gaudium in Christo non contrariabatur (*e*) dolori, quia gaudebat de ipso dolore : sic et in proposito intelligendum est.

6. Ad illud quod objicitur, quod ratio consentiebat sensualitati, aut dissentiebat, dicendum quod quodam modo consentiebat, quodam modo dissentiebat, secundum quod aliquis potest alicui dupliciter consentire, aut volendo idem quod ipse vult, aut volendo ipsum sic velle. Ratio autem sensualitatis consentiebat volendo eam moveri : et hoc idem erat licitum sensualitati : unde non volebat nisi licitum; non autem consentiebat volito, id est in ipsum in quod sensualitas : hoc enim esset illicitum voluntati rationis, et hoc non ponebat carnem concupiscere adversus spiritum, sive rebellionem sensualitatis ad rationem, illa enim rebellio ponit utrumque dissensum. Unde notandum quod dissensus potest esse sensualitatis ad rationem et quantum ad volitum, et quantum ad actum volendi : et hoc quidem pertinet ad naturam lapsam per pœnam et culpam. Et est ponere consensum quantum ad utrumque, ita quod sensualitas subjaceat rationi : et hoc pertinet ad naturam institutam. Et est ponere medium, ita quod consentiat ratio sensualitati respectu actus volendi, sed non respectu voliti : et hoc pertinet ad naturam habentem pœnam absque culpa, qualis fuit natura a Christo assumpta, quæ aliquid habuit de natura instituta, aliquid de natura lapsa.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de oratione Christi; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum decuerit Christum orare; secundo quæritur utrum in omni oratione sua fuerit exauditus; tertio quæritur utrum illa oratio, qua oravit in passione, fuerit sensualitatis, aut rationis.

(*a*) *Cæt. edit.* quæ. — (*b*) eam. — (*c*) sunt. — (*d*) *Al. deest* et. — (*e*) contrariebatur.

QUÆSTIO I.

An decuerit Christum orare [1].

Improb. Utrum decuerit Christum orare; et quod sic, videtur [2] : *Exivit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.* Sed Christus nihil fecit, nisi quod ipsum decuerit : ergo conveniens fuit ipsum orare.

Item, cui competit sacrificium offerre, ei competit orare : sed Christo maxime competebat oblatio sacrificii pro salute generis humani : ergo ei maxime competebat orare.

Item nulli magis competit orare, quam ei qui est pontifex et sacerdos : sed Christus fuit pontifex et sacerdos, secundum quod dicitur *ad Hebræos* [3] *:* ergo ei maxime competebat oratio.

Item, oratio maxime spectat ad perfectionem vitæ contemplativæ : sed decuit Christum habere perfectionem in utraque vita : ergo, etc.

Item, nullum decet magis orare, quam eum qui est dignus exaudiri, et facilius potest impetrare : sed nullus est dignior exauditione, quam Christus : ergo videtur quod sibi maxime convenit orationis usus.

Ad opp. Sed contra : 1. Augustinus, *De Correptione et Gratia :* « Nemo petit ab alio, quod per se potest implere. » Sed Christus omnia poterat per se : ergo nihil debebat ab alio petere : ergo nec orare.

2. Item, oratio est actus personæ inferioris respectu ejus quem orat : sed persona Christi est æqualis Patri : ergo non decuit Christum orationem fundere ad Deum.

3. Item, oratio est [4] ascensus intellectus in Deum : sed intellectus Christi semper erat sursum, sicut Deo unitus et in continuo fruitionis actu : ergo non videtur quod competeret ei usus orationis.

4. Item indivisa sunt opera Trinitatis : ergo impletio petitionum spectat ad totam Trinitatem : ergo qui petit aliquid ab una persona, petit et ab omnibus : sed non decet Christum petere aliquid a se ; nullus enim seipsum orat, vel petit aliquid a seipso : ergo non videtur quod decuerit aliquid Christum a Patre per orationem impetrare.

5. Item voluntas Christi hominis erat per omnia conformis voluntati Patris ; ergo nihil petebat, nisi quod sciebat Patrem velle : ergo etiamsi non peteret, nihilominus quod petebat, impleretur : ergo frustra petebat aliquid : sed nihil decuit Christum frustra facere : ergo non decuit Christum orare.

CONCLUSIO.

Christum decuit orare propter meritum, propter exemplum, propter veritatis argumentum, et propter officium.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio decens fuit Christum orare, maxime in diebus carnis suæ. Ratio autem hujus condecentiæ potest assignari quadruplex, videlicet propter meritum, propter virtutis exemplum, propter veritatis argumentum, et propter officium explendum. Propter meritum, quia sua petitione et postulatione merebat nobis, qui minus idonei eramus ad susceptionem beneficiorum Dei. Propter exemplum, ut scilicet discipulos suos, et per consequens alios invitaret ad orationis studium, in cujus exercitio maxime superatur adversarius : propter quod Dominus dicebat discipulis [5]: *Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem.* Propter veritatis argumentum, ut ostenderet se verum hominem, et vere a Deo missum; propter quod dixisse refertur [6] (a) : *Gratias ago tibi, Domine, quoniam audisti me : ego autem sciebam, quoniam me semper audis : sed propter populum istum, qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti.* Propter officium, quia Christus habebat dignitatem sacerdotis, et ponti-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XVI, memb. 1; S. Th., p. III, q. XXI, art. 1, et III *Sent.*, dist. XVII, q. I, art. 3 et 4; Richardus, III *Sent.*. dist. XVII, art. 2, q. I; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XVII, q. IV; Guil. Voril., III *Sent.*, dist. XVII, q. I; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XVII, q. I, art. 3, dub. II. — [2] *Luc.*, VI, 12. — [3] *Hebr.*, V, 5, 6. — [4] Damasc. *de Fid. orth.*, lib. III, c. XXIV. — [5] *Matth.*, XXVI, 41. — [6] *Joan.*, XI, 41, 42. — (a) *Al.* dicitur.

ficis : unde sicut ad ipsius officium pertinebat sacrificium offerre pro peccatis, ita et pro peccatoribus exorare. Unde *ad Hebræos*[1] : *Omnis pontifex ab hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his, quæ sunt ad Deum.* Et[2] : *Talis decebat ut esset nobis pontifex, sanctus et innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus, et excelsior cœlis factus.* His ergo de causis congruum fuit et decens usum orationis in Christo reperiri : unde et rationes ad hoc inductæ sunt concedendæ.

1. Ad illud quod objicitur, quod nemo petit ab alio, si possit id implere quod petit, dicendum quod illud verum est secundum quod petitio et impletio attribuuntur eidem ratione ejusdem naturæ : sic autem non est in proposito : nam petere et orare competit Christo secundum naturam assumptam ; sed posse implere debetur ei secundum naturam assumentem. Vel aliter potest dici, quod sicut motus aliquando est propter supplendam indigentiam propriam, aliquando propter supplendam indigentiam alienam; sic et petitio et oratio. Cum enim aliquis orat propter propriam indigentiam supplendam, verum est quod dicit Augustinus : « Nemo petit ab alio quod ipse potest per se implere. » Cum autem petit propter supplendam indigentiam alienam, non requiritur defectus potestatis in petente, sed defectus potestatis aut idoneitatis in eo pro quo petitur : qui quidem defectus suppletur ex merito ipsius orationis. Cum enim aliquis dignus orat pro indigno, quodam modo acquirit idoneitatem ex suæ orationis merito.

2. Ad illud quod objicitur, quod oratio est actus personæ inferioris, dicendum quod hoc verum est, attribuendo inferioritatem personæ secundum naturam eam, secundum quam competit ei oratio : oratio enim est actus conveniens personæ ratione naturæ. Et sic non habet instantiam in proposito, quia quamvis persona Christi ratione divinitatis sit æqualis Patri, secundum tamen humanitatem minor est Patre, juxta illud[3] : *Pater major me est.*

3. Ad illud quod objicitur, quod oratio est ascensus intellectus in Deum secundum Damascenum, dicendum quod ascensus potest dici large, vel stricte. Secundum quod large dicitur, sic potest dici intellectus ascendere in Deum, quando fertur in eum, qui supra se est, aut implorando misericordiam, quæ est supra se, aut revelando miseriam, quæ est infra se : et hoc modo accipiendo non tantum competit nobis, verum etiam Christo, et sic cadit in diffinitione orationis. Alio modo ascensus in Deum dicit novam Dei considerationem, prout dicit elevationem intellectus nostri ad Deum, procedentem gradatim a consideratione creaturæ ad considerationem Creatoris. Et hoc modo non cadit in notificationem orationis, nisi secundum statum viatoris. Primo modo accipiendo *ascensum*, fuit in Christo; secundo vero modo accipiendo, quodam modo fuit, et quodam modo non fuit : fuit quidem quantum ad hoc, quod Christus in actu orationis se revocabat ab occupatione vitæ activæ, ut totus esset intentus operationi vitæ contemplativæ; quantum autem ad hoc, quod Christus erat continue comprehensor, sive vacaret actioni, sive cessaret ab actione, sic non dicitur fuisse in eo invocatio ascensionis per eum modum, per quem est in nobis,

4. Ad illud quod objicitur, quod postulatio orationis respicit totam Trinitatem, dicendum quod verum est ex consequenti, licet quædam orationes dirigantur ad Patrem, quædam ad Filium. Quod autem subjungitur, quod nemo petit aliquid a se, dicendum quod verum est in eo, qui est unius tantum naturæ ; sed qui est diversarum naturarum, bene potest petere aliquid a se, ita quod secundum unam naturam sit petens, et secundum aliam sit exaudiens : et sic est in Christo, qui erat pontifex petens secundum humanam naturam, et erat rex et princeps exaudiens secundum divinam.

5. Ad illud quod objicitur, quod Christus

[1] *Hebr.*, v, 1. — [2] *Ibid.*, vii, 26. — [3] *Joan.*, xiv, 28.

nihil petebat, nisi quod sciebat Deum velle, dicendum quod verum est ; sed Christus bene sciebat quod Deus quædam volebat, quæ sciebat Christum nobis impetraturum per suam orationem : et ideo orando et petendo quod Deus volebat, non frustra orabat, quia hoc ipsum quod, Deus disposuerat, nobis sua oratione impetrabat. Cum enim Deus disponit vel vult aliquid facere, non disponit in omnem eventum, sed præsuppositis congruentibus antecedentibus : sicut disponit nos salvare, si tamen velimus per bona merita salutem acquirere : sic et in proposito intelligendum est.

QUÆSTIO II.

An Christus in omni oratione sua fuerit exauditus [1].

Fundam. Utrum Christus in omni oratione sua fuerit exauditus; et quod sic, videtur per illud quod dicitur [2] : *Ego autem sciebam, quoniam semper audis me :* sed illud *audire* non est aliud, quam *exaudire :* ergo, etc.

Item super illud Psalmi [3] : *Desiderium animæ ejus tribuisti ei, et voluntate labiorum ejus non fraudasti eum ;* Glossa : « *Voluntate labiorum ejus*, id est verborum ejus, hoc est : Per verba prolata non fraudasti eum : quidquid enim dixit, factum est, » etc.

Item, Christus magis dignus est exaudiri, quam membra ejus petentia in nomine ejus : sed dicitur [4] *: Quidquid* (a) *petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis.* Ergo multo fortius quidquid ipse petiit, obtinuit.

Item, voluntas Christi fuit divinæ voluntati conformis : ergo nihil petiit et desideravit, nisi quod Deus voluit : sed omne quod Deus voluit, fecit et facit : ergo omne quod Christus petiit, impetravit.

Item quod Christus petiit, pie, perseveranter et ad salutem petiit, nec habuit in aliquo remorsum conscientiæ : sed quicumque sic petit, impetrat quod petit : ergo omne quod Christus petiit, obtinuit.

Sed contra : 1. In Psalmo dicitur de Christo [5] : *Deus meus, clamabo per diem, et non exaudies.* Ergo non exaudivit ipsum in eo, quod clamavit : non ergo exaudivit ipsum in omni eo quod petiit. Ad opp.

2. Item in littera dicitur : « Christus clamans non exauditur ad salutem corporalem : bonum quidem petiit, scilicet ut non moreretur : sed melius erat ut moreretur. » Ergo Christus non fuit in omni eo, quod petiit, exauditus.

3. Item Christus petiit et oravit ut calix transiret ab eo : sed calix non transivit ab eo : ergo non in omni eo quod petiit, fuit exauditus.

4. Item Christus oravit pro suis crucifixoribus : nec tamen omnes salvati fuerunt : ergo non fuit exauditus in omnibus.

5. Item, Christus oravit pro discipulis, ut servarentur a malo, secundum quod dicitur [6] : *Non tantum pro eis rogo; sed pro eis, qui credituri sunt,* etc. Sed non omnes fuerunt servati a malo : ergo non in omnibus quæ petiit, exauditus fuit.

CONCLUSIO.

Christus orando ut exaudiretur, et oratione absoluta, semper fuit exauditus.

Resp. Dicendum quod, cum oratio sit petitio procedens ex voluntate et desiderio, secundum quod voluntas humana fuit in Christo secundum triplicem differentiam, sic et oratio. Nam quædam oratio fuit exprimens sive procedens a voluntate rationis, quædam a voluntate pietatis, quædam a voluntate carnis. Oratio procedens a voluntate rationis procedebat a voluntate, quæ quidem requirebat exaudiri : et talis oratio in omnibus est exaudita : tum propter hoc quod ista voluntas erat per omnia conformis voluntati

[1] Alex. Alensis, p. III, q. xvi, memb. 2; S. Thomas, p. III, q. xxi, art. 4; et III *Sent.* dist. xvii, q. iii, art. 3 et *Opusc.* III, c. cxl ; Richardus, III *Sent.*, dist. xvii art. 2, q. iv; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. xvii, q. v ; Guil. Voril., III *Sent.*, dist. xvii, q. i. — [2] *Joan.*, xi, 42. — [3] *Psal.* xx, 3. — [4] *Joan.*, xiv, 13. — [5] *Psalm.* xxi, 3. — [6] *Joan.*, xvii, 9.

(a) *Vulg.* quodcumque

divinæ; tum etiam, quia adeo petebat digne et sancte, quod in omnibus erat exaudita pro sua reverentia et dignitate. Oratio autem procedens a voluntate pietatis et voluntate carnis non fuit in Christo exaudita per omnia : tum quia hac voluntate non conformabatur Deo in omni volito, sicut habitum est prius; tum etiam quia illa petitio plus ordinatur ad nostram instructionem, quam ad divinam exauditionem. Magis enim petebat hac voluntate, ut nos erudiret, quam ut Deum ad suam petitionem inclinaret. Ex his patet responsio ad quæstionem propositam, et ad rationes ad utramque partem. Concedendum est enim, quod Christus exauditus fuit in omni petitione qua petiit ut exaudiretur, hoc est in omni eo quod petiit voluntate rationis, sive voluntate absoluta. Unde rationes quæ ad primam partem inducuntur, verum concludunt. Concedendum est nihilominus quod non in omni eo quod petiit voluntate carnis vel pietatis, fuit exauditus, sicut rationes ad secundam partem inductæ ostendunt. Non enim petebat ut exaudiretur, sed ut nos erudiremur : sicut petiit calicem a se transferri, et suis crucifixoribus condonari: unum ex voluntate carnis, ad ostensionem naturæ assumptæ; alterum ex voluntate pietatis, ad ostensionem benignitatis et misericordiæ.

1 et 2. Ad illud tamen quod objicitur de auctoritate Psalmi, dicendum quod hoc dicitur de capite ratione membrorum, sicut Glossa ibidem exponit : et multa consimilia reperiri consueverunt in Scriptura.

3, 4 et 5. Ad tres rationes consequentes patet responsio per jam dicta, quia non ferunt instantiam pro quacumque oratione Christi, sed pro ea solum quæ procedebat ex voluntate carnis vel pietatis, sicut patet aspicienti.

[1] S. Thomas, p. III, q. XXI, art. 2; et III *Sent.*, dist. XVII, q. III, art. 4; et *Opusc.* III, c. CXL; Richard., III *Sent.*, dist. XVII, art. 2, q. III, Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XVII, q. VI.

QUÆSTIO III.

An oratio Christi in cruce fuerit a ratione, vel a sensualitate [1].

Utrum illa oratio, qua oravit in passione, ut calix transferretur a se, fuerit a ratione, an a sensualitate; et quod a sensualitate, videtur auctoritate Magistri in littera: « Secundum affectum sensualitatis Christus mori noluit, nec obtinuit quod secundum illum affectum petiit. » Ergo videtur quod petitio illa ex voluntate sensualitatis processerit. **Fundam.**

Item hoc ipsum ostenditur ex ordine verborum, cum dicit : *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis :* aut hoc dicit ratione voluntatis sensualitatis, aut rationis : quantum ad voluntatem rationis non dicit, quia illa erat per omnia divinæ voluntati conformis : ergo hoc dicit quantum ad voluntatem sensualitatis : ex illa ergo voluntate procedebat postulatio orationis propositæ.

Item, nullus sapiens orat vel petit contrarium ejus, quod vult : sed ratio volebat mori : ergo petitio de evasione mortis non erat petitio rationis : et erat sensualitatis, vel rationis : ergo sensualitatis.

Item, peccatum est alicui petere, quod est peccatum appetere : sed appetere non mori, peccatum esset ipsi voluntati rationali : ergo, si illud petivisset, peccasset : sed non peccavit : ergo non petiit : ergo petitio illa fuit a voluntate sensuali.

Sed contra : Oratio sic diffinitur : Oratio est ascensus mentis in Deum : sed sensualitatis non est ascendere in Deum : ergo sensualitatis non est orare : ergo prædicta oratio non potuit esse sensualitatis. **Ad opp.**

Item, alio modo diffinitur oratio : Oratio est pius mentis affectus in Deum directus : sed sensualitas non habet ferri in Deum : ergo quantum ad actum sensualitatis non consistit usus orationis.

Item solius rationis est conferre. Sed prædicta oratio fuit cum collatione quadam, sicut patet cum dicitur : *Non sicut ego volo,*

sed sicut tu : ergo non processit a sensualitate, sed a ratione.

Item, solius rationis est futura præcognoscere : sed oratio illa, qua petebatur calix futurus transferri, erat ex futurorum præcognitione : ergo non erat sensualitatis, sed rationis.

CONCLUSIO.

Christi oratio in horto ad Patrem quantum ad materiam fuit sensualitatis ; sed quantum ad formam et discretionem, fuit voluntatis rationalis.

Resp. ad arg. Dicendum quod de prædicta oratione est loqui dupliciter ; aut quantum ad materiam, aut quantum ad formam. Si loquamur de ipsa quantum ad materiam, cum materia orationis respiciat desiderium petentis, talis petitio fuit petitio sensualitatis tantum, cujus desiderium erat ad non moriendum. Si autem loquamur de prædicta oratione quantum ad formàm, sic cum forma petitionis respiciat discretionem proponentis, et talis modus proponendi sit a discretione rationis, concedendum est quod talis oratio fuerit voluntatis rationalis. Et per hoc patet responsio ad quæstionem propositam, et etiam ad objecta : ad quæstionem propositam, quia non est simpliciter concedendum, quod talis oratio fuerit simpliciter rationis, vel simpliciter sensualitatis; sed quodam modo hujus, quodam modo illius : sensualitatis, quantum ad materiam ; sed rationis, quantum ad formam : item, sensualitatis, ut moventis ; se drationis, ut proponentis : item, sensualitatis, ut pro quo ; sed rationis, ut a quo. Unde bene et recte consuevit dici, quod ratio fuerit advocatrix sensualitatis : et per hoc dissolvi possunt rationes ad utramque partem, quoniam procedunt his duabus viis, sicut patet aspicienti. Sed nunc restat quæstio, cum ratio sciret sensualitatem in hac petitione nec exaudiendam, nec dignam exaudiri, utpote quia petebat contrarium divini propositi, quomodo hanc petitionem proposuit, et pro ea allegavit. Et dicendum est ad hoc, quod hujus fuit ratio triplex. Prima, ad manifestationem veritatis naturæ assumptæ, quæ naturaliter refutabat passionem ; et in hoc erudivit nostram fidem. Secunda vero, ad confirmandam nostram imbecillitatem, ut non diffidamus, si passionum pericula exhorremus ; et in hoc erexit nostram spem. Tertia (*a*), ut ostenderet voluntatem nostram divinæ voluntati esse per omnia subjiciendam : quod ostendit in conditione apposita : *Non sicut ego volo, sed sicut tu :* et in hoc ordinavit charitatem in nobis, quæ affectum nostrum divinæ voluntati per omnia conatur subjicere. Unde magis oravit in illa oratione pro nobis, quam oraret pro se. Et attendendum est, quod oratio illa in petitione illa servavit formam prudentis et fidelis advocati, qui desiderium sensualitatis proponit, servata tamen forma juris. Dictat enim jus divinum, quod omnis appetitus debet esse Deo subjectus. Et per hoc patet determinatio objectorum : patet etiam prædictæ orationis finis et utilitas.

(*a*) *Cæt. edit.* tertio.

DISTINCTIO XIII

QUOMODO VERBI SEU CHRISTI INCARNATIO ORDINATUR AD NOSTRAM REDEMPTIONEM QUANTUM AD USUM VOLUNTATIS, PROUT RESPICIT EXERCITIUM MERENDI.

An Christus meruerit sibi et nobis, et quid sibi, quid nobis.

De merito etiam Christi prætermittendum non est : de quo quidam dicere solent, quod non sibi, sed membris tantum meruerit. Meruit quidem membris redemptionem a diabolo, a peccato, a pœna, et regni reserationem, ut, amota ignea romphæa, libere pateret introitus ; sed et sibi meruit impassibilitatis et immortalitatis gloriam, sicut ait Apostolus[1] : *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, mortem autem crucis : propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Aperte dicit Apostolus Christum propterea exaltatum per impassibilitatis gloriam, quia est humiliatus per passionis obedientiam. Humilitas ergo passionis meritum fuit exaltationis, et exaltatio præmium humilitatis. Unde Augustinus exponens præmissum caput, ait[2] : « Ut Christus resurrectione glorificaretur, prius humiliatus est passione. Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est præmium. Sed hoc totum factum est in forma servi ; in forma enim Dei semper fuit, et erit claritas. » Item Ambrosius, idem caput tractans, ait[3] : « Quid et quantum humilitas mereatur, hic ostenditur. » His testimoniis evidens fit, quod Christus per humilitatem et obedientiam passionis meruit clarificationem corporis ; nec id solum, sed etiam impassibilitatem animæ. Anima enim ipsius ante mortem erat passibilis, sicut caro mortalis ; sed post mortem, merito humilitatis, et anima impassibilis facta est, et caro immortalis. Utrum autem anima sit facta impassibilis, quando caro facta est immortalis, scilicet ipso resurrectionis momento, de auctoritate nobis certum non est ; sed vel mox post carnis separationem anima impassibilitate donata est, aut in resurrectione, quando caro refloruit.

Quod a conceptu meruit sibi Christus hoc, quod per passionem.

Non solum hoc meruit Christus quando Patri obediens crucem subiit, sed etiam ab ipsa conceptione, ex quo homo factus est, per charitatem, et justitiam, et alias virtutes, in quarum plenitudine fuit secundum hominem conditus, sibi tantum meruit, quantum post per martyrii tolerantiam. Tanta enim plenitudo spiritualium charismatum in eo fuit, quod in eis proficere non potuit ; et ideo melior ipsius anima fieri non potuit, quam ab initio suæ conditionis extitit, quia proficere in meritis non valuit. Unde Gregorius ait[4] : « Non habuit omnino Christus juxta animæ meritum, quo potuisset proficere ; in membris autem, quæ nos sumus, quotidie proficit. Non ergo plus meruit sibi per crucis patibulum, quam a conceptione meruit per gratiam virtutum. Non ergo profecit secundum animæ meritum, quantum ad virtutem meriti ; profecit tamen quantum ad numerum meritorum. Plura enim habuit merita in passione, quam in conceptione ; sed majoris virtutis non extiterunt in merendo plura, quam ante fuerant pauciora. Meruit ergo a conceptione non modo gloriam impassibilitatis, et

[1] *Philip.*, II, 8, 9. — [2] Aug., *in Joan. Evang.*, XVII, 1, tract. CIV, n. 3. — [3] In eadem verba Epist. *ad Philip.*, II, 8. — [4] Greg., *in Ezech.*, Hom. VI, a princ.

immortalitatis corporis, sed etiam impassibilitatem animæ. Per quid ? Per obedientiam et voluntatem perfectam, quam non tunc primo habuit, nec majorem cum pati cœpit et mori. Obediens enim, perfectus et bonus extitit secundum hominem, ex quo fuit homo. Habuit ergo anima illa aliquod bonum in se post mortem, quod non habuit ante ? Num ergo beatior vel melior fuit quam ante? Absit quod melior fuerit ; quia nec sanctior, nec gratia cumulatior. Nec etiam beatior fuit in Dei contemplatione, in quo præcipue beatitudo consistit. Potest tamen dici in hoc beatior fuisse, quia ab omni miseria immunis. Ex quo nequit inferri simpliciter, quod beatior fuit. »

De eo quod scriptum est : Donavit illi nomen quod est super omne nomen.

Nec tantum gloriam impassibilitatis et immortalitatis meruit ; sed etiam meruit donari sibi nomen quod est super omne nomen, scilicet honorificentiam, quod vocatur *Deus*. Hoc tamen nomen ante mortem habuit. Habuit enim hoc nomen *Deus*, in quantum Deus est ab æterno per naturam ; in quantum vero homo factus est, habuit ex tempore per gratiam. Verumtamen Augustinus dicit [1] homini donatum esse illud nomen, non Deo, quia illud nomen habuit, cum in forma Dei tantum erat. Sed cum dicitur : *Propter quod illum exaltavit, et donavit illi nomen quod est super omne nomen*, satis apparet propter quid exaltaverit, id est, propter obedientiam, et in qua forma exaltatus sit. In qua enim forma crucifixus est, in ea exaltatus est, et in ea donatum est ei nomen : et (*a*) cum in (*b*) ipsa forma servi nominetur unigenitus Filius Dei, hoc illi donatum est ut homini, quod jam habebat idem ipse Deus. Hoc ergo per gratiam accepit, ut ipse ens homo vel subsistens in forma servi, id est, in anima et carne, nominetur et sit Deus. Sed numquid hoc tunc meruit ? supra [2] enim dictum est, quia hoc tantum bonum homo ille non meruit. Quomodo ergo hic dicitur : Propter obedientiam donatum est ei hoc nomen ? Secundum tropum illum in Scriptura creberrimum hoc capiendum est, quo dicitur res fieri, quando innotescit. Post resurrectionem vero, quod ante erat, in evidenti positum est, ut scirent homines et dæmones. Manifestationem ergo illius nominis donavit ei Deus post resurrectionem ; sed illam meruit per obedientiam passionis, qui eo quod obedivit patiendo, exaltatus est resurgendo, et per hoc manifestatum est nomen. Hoc eodem tropo usus est etiam Dominus post resurrectionem dicens [3] : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra :* non quod tunc primo acceperit ; sed quam ante habebat, tunc manifestata est potestas. Cæterum Ambrosius [4] dicit nomen illud donatum esse Deo, non homini, et videtur secundum verborum superficiem oppositus Augustinus ; sed intelligentia non obviat, licet diversum sapiat. Nam Ambrosius de naturali donatione id dictum intelligit, qua æternaliter Pater generando dedit Filio nomen quod est super omne nomen, scilicet esse Deum per naturam, quia genuit ab æterno Filium plenum et sibi æqualem Deum ; quod tamen nomen Apostolus propter passionis obedientiam Christo donatum dicit. Sed præmisso locutionis modo accipiendum est.

An Christus sine omni merito illa habere potuerit.

Si vero quæritur utrum Christus illam immortalitatis et impassibilitatis gloriam, et nominis Dei manifestationem, sine omni merito habere potuerit ; sane dici potest, quia humanam naturam ita gloriosam suscipere potuit, sicut in resurrectione extitit,

[1] Aug., *contr. Maximin.*, lib. II (al. I), c. v, et lib III (al. II), c. II. Vid. Gloss. ordin. ad illud : *Et donavit illi nomen.* — [2] Dist. VI. — [3] *Matth.*, XXVIII, 18. — [4] Sub nomine Ambrosii, auctor comm. in Epist. *ad Philip.*, II, 8, 9. — (*a*) *Al.* ut. — (*b*) *deest* in.

nomenque suum etiam aliter hominibus manifestare potuit ; sed homo passibilis esse non potuit sicut fuit, et ad illam gloriam sine merito pervenire. Potuit quidem pervenire ad illam sine merito passionis, quia potuit, consumpta mortalitate, immortalitatis gloria vestiri ; sed non sine merito justitiæ, et charitatis, aliarumque virtutum. Non enim Christus homo esse potuit, in quo plenitudo virtutum et gratiæ non fuerit. Nec virtutes ei inesse potuerunt cilicio mortalitatis induto, quin per eas mereretur. Habens ergo has virtutes secundum hominem passibilem ac mortalem, non potuit non mereri gloriam immortalitatis. Non ergo potuit factus mortalis sine merito gloriam impassibilitatis, et immortalitatis, ac manifestationem Dei nominis consequi. Potuit tamen hoc assequi sine merito passionis, quia per passionem nil sibi meruit, quod non ante per virtutes meruerit.

De causa mortis et passionis Christi.

Ad quid ergo voluit pati et mori, si ei virtutes ad merendum illa sufficiebant ? Pro te, non pro se. Quomodo pro me ? Ut ipsius passio et mors tibi esset forma et causa : forma virtutis et humilitatis, causa gloriæ et libertatis ; forma Deo usque ad mortem obediendi, et causa tuæ liberationis ac beatitudinis. Meruit enim nobis per mortis ac passionis tolerantiam, quod per præcedentia non meruerat, scilicet aditum paradisi, et redemptionem a peccato, a pœna, a diabolo ; et per mortem ejus hæc nos adepti sumus, scilicet redemptionem, et filiorum gloriæ adoptionem. Ipse enim moriendo factus est hostia nostræ liberationis. Sed quomodo per mortem nos a diabolo et a peccato redemit, et aditum gloriæ aperuit ? Decreverat Deus in mysterio, ut ait Ambrosius [1], propter primum peccatum non intromitti hominem in paradisum, id est, ad Dei contemplationem non admitti, nisi in uno homine tanta existeret humilitas, quæ omnibus suis proficere posset, sicut in primo homine tanta fuit superbia, quæ omnibus suis nocuit. Non est autem inventus inter homines aliquis a (a) quo id posset impleri, nisi [2] *Leo de tribu Juda, qui aperuit librum, et solvit signacula ejus*, implendo in se omnem justitiam, id est, consummatissimam humilitatem, qua major esse non potest. Nam omnes alii homines debitores erant, et vix unicuique sua virtus sufficiebat et humilitas. Nullus ergo eorum hostiam poterat offerre sufficientem reconciliationi nostræ. Sed Christus homo sufficiens et perfecta fuit hostia, qui multo amplius est humiliatus, amaritudinem mortis gustando, quam ille Adam superbiit per esum ligni vetiti noxia delectatione perfruendo. Si ergo illius superbia omnium extitit ruina, ipsum de paradiso mittens foras, aliisque occludens januam ; multo magis Christi humilitas, qua mortem gustavit, ingressum regni cœlestis omnibus suis, impleto Dei decreto, aperire valuit, atque decreti delere chirographum. Ut enim ait Ambrosius [3] : « Tantum fuit peccatum nostrum, ut salvari non possemus, nisi unigenitus Dei Filius pro nobis moreretur debitoribus mortis ; sed sic dignos nos fecit testamenti et promissæ hæreditatis. » Quod non ita est intelligendum, quasi non alio modo salvare nos potuerit, quam per mortem suam ; sed quia per aliam hostiam non potuit nobis aperiri regni aditus, et fieri salus, nisi per mortem unigeniti, cujus tanta fuit, ut dictum est, humilitas et patientia, ut ejus merito pateret credentibus in eum aditus regni. Magna ergo in morte unigeniti præstita sunt nobis, ut liceat nobis redire in patriam, sicut olim in morte summi

[1] Auctor comment. sub nomine Ambrosii in Epist. *ad Rom.*, v, 14. — [2] *Apoc.*, v, 5. — [3] In Glossa ord. auctor comment. in Epist. *ad Hebr.*, IX, 15. — (*a*) *deest* a.

pontificis [1], his qui ad civitatem refugii confugerant, secure ad propria remeare. Ecce aliquatenus ostensum est, qualiter per Christi mortem aditus regni sit nobis paratus.

EXPOSITIO TEXTUS.

De merito etiam Christi prætermittendum non est, etc.

Divisio. Supra egit magister de voluntate Christi; in hac parte agit de usu voluntatis, qui consistit in exercitio merendi. Dividitur autem pars ista in duas partes, in quarum prima agit de merito Christi in se; in secunda vero agit de ipso ad nostram utilitatem ordinato, ibi : *Ad quid ergo voluit pati, et mori, etc.* Prima pars dividitur in quatuor partes, secundum quatuor quæstiones quas determinat. In prima determinat Magister, cui meruerit principaliter, ostendens quod aliquid meruit sibi; in secunda determinat quando mereri incœpit, ostendens quod ab instanti conceptionis, ibi : *Nec id solum meruit*, etc.; in tertia vero determinat quid meruerit, ostendens quod non tantum gloriam impassibilitatis, sed etiam exaltationem nominis, ibi : *Nec tantum gloriam impassibilitatis*, etc.; in quarta vero determinat qua necessitate ista meruerit, ibi : *Si vero quæritur utrum*, etc. Secunda vero pars principalis dividitur in duas partes, in quarum prima proponit efficaciam meriti Christi respectu nostri, in secunda vero multiplici auctoritate confirmat, ibi : *Sed quomodo per mortem nos a diabolo redemit*, etc. Subdivisiones partium manifestæ sunt in littera.

DUB. I.

Meruit ergo a conceptione non modo gloriam, etc.

Contra : Quia ubi unum propter alterum, ibi unum tantum : sed immortalitas non est in corpore nisi per animam, sicut nec vita. Passibilitas etiam non est in anima nisi per corpus, cum anima sit substantia incorporalis : restat ergo quod idem est omnino mereri impassibilitatem corporis, et impassibilitatem animæ. Præterea, corpore existente impassibili, necesse est animam esse impassibilem : ergo non videtur quod impassibilitas corporis debeat connumerari impassibilitati animæ. Juxta hoc quæritur cui prius inest impassibilitas : et quod carni, videtur, quia impassibilitas est dos corporis; quod autem animæ, videtur, quia gloria est per influentiam animæ in carnem.

Resp. Dicendum quod in anima passibili duplex est genus passionum : unum quo (*a*) patitur in se per affectiones; aliud, quo compatitur corpori propter corporis læsiones. Ad hoc autem quod anima efficiatur perfecte impassibilis, necessarium est quod ab utraque passione efficiatur perfecte immunis : et ita duplex impassibilitas reperitur in anima : una, quæ est proprie ipsius animæ; altera, quam communicat cum corpore : et istas duas intendit Magister in littera connumerare. Et sic patet responsio ad primo quæsitum. Ad illud vero quod quæritur secundo, cui per prius insit impassibilitas (*b*), dicendum quod per prius inest animæ, sicut et passibilitas quantum ad causam primam, utpote in homine primo, in quo per corruptionem animæ facta est corruptio corporis, quamvis in aliis anima efficiatur passibilis propter conjunctionem sui cum carne corrupta. E contrario vero est gloria impassibilitatis, quæ quidem est a superiori, et magis inest corpori ratione animæ, quam e converso. Quod ergo objicitur, quod impassibilitas est dos corporis, dicendum quod dos corporis est; sed non sic præcise est corporis, quod non sit animæ : dicitur tamen magis dos corporis, quia anima habet dotes secundum se multo excellentiores.

[1] *Jos.*, XX, 6.

(*a*) *Cæt. edit.* quod.— (*b*) *Cæt. edit.* passibilitas.

DUB. II.

Meruit sibi donari nomen, quod est super omne nomen.

Hoc videtur esse falsum, quia nomen illud quod est super omne nomen, habuit ab æterno. Si tu dicas quod meruit istius nominis manifestationem in humana natura, hoc videtur esse falsum, quia dæmones in Evangelio frequenter dicebant ipsum esse filium Dei, sicut colligitur ex multis locis : ergo jam nomen ejus ante passionem erat manifestatum. Item, in lege promissus erat Filius Dei, sicut dicitur [1] : *Vocabitur admirabilis, consiliarius, Deus fortis.* Item, super illud (*a*) [2] : *Si cognovissent*, etc., dicit Glossa quod majores Judæi sciverunt, quod esset Christus : ergo videtur quod nomen ejus ante passionem fuerit manifestatum. Sed contra hoc est quod dicitur (*b*) : *Si cognovissent, nunquam Filium Dei crucifixissent.* Et Anselmus, in libro *Cur Deus homo,* dicit [3] quod tantum scelus, sicut est Filii Dei occisio, nunquam per pœnitentiam expiassent, nisi ignorantia excusasset.

Resp. Dicendum quod absque dubio Christus per passionem suam meruit sui nominis clarificationem. Clarificatio autem nominis ipsius Christi in hoc consistit, quod communiter homines noverint illum, qui in humana natura apparebat, esse Filium Dei, et Redemptorem mundi. Ad illud vero quod objicitur, quod illud jam notum erat, dicendum quod est notitia certa, et est notitia per quandam conjecturam : et Christus ante passionem cognitus fuit habere nomen, quod est super omne nomen, notitia conjecturali; sed notitia certitudinali non est cognitus, nisi post passionem : et per hoc dissolvi possunt rationes et auctoritates ad utramque partem. Vel aliter : Est notitia universalis, et est notitia particularis : quamvis autem Christus esset notus aliquibus, quod esset vere Christus; tamen non fuit universaliter cognitus usque post passionem. Vel aliter : Est notitia nominis duplex : quantum ad vocem, et quantum ad imponendi rationem : quantum ad vocem, cum cognoscitur quod aliquis sic vocetur : et sic multi cognoverunt Christum vocari Jesum ante passionem; sed rationem (*c*) quare sic vocaretur, videlicet quia venerat [4] *salvare* (*d*) *populum* (*e*) *a peccatis eorum,* non cognoverunt usque post passionem. Et sic clarificatio nominis Christi est manifestatio cognitionis habitæ de Christo, qua cognoscitur esse Dei Filius, et Christus, et Jesus : et quodlibet istorum est nomen quod est super omne nomen. Nam *Filius Dei* nominat personam in una natura; *Christus* autem et *Jesus* nominant personam in duabus naturis : sed *Christus* nominat personam in humana natura relatam ad divinam, quia *Christus* dicitur unctus; *Jesus* autem nominat personam in divina natura relatam ad humanam, quia *Jesus* dicitur Salvator esse : et ideo in nomine Jesu Christi debet omne genu curvari, sicut in nomine Filii Dei. Et per hoc patet responsio ad quæstionem propositam : quia nomen Filii Dei tripliciter dicitur clarificari secundum ejus triplex nomen, sive quantum ad certificationem, sive quantum ad diffusionem, sive quantum ad rationis nominandi expressionem : ita quod certificatio respicit notitiam nominis Filii Dei, diffusio notitiam nominis Christi, expressio rationis nominandi notitiam nominis Jesu. Patet etiam responsio ad objecta, quia Christus secundum hæc tria nomina fuit cognitus quodam modo; fuit etiam quodam modo ignoratus. Secundum eum modum, secundum quem ignoratus fuit, meruit nomen suum per passionem clarificandum esse.

Notitia duplex.

Notitiæ altera distinctio.

Notitiæ alia distinctio.

DUB. III.

In qua enim forma crucifixus est, in ea exaltatus est.

Contra : quia exaltatio Christi est ad æqualitatem Patris, sicut dicitur in Psalmo [5] :

(*a*) *Cæt. edit. deest* super illud. — (*b*) Vulg., *Dominum gloriæ.* — (*c*) *Cæt. edit.* ratione. — (*d*) Vulg., *salvum facere.* — (*e*) *Add. suum.*

[1] *Isa.*, IX, 6. — [2] I *Cor.*, II, 8. — [3] Anselm. *Cur Deus homo*, lib. II, c. 14. — [4] *Matth.*, I, 21. — [5] *Psal.* CIX, 1.

Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis. Sed non est æqualis Patri secundum formam servi, sed secundum formam divinitatis : ergo secundum eam exaltatus fuit. Item, ei competit exaltatio, cui [1] *omne genu flectitur, cœlestium, terrestrium, et infernorum*: sed hoc est divina natura : ergo, etc. Sed contra : Ejus est exaltari, cujus est humiliari : sed divina natura non potest humiliari, sicut dicit Anselmus [2] in libro *de Incarnatione Verbi :* ergo nec exaltari. Præterea, quod est altissimum, quomodo potest exaltari? Si ergo divina natura est hujusmodi, videtur, etc.

Resp. Dicendum, quod sicut nominatio debetur personæ ratione alicujus naturæ, sic et exaltatio. Sed attendendum est quod exaltatio dupliciter habet intelligi circa Christum : aut secundum rem, aut secundum nostram cognitionem. Exaltatio Christi secundum rem est sublimatio Christi de statu præsentis vitæ ad dexteram Patris : et hoc quidem fuit in ascensione : et hæc quidem exaltatio convenit ei secundum humanam naturam, quæ fuit elevata in cœlum ; et sic exaltari ad dexteram Patris, est sublimari ad potiora bona Patris. Alio modo est exaltatio secundum nostram cognitionem : et sic dicitur Christus exaltari in cordibus nostris, quando credimus eum æqualem Patri : et sic exaltari ad dexteram Patris, est exaltari ad æqualitatem Patris : et hoc modo exaltatio convenit Christo secundum eam naturam, secundum quam habet æquari ipsi Patri. Et secundum hanc distinctionem patet determinatio controversiæ apparentis inter Augustinum et Ambrosium : patet etiam responsio ad objecta. Augustinus enim loquitur de exaltatione reali, et sic currunt rationes ad secundam partem; Ambrosius, de exaltatione secundum cognitionem nostram, et sic currunt rationes ad primam partem.

[1] *Philip.*, II, 10. — [2] Anselm., lib. I, c. VIII. — [3] Id., *Cur Deus homo*, lib. II, c. XXI.

DUB. IV.

Nam alii homines debitores erant, et vix unicuique sua virtus sufficiebat.

Objicitur contra hoc per hoc quod dicit Anselmus in libro *Cur Deus homo* [3] : « Nullatenus potest homo magis honorem dare Deo, quam cum se tradit morti ad illius honorem. » Si ergo servitia quanto magis debita, tanto sunt minus grata, videtur quod homines non sunt debitores mortis. Item, quilibet est debitor omnis ejus quod est, et quod potest, quia totum a Deo accepit : ergo videtur quod nullus possit aliquid apud Deum mereri, nec moriendo, nec aliquid faciendo. Item Christus debebat obedire Patri : sed Pater præcipiebat quod debebat mori pro salute humani generis : ergo videtur quod Christus esset debitor mortis.

Resp. Dicendum quod est debitum ex charitate, et est debitum ex necessitate. Debitum ex charitate non tollit perfectionem meriti; debitum vero ex necessitate quodam modo diminuit. Quoniam ergo omnes alii debitores erant mortis debito necessitatis, quæ quidem provenit ex reatu et obligatione culpæ ; ideo dicit Magister, quod nullus poterat Deum placare, quamvis voluntarie perferendo mortem posset Deo placere. Christus autem, quia sine debito mortis pertulit mortem, et placere potuit, et placare : placere, quia ex bona voluntate ; placare vero, quia præter necessitatem. Ad illud vero quod primo objicitur de Anselmo, dicendum quod, sicut patet ex ipsa serie textus, Anselmus loquitur ibi de Christo : attamen esto quod illud de aliis intelligatur, non sequitur propter hoc, quod homo non sit debitor mortis, quia potest homo facere per bonam voluntatem de necessitate virtutem. Præterea aliquis est moriendi modus, ad quem non sumus necessario obligati. Et per hoc patet sequens, quia debitum non tollit meritum simpliciter, sed meritum illius perfectæ placationis, qua Deus reconciliatus est toti humano generi. Ad illud quod objicitur

de obedientia, jam patet responsio per ea quæ dicta sunt.

DUB. V.

Salvari non possemus, nisi unigenitus Dei Filius moreretur pro nobis debitoribus mortis.

Contra : Nullus debitor mortis est dignus vita : ergo si Abraham fuit debitor mortis, non ergo fuit dignus vita. Item quæritur de qua morte intelligitur : aut de morte corporali, aut de morte spirituali : si de morte spirituali, falsum est, quia viri justi non sunt digni morte spirituali; si de morte corporali, aut naturali, aut violenta : de violenta, non est verum, quia non omnes debitores sumus talis mortis; si de naturali, tunc videtur quod nihil facit ad propositum, quia mors illa naturalis non impedit meritum, nec aliquis ab illa liberatur per Christum : omnes enim moriuntur.

Mors multipliciter sumitur. Resp. Dicendum quod mors dicitur multipliciter. Est enim mors separatio animæ a corpore, et est mors separatio a Deo per peccatum, et est mors separatio animæ a visione Dei in perpetuum, et est mors separatio animæ a visione Dei ad tempus. Cum ergo dicit Ambrosius [1] quod Christus mortuus est pro debitoribus mortis, accipitur mors primo modo, et quarto modo : omnes enim sumus debitores mortis primo modo; et omnes debitores erant mortis quarto modo; et nos ipsi debitores essemus, nisi pretium solutum esset. Et per hoc patet responsio ad ea quæ objiciuntur, quia debitum talis mortis non opponitur dignitati vitæ æternæ. Patet etiam cujus mortis sumus debitores. Et si objicitur, quod mors naturalis non tollit perfectionem meriti, dicendum, sicut prius dictum fuit, quod non tollit perfectionem cujuscumque meriti, sed meriti perfectæ satisfactionis pro salute generis humani.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus (*a*), in qua agitur de merito Christi, incidit hic quæstio circa duo : primo quæritur de ipsius merito quantum ad usum, sive exercitium; secundo vero quantum ad præmium, sive fructum. Circa primum quæruntur tria : primo, utrum Christus meruerit ab instanti conceptionis; secundo quæritur utrum aliquid meruerit post conceptionem; tertio quæritur utrum aliquid meruerit in passione.

QUÆSTIO I.

An Christus meruerit ab instanti conceptionis[2].

Utrum Christus meruerit ab instanti conceptionis; et quod sic, videtur [3] : *Novum faciet Dominus super terram, mulier circumdabit virum.* Videtur ergo quod Christus fuerit vir ab instanti conceptionis. Sed constat quod non fuerit vir quantum ad ætatem : ergo fuit vir quantum ad animi vigorem : habuit ergo quantum ad animam virtutem et operationem viri perfecti : sed hæc consistit in merendo; ergo Christus meruit a suæ conceptionis primordio. Fundam.

Item hoc ipsum videtur auctoritate Gregorii et Magistri in littera : « Non solum meruit Christus quando Patri obediens crucem subiit, sed ab ipsa conceptione, ex quo homo factus est. » Et hoc ipsum potest elici ab auctoritate Gregorii consequente.

Item Christus ab instanti conceptionis suæ fuit beatus : sed beatitudo est habitus in actu : ergo a primo instanti conceptionis suæ habuit actum gloriosum : sed qua ratione per gloriam habuit actum gloriosum, eadem ratione per gloriam habuit actum virtuosum : ergo videtur quod a primordio suæ conceptionis Christus meruit.

Item, lux, propter suam nobilitatem, et actualitatem, sive activitatem, in

[1] Vel auctor, quisquis ille sit, libri *de Vocat. Gent.*, lib. II, c. IV. — [2] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. XVII, memb. 2, art. 1; S. Th., p. III, q. XIX, art. 4; et III *Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 2; et *de Verit.*, q. XXVI, art. 6; Scotus, III *Sent.*, dist. XVIII, q. I; Richard., III *Sent.*, dist. XVIII, q. II; Durand., III *Sent.*, dist. XVIII, q. II; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 3; Steph. Brulef. III *Sent.*, dist. XVIII, q. I; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XVIII, q. I. — [3] *Jerem.*, XXXI, 22. — *a*) *Suppl.* distinctionis.

eodem instanti incipit esse, et lucere : ergo si anima Christi multo nobilior, et potentior, et deiformior est, videtur quod instanti eodem, in quo cœpit esse, cœpit habere operationem sibi debitam : sed talis est operatio meritoria : ergo, etc.

Item, sicut animæ nostræ se habent ad demeritum, ita anima Christi se habet ad meritum : sed animæ nostræ in ipso instanti infusionis habent reatum culpæ originalis : ergo anima Christi a primo instanti conceptionis, et infusionis, habuit meritum virtutis.

Ad opp. Sed contra : 1. Prius est esse, quam agere : si ergo mereri est agere, anima Christi prius habuit esse completum, quam habuerit meriti usum : ergo non meruit a primordio conceptionis.

2. Item omne quod exit ab otio in actum, prius quiescit quam agat, et omne tale prius est quam operetur : sed anima Christi incœpit mereri : ergo de non operante facta est operans : ergo in merendo exivit ab otio in actum : ergo prius quievit : ergo non meruit ab instanti conceptionis.

3. Item meritum est a voluntate deliberativa, in quantum deliberativa est : sed ubi est deliberatio, ibi est collatio : ubi autem hæc est, ibi est temporis successio : ergo non videtur quod meritum Christi potuerit esse a suæ conceptionis principio.

4. Item, angelus non peccavit a primo instanti suæ creationis, et tamen ita cito usum liberi arbitrii habuit, sicut aliqua anima rationalis, cum creatus esset in cognitionis perfectione : ergo pari ratione videtur quod nec anima Christi ab instanti conceptionis mereri potuerit.

5. Item omne illud, quod anima Christi habuit a primordio conceptionis suæ, habuit ab alio : sed meritum ortum habuit a libero arbitrio (a) gratia informato : ergo non videtur quod usum meriti habuit ab ipso conceptionis primordio.

(a) *Cæt. edit.* a liberi arbitrii. — (b) infundit. — (c) quæ.

CONCLUSIO.

Christus meruit ab instanti suæ conceptionis, quia omni bono et præmio dignus fuit propter plenitudinem gratiæ, quam Deus animæ suæ infudit (b).

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod ad perfectionem meriti duo concurrunt, videlicet ipse habitus gratuitus, et ipsius habitus actus, vel usus. Si ergo loquamur de merito quantum ad habitum, qui reddit habentem dignum præmio, sic absque dubio concedendum est, quod a principio suæ conceptionis Christus meruit : quia omni bono et præmio dignus fuit propter plenitudinem gratiæ, quam Deus animæ suæ contulit et infudit. Et ab hoc non discordat aliquis doctor catholicus. Si autem fiat sermo de merito quantum ad virtutis actum, sive usum, in quo proprié attenditur completa ratio merendi, sic est duplex modus dicendi. Unus, quod Christus Opin. 1. meruit statim post principium conceptionis, non autem in ipso primo instanti ; et ratio hujus est, quia operatio debet sequi esse substantiæ : ideo necesse fuit animam Christi prius esse, quam agere, præcipue eo actionis genere, quod spectat ad usum voluntatis deliberativæ : talis autem est actus meritorius. Et ideo, si dicatur alicubi Christum a primordio suæ conceptionis meruisse, dicunt verum esse, secundum quod dicit ordinem ad principium extra sumptum, non intra. Est et alius modus dicendi, quod Opin. 2. Christus, quantum ad virtutis usum et actum, meruit in ipso conceptionis primordio : hoc enim datum est ei per gratiam perfectissimam, ut in primo instanti, in quo incœpit esse, non tantum haberet habitum virtutum, sed etiam actum : unde simul cœpit esse, et usum comprehensionis habere : et anima Christi in eodem instanti habuit creari, et infundi, et gratia informari, et exire in actum meriti, qui (c) quidem consistit in motu bonæ voluntatis. Uterque tamen istorum modorum satis est rationabilis ; sed

primus facilior est et communior, et secundum istam viam plana est ad objecta responsio. Nam quod dicitur Christus ab instanti conceptionis suæ fuisse vir, et quod dicitur ab instanti suæ conceptionis meruisse, hoc dicitur quantum ad habitum : et hoc innuit ipsum verbum Gregorii, cum dicit : « Non sibi Christus plus meruit per crucis patibulum, quam ab ipsa conceptione per gratiam virtutum. » Notabile est, quod dicit *per virtutum gratiam*, non per virtutum usum. Habuit enim gratiam a principio, ita quod in ipso principio; usum vero habuit a principio, ita quod post principium. Et si tu objicias de beatitudine, et de luce; qui hoc tenent, generaliter respondent, quod in omni creatura esse præcedit operari tam in corporali, quam in spirituali; tam in actu naturæ, quam in actu gratiæ; tam etiam in actu gratiæ, quam in actu gloriæ. Nec obstat illud quod objicitur de merito animæ : anima enim habet originale peccatum in sua infusione per modum habitus; non autem quantum ad actum. Et sic secundum istam viam patet responsio ad omnia objecta. Si quis autem aliam viam teneret, videlicet quod Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit usum liberi arbitrii propter excellentissimum gratiæ donum, et quantum ad actum viatoris, et quantum ad actum comprehensoris, satis faciliter poterit ad objecta in contrarium respondere.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod prius est esse, quam agere, dicendum quod illud habet veritatem, si intelligatur de prioritate quantum ad ordinem naturæ. Si autem intelligatur de prioritate quantum ad durationem, non habet veritatem, secundum quod expresse dicit Augustinus *super Genesim ad litteram*, ubi dicit [1], quod in luce corporali esse non præcedit agere. Et in angelis, de quibus dicit, quod in primo instanti creationis suæ eas res cognoverunt, quæ simul tamen cum eis in esse prodierunt. Et in sexto *de Trinitate*, dicit [2] quod si ignis esset æternus, splendor ab igne egrediens esset æternus. Et ideo satis rationabiliter potest dici, quod illud non habet veritatem de ordine durationis, sed de ordine naturæ.

2. Ad illud vero, quod objicitur quod substantia, quæ incipit agere, exit ab otio in actum, dicendum quod illud generaliter non habet veritatem, nisi intelligatur de operatione sine qua substantia operans potest esse; de alia autem non habet veritatem, pro eo quod creatura simul incœpit esse, et operari : nec incipit operari quia exit ab otio in actum, sed quia exit a non esse in esse : hoc modo potest intelligi in Christo quantum ad actum gratiæ et virtutis.

3. Ad illud quod objicitur, quod meritum est a voluntate deliberativa, dicendum quod, quamvis secundum processum naturæ deliberatio indigeat successione et tempore, tamen secundum plenitudinem divinæ gratiæ et gloriæ, possibile est ipsi animæ in instanti discernere, quod alias non possit facere sine continuo et tempore. Et sic per deiformitatem gloriæ intellectus potest simul plura intelligere, quamvis per naturam non intelligat nisi unum solum simul et semel. Et quia anima Christi erat in plenitudine gratiæ et gloriæ; hinc est quod non indigebat mora temporis ad discernendum quid eligendum, quid vitandum, quid amandum, quid odiendum.

4. Ad illud quod objicitur de angelo, dicendum quod non est simile. Non enim sic poterat simul et semel cognoscere plura, secundum quod anima Christi cum plenitudine gratiæ. Præterea, peccatum dicit motum deordinatum, et contrarium naturali rectitudini : sed meritum dicit naturalis rectitudinis complementum : et licet non decuerit aliquam substantiam creari cum actu contrario rectitudini naturali, decuit tamen creari in actu, et cum actu consonanti ipsi naturæ, et eam complente, maxime illam, in qua Deus a primordio suæ conditionis

[1] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. V. — [2] Id., *de Trin.*, lib. VI, c. I, n. 1.

plenissime habitavit, sicut fuit anima Christi.

5. Ad illud quod objicitur, quod illud quod inest a primordio conditionis, inest aliunde, dicendum quod si intelligatur illud præcise, ita quod anima Christi se habeat solummodo per modum suscipientis, et nullo modo cooperantis, non habet veritatem : potuit enim ipsi animæ dari, ut cooperaretur Deo statim cum fuit, et ita quod aliquid haberet in se, quod non tantum esset aliunde, verum etiam a se : et sic potuit esse in actu virtutis, et exercitio meriti. Si quis ergo velit sustinere hunc modum dicendi, non videtur multum deviare a probabilitate rationis, nec etiam a pietate fidei, quæ, quanto plus potest, ipsi Christo gratiæ et honoris attribuit.

QUÆSTIO II.

An Christus meruerit aliquid post conceptionem[1].

Fundam. Utrum Christus aliquid meruerit post conceptionem; et quod sic, videtur[2] : *Humiliavit semetipsum usque ad mortem.* Et post : *Propter quod et Deus exaltavit illum*, etc. Sed humilitas non est causa exaltationis, nisi per modum meriti : si ergo hæc fuit post conceptionem, ergo Christus post conceptionem aliquid meruit.

Item Augustinus, tractans illud verbum præmissum, ait[3] : « Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est præmium. » Si ergo humiliatio in Christo subsecuta fuit ipsam conceptionem, necessario etiam sequitur quod meruerit postquam conceptus fuerit.

Mereri quid. Item, in libro *de regulis fidei*, *Mereri* ita diffinitur : Mereri apud Deum dicitur, qui nulla necessitate compulsus hoc facit, quod facere debet. » Sed hoc fecit Christus post suam conceptionem : ergo apud Deum meruit.

Item opera Christi fuerunt multo nobiliora, quam sunt merita aliorum sanctorum : si ergo opera aliorum sanctorum sunt digna retributione, videtur quod multo fortius opera Christi : ergo videtur quod Christus apud Deum meruerit.

Item, si non meruit apud Deum postquam conceptus fuit, ergo videtur quod frustra Deo servirit, et quod frustra fecit quidquid fecit post conceptionem : si ergo hoc est impium dicere, necesse est Deum post conceptionem aliquid meruisse.

Sed contra : 1. Mereri est facere opus de genere laudabilium : sed potentia determinata ad unum tantum non habet laudem in actu illius, sicut patet in omnibus potentiis naturalibus : sed liberum arbitrium Christi ab ipsa conceptione determinatum fuit ad opus bonum : ergo non potuit exire in opus de genere laudabilium, nec in opus meritorium. Ad opp.

2. Item mereri est opus remuneratione dignum : sed liberum arbitrium jam existens in statu remunerationis, jam non facit opus ulteriori remuneratione dignum, sicut patet in beatis : sed tale fuit liberum arbitrium Christi, cum esset in statu comprehensoris : ergo videtur quod post conceptionem suam nihil omnino mereri potuerit.

4. Item quidquid meretur, proficit in bonis animæ, scilicet in gratia et gloria : sed Christus non potuit proficere supra illud quod accepit in conceptione : ergo non videtur quod post conceptionem mereri potuerit.

4. Item quicumque meretur aliquid, de non suo facit suum per opus et obsequium, et de eo, quod est sibi indebitum, facit debitum : sed Christus nihil potuit facere de indebito debitum, et de non suo suum : omnia enim sua erant per gratiam conceptionis, sicut ipse testatur[4] : *Omnia tua mea sunt :* ergo non videtur quod post conceptionem aliquid meruerit.

5. Item, quod eodem modo se habet nunc

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. XVII, memb. 1; S. Thom., p. III, q. XIX, art. 3; et III *Sent.*, dist. XVIII, q. 1, art. 2; et *de Verit.*, q. XIX, art. 7; Richardus, III *Sent.*, dist. XVIII, q. III; Steph. Brulef., III *Sent*, dist. XVIII, q. II. — [2] *Philip.*, II, 8, 9. — [3] Aug., in *Joan.*, tract. CIV, n. 3. — [4] *Joan.*, XVII, 10.

et prius, natum est consimiles operationes efficere : sed liberum arbitrium in Christo eodem modo se habet post conceptionem, et post resurrectionem, et gratia similiter ; et hæc duo sunt principia merendi : si ergo post resurrectionem non meruit, ergo nec post conceptionem. Si tu dicas quod aliter et aliter se habet, quantum est ex parte carnis, hoc non solvit ; quia meritum non respicit statum carnis, sed statum charitatis : ergo si Christus post conceptionem habuit charitatem patriæ æque nobilem et perfectam, sicut modo habet, nec est ejus charitas variata, si modo non habet usum merendi, videtur quod nec tunc habuerit.

CONCLUSIO.

Christus post conceptionem habuit usum meriti, et exercitium : et meruit nobis gratiæ infusionem, gratiæ promotionem, et bonorum operum multiplicationem ; sibi alio modo meruit, quod jam sibi debebatur.

Mereri quid. Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod mereri dicitur tripliciter : uno modo simpliciter abusive; alio modo partim proprie, et partim improprie ; tertio modo simpliciter proprie. Simpliciter abusive dicitur mereri, qui facit aliquod opus de genere bonorum, tamen facit illud malo modo, id est mala intentione, sicut ille qui dat eleemosynam cum murmure : talia enim opera aliquando remunerantur a Deo ex immensa largitate, sicut innuitur de Nabuchonodosor. Ille vero meretur partim proprie, partim abusive, qui facit opus de genere bonorum, et bona intentione, verumtamen non ex charitate : sicut aliquis peccator facit opera de genere bonorum, et propter Deum, in quibus de congruo se disponit ad gratiam. Ille vero meretur simpliciter proprie, qui facit bonum opus, et bona intentione, et ex charitate. Et primum quidem meritum dicitur meritum interpretativum ; secundum dicitur meritum congrui ; tertium dicitur meritum condigni. Cum ergo quæritur an Christus meruerit, non quæritur de primo et secundo modo ; sed quæritur de tertio. Ad illud ergo respondendum, quod mereri ex condigno tribus modis contingit : uno modo mereri est ex indebito facere debitum, sicut meretur quis in gratiæ infusione, et motu liberi arbitrii ; alio modo mereri est de debito facere magis debitum, sicut contingit de profectu in profectum, de virtute in virtutem ; tertio modo mereri est de debito uno modo facere debitum alio modo, ut de debito per habitum facere debitum per usum, et de debito per unum actum facere debitum per alium æque bonum. Omnibus his modis Christus meruit nobis : meruit enim nobis gratiæ infusionem ; meruit et gratiæ promotionem ; meruit et bonorum operum multiplicationem ; sibi autem non meruit, nisi tertio modo, tantum post conceptionem : ipse enim non potuit facere sibi de indebito debitum, cum omni bono esset dignus ; non potuit facere de debito magis debitum, cum omni gratia ab ipsa conceptione esset plenus. Sed quod erat debitum uno modo, fecit debitum pluribus modis : et ita meruit secundum tertium modum dicendi meritum solum, non propter imperfectionem a parte meriti, sed propter perfectionem a parte merentis. Et hoc est quod dicitur in littera : « Non profecit Christus secundum meritum quantum ad virtutem meriti, profecit tamen quantum ad numerum meritorum. » Plura enim habuit merita in passione, quam in conceptione. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes Christum, post conceptionem, usum et exercitium meriti habuisse.

Mereri ex condigno tribus contingit modis.

1. Ad illud quod opponitur, quod potentia determinata ad unum non facit opus de genere laudabilium, dicendum quod determinatio potentiæ ad unum potest esse dupliciter, videlicet per necessitatem naturæ, et per confirmationem gratiæ. Si sit per necessitatem naturæ, tunc tollit arbitrii libertatem, ac per hoc tollit dignitatem meriti. Si autem sit determinatio meriti per confir-

mationem gratiæ, cum talis confirmatio simul stet cum libera voluntate, sic non tollit ab ipso opere bonitatem moris, cum sit voluntarium ; ac per hoc nec qualitatem meriti. In Christo autem fuit liberum arbitrium determinatum ad unum, non per necessitatem naturæ, sed per confirmationem gratiæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod habens munus gloriæ non facit opus remunerabile, dicendum quod illud verum est quando aliquis est simpliciter in statu patriæ ; cum autem non tantum est in statu comprehensoris, verum etiam in statu viatoris, tunc opus ejus esse potest remunerabile propter statum viæ : et sic est reperire in Christo secundum divinam dispensationem. Nam sicut anima Christi, propter conjunctionem sui cum divinitate, habet statum patriæ ; sic, propter conjunctionem sui cum carne, habet statum viæ et miseriæ pro illo tempore. Et ideo sicut potuit esse in statu viatoris simul et comprehensoris, sic habuit gloriam ad comprehendendum, et gratiam ad merendum. Et est simile de angelis, in quibus ponimus vim administrativam et contemplativam, secundum quarum unam merentur, et secundum alteram fruuntur et præmiantur.

3. Ad illud quod objicitur, quod quicumque meretur, merendo proficit, dicendum quod proficere est duobus modis : vel in merito habitus, vel in multitudine actuum. Vel, per alia verba, est proficere quantum ad virtutem merendi, et quantum ad numerum meritorum. Primo modo accipiendo profectum, non competit tertio modo dicendi meritum ; secundum quem tertium modum tantummodo dicitur meruisse Christus. Alio modo accipiendo profectum, competit sibi, sicut patet per supra habitam distinctionem.

4. Ad illud quod objicitur, quod mereri est facere de indebito debitum, dicendum quod illud est verum quantum ad aliquem modum merendi, sed non quantum ad omnes, sicut prius dictum est : et ideo non habet locum in proposito.

5. Ad illud quod objicitur, quod liberum arbitrium eodem modo se habet nunc et prius, dicendum quod verum est per comparationem ad superius, scilicet ad Deum ; non tamen est verum per comparationem ad inferius, scilicet ad carnem passibilem, ex cujus conjunctione tam liberum arbitrium, quam gratia ipsum perficiens habet pertinere ad statum viæ. Unde non valet illud quod objicit de carne, quod non est principium merendi : hoc enim verum est per se loquendo ; facit tamen ad meritum, dum facit ad statum meriti, sicut patet in conjunctione animæ ad carnem, et ejus separatione (a). Anima enim nostra, statim dum a carne separatur, amplius non habet merendi, vel demerendi statum.

QUÆSTIO III.

An Christus meruerit aliquid in passione [1].

Utrum Christus aliquid meruerit in passione ; et quod sic, videtur primo per textum Apostoli [2] : ***Humiliavit semetipsum usque ad mortem, propter quod et Deus exaltavit illum***, etc. : quod verbum tractans Magister dicit aperte : « Dicit Apostolus propterea ipsum exaltatum per impassibilitatis gloriam, quia est humiliatus per passionis obedientiam. » Ergo meruit in passione. Fundam.

Item Augustinus, exponens verbum prædictum, inquit [3] : « Ut Christus clarificetur in resurrectione, prius humiliatus est in passione. » Videtur ergo quod per meritum passionis pervenerit ad gloriam resurrectionis.

Item, nihil est magis meritorium, quam

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XVII, memb. 3, art. 3 ; S. Thom., III *Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 5 ; Richard,, III *Sent.*, dist. XVIII, q. IV ; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XVIII, q. III ; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XVIII, q. I, dub. III. — [2] *Philip.*, II, 8, 9. — [3] Aug., *in Joan.*, tract. CIV, n. 3.

(a) *Cæt. edit.* separationem.

opus patientiæ; propter quod dicit Jacobus[1]: *Patientia opus perfectum habet.* Sed patientia consistit in tolerantia passionum: ergo videtur quod Christus in passione multum meruerit.

Item, nihil est satisfactorium, nisi quod est meritorium: sed passio Christi fuit satisfactoria, sicut dicunt sancti: ergo fuit meritoria: ergo Christus meruit patiendo.

Item omnis qui patitur, aut passionem promeruit, aut per passionem meretur: alioquin pateretur sine justitia, pateretur etiam frustra. Sed Christus non meruit passionem, quia immunis fuit a culpa omni: meruit ergo per passionem; alioquin passus esset injuste et frustra, quod esset magnæ impietatis et insaniæ.

Ad opp. Sed contra: 1. Pro passionibus (*a*), sicut dicit Philosophus[2], nec laudamur, nec vituperamur: sed propter (*b*) omne, per quod meremur, laudamur: ergo passionibus non meremur: ergo Christus patiendo non meruit.

2. Item passio est effectus et illatio actionis: sed qualis est causa, talis est effectus: si ergo actio passionem inferens non fuit meritoria, videtur quod nec ipsa passio fuerit meritoria: ergo Christus in passione non meruit.

3. Item nihil est meritorium, nisi quod est voluntarium: nihil autem est voluntarium, nisi quod a principio intrinseco est, sicut patet per diffinitionem voluntarii, quam ponit Philosophus in *Ethicis*[3]: « Voluntarium est, cujus principium est in ipso. » Sed passio Christi fuit ab extra, sicut patet: ergo non fuit meritoria.

4. Item nihil est meritorium, nisi quod est secundum naturam: sed passio est motus contra naturam, sicut dicit Damascenus[4]: ergo impossibile est passione mereri: ergo, etc.

5. Item omne meritum ortum habet ab aliqua virtute: omnis autem virtus consistit in ratione, ut ratio est: ergo omne meritum consistit circa rationem, ut ratio est: sed passio Christi solummodo fuit circa sensualitatem, et circa rationem per modum naturæ: ergo non videtur quod Christus in passione aliquid meruisset.

CONCLUSIO.

Christus non tantum meruit in actione, sed etiam in passione; et inter omnia merita passio tenuit principatum.

Resp. ad arg. Dicendum quod Christus non tantum meruit in actione, sed etiam in passione. Non enim passus fuit frustra, sed ex rationabili causa: nec passus fuit propter demeritum culpæ, sed propter amorem veritatis et justitiæ. Et propterea notandum, quod in passione est duo considerare, videlicet passionis causam, et passionis sustinentiam. Passionis causa est a violentia agentis; sed passionis sustinentia a voluntate patientis. Quantum ad primum, passio non est meritoria, nec demeritoria, quia est ab extra. Quantum ad secundum, potest esse meritoria, et demeritoria: meritoria quidem (*c*), si quis eam perferat ex voluntate bona; demeritoria autem, si quis eam sustineat impatienter, et ex voluntate iniqua. Quoniam ergo Christus passionem pertulit non tantum ex voluntate bona, imo etiam ex voluntate optima; hinc est quod passio ejus fuit meritoria, non solum sicut passiones sanctorum, sed inter omnia merita tenuit principatum. Et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud vero, quod objicitur, quod pro (*a*) passionibus nec laudamur, nec vituperamur, dicendum quod verum est, secundum quod sunt puræ passiones; prout autem conjuncta est eis voluntas bona, vel mala, sic habent sortiri rationem meriti, et demeriti, laudis, vel vituperii. Et sic fuit in passione Christi, qui[5] *oblatus est, quoniam ipse*

[1] *Jac.*, I, 4. — [2] Arist., *Ethic.*, lib. II, c. IV et V. — (*a*) *Cæt. edit.* Passionibus; *deest* pro. — (*b*) *Al.* per. — (*c*) autem.

[3] *Ibid.*, lib. III, c. II, III, IV; *Physic.*, lib. VIII, cont. 34. — [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. II, c. XXII. — [5] *Isa.*, LIII, 7.

voluit, et libenter, et patienter passionem sustinuit, quoniam pro transgressoribus oravit.

2. Ad illud quod objicitur, quod passio est effectus actionis, dicendum quod verum est quantum ad efficaciam in genere naturæ; potest tamen nihilominus esse effectus voluntatis in genere moris quantum ad voluntatis complacentiam : et per hoc potest poni in genere moris : et quoniam voluntas passionem acceptans fuit bona, quamvis voluntas passionem inferens fuerit mala; hinc est quod quamvis actio displiceret, passio tamen grata fuit[1] : ideo non sequitur quod si actio fuit demeritoria, quod propter hoc passio. Actio enim non erat causa passionis in genere moris.

3. Ad illud quod objicitur, quod passio fuit involuntaria, dicendum quod, quamvis hoc sit verum quantum ad violentiam, quæ est ab extra; non tamen est verum quantum ad sustinentiam, quæ est ab intra : et ideo ratio illa non concludit, quod nullo modo passio Christi esset meritoria : non enim tantum erat ab extra, sed etiam quodam modo erat ab intra per complacentiam et sufferentiam.

4. Ad illud quod objicitur, quod passio est contra naturam, dicendum quod esse contra naturam est dupliciter : aut quia est contra naturale dictamen rationis, aut quia est contra naturalem appetitum salutis. Primo modo accipiendo *naturale,* sic illud quod est contra naturam, est vitium, nisi forte sit supra naturam, sicut est in assensu fidei. Secundo modo accipiendo *naturale,* sic illud quod est contra naturam, potest esse meritorium, quamvis sit pœnale : et hoc modo accepit Damascenus, cum dicit quod passio est contra naturam.

5. Ad illud quod objicitur, quod omne meritum consistit circa actum rationis, dicendum quod verum est; sed aliquid esse circa actum rationis contingit tripliciter : vel per modum elicientis, vel per modum imperantis, vel per modum acceptantis. Quamvis autem passio Christi non esset in ratione per modum elicientis, vel per modum imperantis, erat tamen per modum acceptantis : et hoc dabat ipsi passioni meriti rationem; dat etiam passionibus nostris ratione consimili : et per hæc quæ dicta sunt, potest solvi illa quæstio, qua quæritur utrum passionibus contingat mereri, vel demereri.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de merito Christi quantum ad fructum, sive quantum ad præmium; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum Christus meruerit sibi Dei fruitionem; secundo quæritur utrum meruerit sui corporis glorificationem : tertio, utrum meruerit nobis januæ apertionem.

QUÆSTIO I.

An Christus meruerit sibi præmium substantiale[2].

Utrum Christus sibi meruerit Dei fruitionem, sive præmium substantiale; et quod sic, videtur : quia sicut se habet gratia ad gloriam, sic se habet meritum ad præmium : sed Christus habuit gratiam ordinatam ad gloriam : ergo habuit meritum ordinatum ad præmium : sed gloria consistit in Dei fruitione, quæ est præmium substantiale : ergo, etc. Ad opp.

2. Item qui meretur ex charitate, tanto majus meretur, quanto majorem habet charitatem : sed charitas Christi fuit maxima : ergo ei debebatur maximum præmium : sed maximum præmium non est nisi præmium substantiale, quod Deus est : ergo, etc.

3. Item, gloriosius est habere præmium per merita, quam sine meritis : sed Christus in gloria excellit omnes sanctos : ergo si

[1] Alludit ad hunc Sedulii versum : Actio displicuit, passio grata fuit. — [2] *Cf.* Alexander Alensis, p. III, q. XVII, memb. 4, art. 1; S. Thom., p. III, q. XIX, art. 2; et III *Sent.*, dist. XVIII, q. 1, art. 6; Richard., III *Sent.*, dist. XVIII, art. 2, q. 1; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XVIII, q. 1, art. 4; Steph. Brulef. III *Sent.*, dist. XVIII, q. IV.

alii sancti habuerunt præmium substantiale per merita, multo fortius videtur de Christo.

4. Item angeli sancti habuerunt præmium substantiale per merita secundum communem opinionem omnium : sed angeli simul habuerunt gratiam et gloriam, sicut in secundo libro [1] ostensum fuit : ergo si non fuit minoris efficaciæ gratia in Christo, quam in angelis, videtur quod Christus substantiale præmium meruerit, quamvis meritum secundum tempus præmium non præcesserit.

Item, cum Deus inducit aliquam formam subito, quam creatura acquirit per successionem, nihil omittit Deus de illis dispositionibus, quas natura introduceret successive; quod patet, si Deus subito de aqua faceret ignem, introduceret in materiam aquæ raritatem, et siccitatem, et caliditatem : ergo si creatura nata est pervenire ad præmium gloriæ per merita gratiæ, videtur quod merita fuerunt in Christo, quamvis gloria sibi collata fuerit a suæ conceptionis primordio.

Fundam. Sed contra : Augustinus, XIII *de Trinitate* [2] : « In rebus per tempus ortis illa summa gratia est, qua homo in unitate personæ conjunctus est Deo. » Et in *Enchiridio* [3] dicit quod « nullis præcedentibus meritis ille homo copulatus est Deo. » Sed illa copulatio non potuit esse sine Dei fruitione, quæ est præmium substantiale : ergo non videtur quod præmium substantiale habuerit Christus per aliquod meritum.

Item Augustinus [4] in *Enchiridio* : « Facta est quodam modo gratia ipsa illi homini naturalis, qua nullum posset admittere peccatum. » Sed talis est gratia consummata, quæ non est aliud quam gloria, sive præmium substantiale : ergo præmium substantiale fuit Christo quodam modo naturale : sed nihil tale acquiritur per merita : ergo, etc.

Item meritum naturaliter antecedit præmium ; usus, vel actus virtutis, naturaliter sequitur habitum : cum ergo habitus gratiæ et gloriæ simul fuerit in Christo, videtur quod merita subsecuta sint substantiale præmium : ergo non ordinantur in Christo ad substantiale præmium promerendum.

Item, dispositio naturalis antecedit illud ad quod disponit : sed deiformitas gloriæ disponebat animam Christi ad unionem divinitatis, dispositione, inquam, congruitatis : ergo deiformitas gloriæ in Christo naturaliter præcedebat unionem personalem, quamvis simul esset tempore : sed unio personalis naturaliter in Christo antecedebat meritum, et liberi arbitrii usum : ergo in Christo merita sequebantur substantiale præmium secundum ordinem naturæ : redit ergo idem quod prius.

Item meritum præmii substantialis potissime consistit in actu et affectu charitatis, secundum quem (a) anima habet in Deum moveri : sed secundum illum affectum Christus non erat in statu viatoris, sed in statu comprehensoris. Si ergo non merebatur in quantum comprehensor, sed in quantum viator, non merebatur secundum illum affectum charitatis, in quo consistit meritum præmii substantialis : ergo videtur quod substantiale præmium non meruerit.

CONCLUSIO.

Christus, proprie loquendo, non meruit sibi præmium substantiale, quia anima Christi non fuisset ad unionem idonea, nisi fuisset beatissima, atque ita præmium habuisset (b) ante meritum.

Resp. ad arg. Dicendum quod communiter non conceditur, quod Christus sibi meruit substantiale præmium : et hoc innuit Magister in littera satis expresse. Ratio autem hujus est : nam meritum dicit ordinationem ad præmium, sicut dispositio ad complementum, sicut via ad terminum : et ideo necesse est meritum præcedere præmium vel tempore, vel secundum ordinem naturæ. Neutro autem modo debuit in Christo præcedere [5], nec præcessit, pro-

[1] Dist. IV, art. 1. — [2] Aug., *de Trin.*, lib. XIII, c. XIX, n. 24. — [3] *Enchir.*, c. XL, n. 12. — [4] *Ibid.* — [5] Idem sentit Scotus hic quæst. unic., ibi : *Hoc viso.*

(a) *Cæt. edit.* quæ. — (b) in præmium habuit.

pter hoc quod anima Christi non esset ad unionem idonea, nisi esset beatissima, et deiformissima, quod quidem fit per gloriæ influentiam. Si ergo necesse fuit unionem illam antecedere omnia merita secundum ordinem naturæ, necesse etiam fuit deiformitatem gloriæ in Christo præcedere omnem usum gratiæ : ideo gloria in Christo præcessit omnia merita propter summam dignitatem, quæ fuit in anima Christi a sua cratione, videlicet propter unionem ipsius ad Verbum. Et ideo concedendum est, quod Christus, proprie loquendo, non meruit sibi substantiale præmium; et concedendæ sunt rationes, quæ ad hoc inductæ sunt.

1. Ad illud quod objicitur, quod sicut gratia ordinatur ad gloriam, ita meritum ad præmium, dicendum quod quoad quid est simile, quoad quid non. Simile enim est quoad conditionem disponendi; sed non est simile quantum ad originem : pro eo quod tam gratia quam gloria est habitus infusus divinitus, non a nobis; sed meritum est usus procedens a libero arbitrio gratia informato. Ideo in Christo potuit esse ordo gratiæ ad gloriam, salvo ordine utriusque ad unionem : sic autem non est de ordine meriti ad præmium, sicut ostensum est prius.

2. Ad illud quod objicitur, quod maxima charitas meretur maximum præmium, dicendum quod illud est verum, si charitas teneat rationem merendi secundum quod maxima : sed charitas Christi, secundum motum ipsius in Deum, qui erat maximus et intensissimus, plus tenebat rationem præmii quam meriti; imo erat ipsum præmium : ideo cum esset ipsum præmium, non merebatur substantiale præmium.

3. Ad illud quod objicitur, quod gloriosius est habere præmium per merita, dicendum quod illud veritatem habet in eis qui solum habent uniri Deo per conformitatem affectionis : in istis enim est gratia et gloria quasi accidentalis per modum acquisitionis; et a natura sua nati sunt indifferenter esse boni, et mali. Secus autem est de homine assumpto a Verbo, qui non tantum unitus est Deo per conformitatem affectionis, sed etiam unione personali, ut non dicatur divinus, sed Deus : et pro tanto isti homini gratia est quodam modo naturalis : et multo gloriosius est ei habere gloriam a sua prima creatione, quam habere eam per acquisitionem, sicut multo gloriosius est esse Deum, quam Dei servum : et ideo auctoritas illa non habet locum circa Christum.

4. Ad illud quod objicitur, quod angeli habuerunt simul gratiam et gloriam, meritum et præmium, dicendum quod non est simile : quia in angelis usus liberi arbitrii præcessit infusionem gratiæ, et ideo in ipsa infusione gratiæ motus liberi arbitrii gratia informatus, in quo consistit meritum, potuit præcedere ipsum præmium ordine naturæ, quamvis esset simul tempore. Secus autem est in Christo, qui prius ordine naturæ habuit deiformitatem gloriæ, quam usum voluntatis deliberativæ, sicut prius [1] ostensum est.

5. Ad illud quod objicitur, quod Deus, subito faciendo, nihil omittit de his quæ successive concurrunt in operatione creaturæ, dicendum quod cum creatura inducit aliquam perfectionem, vel formam, duo est ibi considerare, videlicet et qualitates et dispositiones a parte suscipientis, et operationes a parte agentis et præparantis. Cum ergo dicitur quod Deus nihil omittit, operando subito, de his quæ natura introducit, hoc est verum de qualitatibus et dispositionibus informantibus susceptibile, sed non est verum de operibus præambulis ad illas dispositiones : et ideo ex ratione hac non potest concludi, quod merita in Christo præcesserunt præmium, cum meritum consistat in opere procedente a voluntate; sed ex hoc potest concludi, quod in Christo fuit perfectio virtutum et habituum, quæ animam habilitant ad gloriam, sive ad substantiale præmium.

[1] Lib. II, dist. v, art. 3, q. II

QUÆSTIO II.

An Christus meruerit sibi corporis glorificationem [1].

Fundam. Utrum Christus meruerit sui corporis glorificationem; et quod sic, videtur auctoritate Magistri in littera : « Merito humilitatis et anima impassibilis facta est, et caro immortalis. » Ergo Christus meruit immortalitatem carnis: ergo glorificationem corporis.

Item, sicut per humilitatem pervenitur ad exaltationem, sic passio via est perveniendi ad impassibilitatem : sed Christus hoc modo pervenit ad impassibilitatem corporis : ergo illam prius promeruit.

Item, efficacius meretur quis sibi, quam alii; hoc non habet instantiam de his, quæ sunt nata cadere sub merito : sed Christus meruit aliis resurrectionem, et corporis glorificationem : ergo multo fortius meruit sui corporis glorificationem.

Item, nihil plus requiritur ad rationem meriti, nisi merendi principium, et status, et ordo meriti ad præmium : sed hæc omnia reperiuntur in Christo ex parte glorificationis corporis; habebat enim charitatem, quæ erat principium boni operis; habebat etiam statum merendi ex parte inferiori; expectabat etiam glorificationem sui corporis de futuro. Si ergo omnia illa concurrunt in Christo, quæ requiruntur ad meritum, videtur quod Christus glorificationem corporis sui merebatur.

Ad opp. Sed contra : 1. Præmium est excellentius merito, quia Deus remunerat supra condignum : sed charitas Christi superexcedebat glorificationem corporis : ergo opus ex charitate illa procedens dignum erat majori remuneratione : non ergo ordinabatur ad glorificationem corporis, sicut ad præmium.

2. Item, anima Christi beatificata fuit absque meritis propter unionem ipsius ad deitatem : ergo pari ratione videtur, quod corpus Christi absque meritis debuerit effici gloriosum.

3. Item, Christus nunquam habuit debitum mortalitatis : ergo videtur quod ipsi corpori Christi de se deberetur gloria immortalitatis : non ergo videtur quod eam per merita acquisierit.

4. Item, aut gloriosius erat Christo habere gloriam corporis sine meritis, aut per merita : si sine meritis, et quod gloriosius est Christo est attribuendum, ergo Christus gloriam illam sibi non meruit; si per merita, pari ratione erit et de gloria animæ : si ergo illam non meruit, videtur quod nec istam.

5. Item, aut necessarium erat Christum mereri gloriam corporis, aut non : si non erat necessarium, cum Christus nulla fecerit præter necessaria, non videtur quod Christus gloriam illam acquisierit per merita; si necessarium erat, ergo Christus meritis indigebat ad sui glorificationem. Sed contra: Deus parvulos glorificat per solam gratiam absque meritis suis : ergo, si multo major gratia fuerat in Christo, non videtur quod ad sui glorificationem meritis indiguerit.

6. Item, si Christus meruit sibi gloriam corporis, sive stolam secundam, ergo patiebatur ad utilitatem suam : non ergo solum patiebatur propter indigentiam nostram : et si hoc verum est, tunc non tenemur ei ad tantas gratias agendas, ad quantas teneremur ei, si nihil sibi meruisset, sed solum pro nobis crucifixus fuisset.

CONCLUSIO.

Christus meruit glorificationem sui corporis, non solum in agendo, sed etiam in patiendo.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio Christus sibi meruit glorificationem corporis non solum in agendo, verum etiam in patiendo, sicut Magister expresse dicit in

[1] Alex. Alensis, p. III, q. XVII, memb 4, parag. 2; Richard., III *Sent.*, dist. XVIII, art. 2, q. II; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XVIII, q. V.

littera. Ratio autem hujus est, quia Christus, Dei et hominum mediator, simul debuit esse comprehensor, et viator : comprehensor, propter suam dignitatem; et viator, propter nostram necessitatem : et ideo partim debuit esse in statu gloriæ, partim in statu miseriæ. In statu autem miseriæ non debuit esse secundum superiorem partem, sed secundum inferiorem, id est secundum carnem. Et ideo secundum divinam dispositionem necessarium fuit differri corporis Christi glorificationem, ut Christus esset in statu, in quo pro nobis posset mereri et satisfacere. Dum autem Christus nobis merebatur, et pro nobis satisfaciebat, faciebat opus Deo placentissimum, et ita remunerabile secundum aliquam partem gloriæ. Cum ergo remunerari non posset quantum ad stolam primam, sed quantum ad stolam secundam, merebatur utique tunc Christus proprii corporis gloriam. Unde concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad istam partem.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod præmium est excellentius merito, dicendum quod illud non habet semper veritatem : et si hoc verum sit de præmio substantiali, quo Deus remunerat hominem supra condignum, non tamen oportet quod ubique habeat locum. Majori enim bono potest mereri homo minus bonum : et ideo non valet ista ratio in merito, quod respicit secundam stolam. Posset tamen aliter dici, quod præmium est excellentius merito, secundum quod fit comparatio ad statum, et ad opus per quod quis meretur : et sic non habet instantiam in proposito. Nam status corporis fuit nobilior post glorificationem, quam ante; gloria etiam corporis excedebat in bono labores corporis, quos Christus sustinuit. Posset etiam tertio modo dici, quod illud habet veritatem de merito quod ordinatur ad præmium finaliter, et cum præcisione; sic autem non est in proposito : nam Christus principaliter non merebatur propter corporis sui glorificationem, sed propter humani generis reparationem.

2. Ad illud quod objicitur, quod anima sine meritis habuit stolam primam, dicendum quod non est simile, quia unio divinæ naturæ ad humanam potius patitur imperfectionem ex parte carnis, quam ex parte animæ, propter hoc quod est ibi carentia minoris boni, ut melius potest haberi ex his, quæ habita fuerunt in præcedentibus : ideo, quamvis gloria animæ præcesserit omnia merita, gloria tamen corporis potuit sequi, ac per hoc mediantibus meritis acquiri.

3. Ad illud quod objicitur, quod corpus illud non habebat debitum mortalitatis, dicendum quod ex hoc non potest concludi, quod Christus gloriam corporis non meruerit, nisi eo modo dicendi meritum, quo quis dicitur de indebito facere debitum : hoc autem modo Christus sibi non meruit, sicut prius dictum fuit, sed alio modo dicendi, videlicet quo quis de debito uno modo facit debitum alio modo. Ideo, licet immortalitas deberetur Christo, nihilominus immortalitas potuit cadere sub ejus meritum, isto modo acceptum (a).

4. Ad illud quod quæritur, si erat magis gloriosum habere per merita, quam sine meritis, glorificationem corporis, etc., dicendum quod hoc erat maxime gloriosum, quia conveniebat Christo, in quantum Redemptor et Mediator : quod quidem est officium magnæ gloriæ et excellentiæ, videlicet ut per humilitatem passionis perveniret ipse cum membris suis ad sublimitatem resurrectionis. Et ideo non est simile ex parte animæ, quia non sic decet Mediatorem Dei et hominum habuisse statum viatoris secundum partem superiorem animæ, sicut ex parte carnis.

5. Ad illud quod objicitur, « Si erat necessarium mereri gloriam corporis, » etc., dicendum quod *necessarium* ad præsens dici potest dupliciter, videlicet ex indigentia, et ex sufficientia : ex indigentia, sicut dicitur : « Necessarium est alicui comedere ad hoc ut

(a) *Cæt. edit.* merito, isto modo accepto.

possit vivere; et isto modo non fuerunt necessaria merita Christo, quasi eis indigeret; sed sunt necessaria nobis. Alio modo dicitur *necessarium* ex sufficientia, sicut necessarium est lucem copiosam diffundi per partes diversas : et hoc modo necessarium fuit Christum mereri, quia cum esset confirmatus in bono, et esset in statu in quo poterat mereri, necessarium erat Christum tunc facere quæ essent Deo placita et remuneratione digna : ideo patet quod non est simile de parvulis, qui propter imperfectionem et impotentiam assequuntur gloriam per merita aliena, ut per merita Christi, sicut contrahunt culpam propter peccatum primi parentis.

6. Ad illud quod objicitur, quod si meruit sui corporis glorificationem, quod passus est pro se, dicendum quod pati pro se potest aliquis dupliciter : aut ita quod utilitas propria dicat finem principaliter moventem, et hoc modo si Christus passus fuisset pro se, minus liberaliter passus esset, minusque essemus ei obligati ad gratiarum actiones; alio modo *pati pro se* potest dicere utilitatem propriam, non principaliter moventem, sed quodam modo concomitantem et consequentem, et hoc modo non diminuit de liberalitate beneficii : et sic Christus passus fuit pro se, quia patiendo aliquid meruit sibi, licet non pateretur propter commodum suum, sed propter meritum nostrum : sine passione enim Christus nihilominus fuisset gloriosus non solum in anima, sed etiam in corpore; nos vero sine passione defectum habuissemus non solum ex parte animæ, verum etiam ex parte corporis, nisi Deus alio modo subvenisset.

QUÆSTIO III.

An Christus meruerit nobis januæ paradisi apertionem [1].

Fundam. Utrum Christus meruerit nobis januæ paradisi apertionem; et quod sic, videtur auctoritate Augustini super epistolam *ad Hebræos* : « Per aliam hostiam non potuit nobis aperiri aditus, et fieri salus, nisi per mortem Unigeniti, cui tanta fuit humilitas et patientia, ut ejus merito pateret credentibus in eum aditus regni. »

Item hoc videtur auctoritate Magistri in littera : « Christi humilitas, qua mortem gustavit, ingressum regni cœlestis omnibus suis, impleto Dei decreto, aperire valuit. » Quod si verum est, redit idem quod prius.

Item nullus introibat cœlum, antequam Christus pateretur et moreretur; sed descendebat ad lymbum, sicut patet per vetus Testamentum : sed modo ascendunt : ergo videtur quod modo aperta sit janua per Christi meritum.

Item, si aliter quam per Christi merita potuissemus introire ad gloriam paradisi, ergo sine morte et passione Christi possemus salvari : et si hoc, ergo Christus mortuus esset gratis : quod si hoc est inconveniens, restat quod non fuit aperta janua paradisi, nisi per merita Christi.

Sed contra : 1. Si Christus meruit nobis apertionem januæ paradisi, aut ergo paradisi terrestris, aut cœlestis : paradisi terrestris non, quia morientes non ingrediuntur illuc, et propterea Enoch et Helias ingressi fuerunt ante Christi adventum; paradisi cœlestis non, quoniam in cœlo nulla fuit posita custodia, vel clausura; homo enim non fuit de eo ejectus : ergo non videtur quod per merita Christi sit aperta janua alicujus paradisi. Ad opp.

2. Item, si Christus aperuit nobis januam meritis suis, aut ergo merito actionum, aut merito passionum : si merito actionum, ergo videtur quod frustra fuerit passus, ex quo actiones suæ sufficiebant quantum ad meritum; si passionibus, ergo videtur quod Christus profecerit quantum ad meritum.

3. Item omne meritum consistit in radice charitatis : et charitas in Christo non crevit :

[1] Alex. Alensis, p. III, q. XVII, memb. 4, art. 2, parag. 3; S. Thom., III *Sent.*, dist. XVIII, art. 6, q. I; Richard., III *Sent*, dist. XVIII, art. 2, q. III; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XVIII, q. VI.

ergo omne quod Christus meruit, ab initio meruit : sed aditum regni ab initio nobis non meruit, alioquin non oportuisset eum pati : ergo nunquam videtur quod aditum illum potuisset nobis deinceps mereri.

4. Item, aut justum erat nobis januam aperiri, aut injustum : si justum, ergo, circumscriptis meritis Christi, debebat nobis patere aditus regni; si injustum, sed Christus nihil meruit nisi justum : ergo non meruit nobis apertionem.

5. Item charitas meretur gloriam ex condigno : sed Abraham habuit charitatem, sicut nos habemus : ergo aut Deus cum eo injuste egit, aut eum in gloriam introduxit : et si hoc, aditus regni patuit ante adventum Christi : non ergo aperta fuit janua per merita ejus.

6. Item fides Christi ante adventum Christi ita introducebat homines a statu culpæ in statum gratiæ, sicut et post adventum : ergo et pari ratione sic debuit introducere a statu viæ in statum gloriæ tunc, sicut nunc : ergo si nunc fidelibus morientibus patet ingressus in cœlum, videtur quod ante adventum Christi : ergo janua cœli non fuit aperta per ejus merita.

CONCLUSIO.

Christus per suum meritum meruit nobis paradisi cœlestis apertionem, quia peccato satisfecit.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod est paradisus terrestris, et est paradisus cœlestis; et Adam peccante utriusque janua clausa fuit. Clausio autem januæ paradisi terrestris signum fuit clausionis januæ paradisi cœlestis. Est autem paradisus cœlestis aperta visio Dei : clausio autem hujus januæ fuit impossibilitas videndi Deum facie ad faciem, quæ impossibilitas consurgebat ex merito peccati Adæ, et ex decreto divinæ sententiæ, quo scilicet Deus determinaverat neminem ad sui aspectum admittere, nisi facta esset sibi emenda et satisfactio pro illo peccato : et quoniam emenda et satisfactio facta est ei per Christum, sicut melius infra manifestabitur, hinc est quod per meritum Christi patuit nobis ingressus in cœlum. Unde concedendæ sunt rationes et auctoritates, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod opponitur de paradiso cœlesti et terrestri, dicendum quod per meritum Christi patuit nobis aditus in paradisum cœlestem, cujus januæ clausio facta fuit nobis per divinam sententiam, sicut prædictum est, et Magister recitat in littera : propter hoc ratio inducta procedit per suppositionem falsi.

2. Ad illud quod quæritur, utrum meruerit nobis apertionem januæ actione, vel passione, dicendum quod per passionem : per passionem enim satisfecit, et pretium persolvit. Nec sequitur quod propter hoc in merito profecerit; quia non sibi, sed nobis meruit : et ideo non potest concludi ex hoc quod ipse profecerit, sed quod nos profecerimus.

3. Ad illud quod opponitur, quod meritum consistit totum in radice charitatis, dicendum quod est meritum adeptionis vitæ æternæ, et est meritum dimissionis pœnæ. Meritum vitæ æternæ consistit in radice charitatis; meritum autem remissionis pœnæ non tantum consistit in charitate, sed etiam in passionis acerbitate. Apertio autem januæ principaliter consistebat quantum ad meritum dimissionis pœnæ, pro eo quod illa apertio fieri habebat per opus satisfactionis : satisfactio autem fit maxime per opera pœnalia.

4. Ad illud quod opponitur, quod aut erat justum, aut injustum nobis januam aperiri, dicendum quod ante satisfactionem, reatu manente, justum erat januam nobis claudi ; sed satisfactione jam facta, justum erat nobis januam aperiri. Unde Christus satisfaciendo fecit nobis de indebito debitum, ac per hoc vere et proprie nobis meruit aperiri cœlum. Unde, cum dicitur quod Christus nihil meruit injustum, dicendum quod illud habet

veritatem, si intelligatur quod illud retineat rationem injustitiæ post meritorum interventionem : sic autem non est hic, sicut visum est.

5. Ad illud quod objicitur, quod charitas meretur gloriam æternam ex condigno, dicendum quod post lapsum hominis charitas non meretur nisi præambulo motu fidei : fides autem absoluta non sufficit, nisi sit fides Creatoris et Mediatoris, sine qua nemo potest justificari : ideo efficacia omnis meriti fundata est super merita Christi. Et propterea non sequitur, quod charitas mereatur gloriam, circumscriptis meritis Christi, vel introducat in ipsam; pro eo quod meritum charitatis nostræ non excludit Christi meritum, sedpotius includit.

6. Ad illud quod objicitur, quod fides Christi ante passionem introducebat in gratiam, ergo pari ratione et in gloriam, dicendum quod non est simile, quia status gratiæ bene compatitur secum obligationem ad pœnam : non sic autem status gloriæ, qui excludit omnem imperfectionem pœnæ et culpæ. Ideo, quamvis Dominus daret gratiam propter satisfactionem nobis promissam, non tamen debuit dare gloriam, nisi satisfactione soluta : et ideo non patebat ingressus in regnum, nisi prius interveniret passio Christi, per quam solveretur pretium satisfactorium, et nos non tantum liberaremur a culpa, sed etiam absolveremur a reatu. Hæc autem infra melius manifestabuntur.

DISTINCTIO XIX

DE REDEMPTIONE NOSTRA PER PASSIONEM CHRISTI QUANTUM AD EFFICACIAM ET UTILITATEM.

Nunc ergo quæramus quomodo per mortem ipsius a diabolo, et a peccato, et a pœna redempti sumus. A diabolo ergo et a peccato per Christi mortem liberati sumus, quia, ut ait Apostolus [1], *in sanguine ipsius justificati sumus ;* et in eo quod sumus justificati, id est, a peccatis soluti, a diabolo sumus liberati, qui nos vinculis peccatorum tenebat. Sed quomodo a peccatis per ejus mortem soluti sumus? Quia per ejus mortem, ut ait Apostolus [2], *commendatur nobis charitas Dei*, id est, apparet eximia et commendabilis charitas Dei erga nos in hoc, quod Filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tantæ erga nos dilectionis arrha, et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit, et per hoc justificamur, id est soluti a peccatis, justi efficimur. Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris. Dicimur quoque et aliter per mortem Christi justificari, quia per fidem mortis ejus a peccatis mundamur. Unde Apostolus [3] : *Justitia Dei est per fidem Jesu Christi.* Et iterum [4]: *Quem Deus proposuit propitiatorem (a) per fidem in sanguine ipsius,* id est per fidem passionis, ut olim [5] aspicientes in serpentem æneum in ligno erectum , a morsibus serpentum sanabantur. Si ergo rectæ fidei intuitu in illum inspicimus, qui pro nobis pependit in ligno, a vinculis diaboli solvimur, id est a peccatis, et ita a diabolo liberamur, ut nec post hanc vitam in nobis inveniat quod puniat. Morte quippe sua, uno verissimo sacrificio, quidquid culparum erat, unde nos diabolus ad luenda supplicia detinebat, Christus extinxit, ut in hac vita tentando nobis non prævaleat. Licet enim nos tentet post Christi mortem quibus modis

Hic quæritur qualiter a diabolo et a peccato nos redemit per mortem.

[1] *Rom.*, v, 9. — [2] *Ibid.*, 8. — [3] *Ibid.*, III, 22. — [4] *Ibid.*, 25. — [5] *Num.*, XXI, 9.
(a) Vulg., *propitiationem.*

ante tentabat, non tamen vincere potest, sicut ante vincebat. Nam Petrus, qui ante Christi mortem voce ancillæ territus negavit, post mortem ante reges et præsides ductus non cessit. Quare ? Quia fortior, id est Christus, veniens in domum fortis, id est in corda nostra, ubi diabolus habitabat, alligavit fortem, id est a seductione compescuit fidelium, ut tentationem, quæ ei adhuc permittitur, non sequatur seductio. Itaque in Christi sanguine, qui solvit quæ non rapuit, redempti sumus a peccato, et per hoc a diabolo. Nam, ut ait Augustinus [1], « in ipso vincuntur inimicæ nobis invisibiles potestates, ubi vincuntur invisibiles cupiditates. [2] Fuso enim sanguine sine culpa, omnium culparum chirographa deleta sunt, quibus debitores, qui in eum credunt, a diabolo ante tenebantur. Unde [3] : *Qui pro multis effundetur.* Per illum ergo redempti sumus, in quo princeps mundi nihil invenit. Unde Augustinus, causam et modum nostræ redemptionis insinuans, ait [4] : « Nihil invenit diabolus in Christo ut moreretur; sed pro voluntate Patris mori Christus voluit, non habens mortis causam de peccato; sed de obedientia et justitia mortem gustavit, per quam nos redemit a servitute diaboli [5]. Incideramus enim in principem hujus sæculi, qui seduxit Adam, et servum fecit, cœpitque nos quasi vernaculos possidere ; sed venit Redemptor, et victus est deceptor. Et quid fecit Redemptor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam ; posuit ibi, quasi escam, sanguinem suum. Ille autem sanguinem suum fudit, non debitoris, per quod recessit a debitoribus. Ille quippe ad hoc sanguinem suum fudit, ut peccata nostra deleret. Unde ergo nos diabolus tenebat, deletum est sanguine Redemptoris. Non enim tenebat nos nisi vinculis peccatorum nostrorum : istæ erant catenæ captivorum. Venit ille, alligavit fortem vinculis passionis suæ; intravit in domum ejus, id est in corda eorum ubi ipse habitabat, et vasa ejus, scilicet nos, eripuit, quæ ille impleverat amaritudine sua. Deus autem noster vasa ejus eripiens et sua faciens, fudit amaritudinem, et implevit dulcedine, » per mortem suam a peccatis redimens, et adoptionem gloriæ filiorum largiens.

Cur Deus homo, et mortuus.

Factus est ergo homo mortalis, ut moriendo diabolum vinceret. Nisi enim homo esset qui diabolum vinceret, non juste, sed violenter homo ei tolli videretur, qui se illi sponte subjecit. Sed si eum homo vicit, jure manifesto hominem perdidit. Et ut homo vincat, necesse est ut Deus in eo sit, qui eum a peccatis immunem faciat. Si enim per se homo esset, vel angelus in homine, facile peccaret, cum utramque naturam per se constet cecidisse. Ideo Dei Filius hominem passibilem sumpsit, in quo et mortem gustavit, quo cœlum nobis aperuit, et a servitute diaboli, id est, a peccato (servitus enim diaboli peccatum est), et a pœna redemit.

[illegible] et a qua pœna [illegible] nos redemit per mortem.

A qua pœna ? Temporali et æterna : Ab æterna quidem, relaxando debitum ; a temporali vero penitus nos liberabit in futuro, quando [6] *novissima mors inimica destruetur* : adhuc enim [7] *expectamus redemptionem corporis:* secundum animas vero jam redempti sumus ex parte, non ex toto; a culpa, non a pœna ; nec omnino a culpa : non enim ab ea sic redempti sumus, ut non sit, sed ut non dominetur.

[1] Aug., *de Agone Christi*, c. II, n. 2. — [2] Id., *de Peccat. merit. et remiss.*, lib. II, c. XXX, n. 49 ; c. XXXI, n. 51. — [3] *Matth.*, XXVI, 28. — [4] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. XIV et XV, n. 18 et 19, quoad sensum ; Bed. quoque super illud *Hebr.*, II, 14 : *Ut per mortem destrueret* ; Gloss., *ibid.* — [5] Aug., Serm. CXXX, n. 2, sed paulo aliter, ut videre est apud ipsum Augustinum, tom. V, col. 920, edit. Gaume. — [6] I *Cor.*, XV, 26. — [7] *Rom.*, VIII, 25.

Quomodo pœnam nostram portavit.

Peccata quoque *nostra*, id est pœnam peccatorum nostrorum dicitur[1] *in corpore suo super lignum portasse*, quia per ipsius pœnam, quam in cruce tulit, omnis pœna temporalis, quæ pro peccato conversis debetur, in baptismo penitus relaxatur, ut nulla a baptizato exigatur, et in pœnitentia minoratur. Non enim sufficeret illa pœna, qua pœnitentes ligat Ecclesia, nisi pœna Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit. Unde peccata justorum qui fuerunt ante adventum, in sustentatione Dei fuisse usque ad Christi mortem dicit Apostolus[2], *ad ostensionem justitiæ* ejus in hoc tempore. Ecce aperte expositum est, quo modo, et quid Christus per mortem nobis meruit et impetravit.

Si solus Christus debet dici Redemptor, ut solus dicitur Mediator

Unde ipse vere dicitur mundi *redemptor* et *Dei hominumque mediator*. Sed *mediator* in Scriptura dicitur solus Filius ; *redemptor* vero aliquando etiam Pater vel Spiritus sanctus : sed hoc propter usum potestatis, non propter exhibitionem humilitatis et obedientiæ : nam secundum potestatis simul et obedientiæ usum, Filius proprie dicitur *Redemptor*[3], quia in se explevit per quæ justificati sumus, et ipsam justificationem est operatus potentia deitatis cum Patre et Spiritu sancto. Est ergo redemptor, in quantum est Deus, potestatis usu ; in quantum homo, humilitatis effectu. Et sæpius dicitur redemptor secundum humanitatem, quia secundum eam et in ea suscepit, et implevit illa sacramenta, quæ sunt causa nostræ redemptionis. Proprie ergo Filius dicitur redemptor.

De Mediatore

Qui solus dicitur mediator, non Pater, vel Spiritus sanctus. De quo Apostolus[4] : *Unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus*, id est per hominem quasi in medio arbiter est ad componendam pacem[5], id est ad reconciliandum homines Deo. Hic arbiter, quem Job desiderat[6] : *Utinam esset nobis arbiter. Reconciliati* enim *sumus Deo*, ut ait Apostolus[7], *per mortem* Christi. Quod non sic intelligendum est, quasi nos ei sic reconciliaverit Christus, ut inciperet amare quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici, qui ante se oderant : sed jam nos diligenti Deo reconciliati sumus. Non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem Filii, nos cœpit diligere; sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus. Quo modo ergo nos diligenti Deo sumus reconciliati ? Propter peccatum cum eo habebamus inimicitias, qui habebat erga nos charitatem, etiam cum inimicitias exercebamus adversus eum, operando iniquitatem. Ita ergo inimici eramus Deo, sicut justitiæ sunt inimica peccata : et ideo dimissis peccatis tales inimicitiæ finiuntur, et reconciliantur justo, quos ipse justificat. Christus ergo dicitur mediator, eo quod medius inter Deum et homines, ipsos reconciliat Deo. Reconciliat autem, dum offendicula hominum tollit ab oculis Dei, id est, dum peccata delet, quibus Deus offendebatur, et nos inimici ejus eramus. Sed cum peccata deleat non solus Filius, sed et Pater, et Spiritus sanctus, quorum deletio est nostra ad Deum reconciliatio, quare solus Filius dicitur mediator? Nam de Patre legitur, quod reconciliaverit sibi mundum. Ait enim Apostolus[8] : *Deus erat in Christo, mundum sibi reconcilians*. Cum ergo reconciliet, quare non dicitur mediator? Quia nec medius est inter Deum et homines, nec in se habuit illa sacramenta, quorum fide et imitatione justificamur, id est, reconciliamur Deo. Reconciliavit ergo nos tota Trinitas

Quæstio.

Respons.

[1] I *Petr.*, II, 24. — [2] *Rom*., III, 25. — [3] I *Tim.*, II, 6; *Gal.*, III, 13; *Isa.*, XLI, 4. — [4] I *Tim.*, II, 5. — [5] Ita Aug., *in Ps.* CIII, 26, *Enarr.*, n. 8. — [6] *Job*, IX, 33 : secundum LXX, Ὁ μεσίτης ἡμῶν. — [7] *Rom.*, V, 10. — [8] II *Cor*., V, 19.

virtutis usu, scilicet dum peccata delet; sed Filius solus impletione obedientiæ, in quo patrata sunt secundum humanam naturam ea, per quæ credentes et imitantes justificantur.

Secundum quam naturam sit mediator.

Unde et mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum divinitatem. Non enim est mediator inter Deum et Deum, quia tantum unus est Deus; sed inter Deum et hominem, quasi inter duo extrema, quia medius esse non potest nisi inter aliqua. Mediator est ergo, in quantum homo. Nam [1] in quantum Deus, non mediator, sed æqualis Patri est, hoc idem quod Pater, cum Patre unus Deus. Mediat ergo inter homines et Deum Trinitatem, secundum hominis naturam, in qua suscepit illa per quæ reconciliamur Deo Trinitati; et secundum eamdem habet aliquid simile Deo, et aliquid simile hominibus: quod mediatori congruebat, ne per omnia similis hominibus longe esset a Deo, aut per omnia Deo similis longe esset ab hominibus, et ita mediator non esset. Verus ergo mediator Christus inter mortales peccatores et immortalem justum apparuit mortalis cum hominibus, justus cum Deo; per infirmitatem propinquans nobis, per justitiam Deo. Recte ergo mediator dictus est, quia inter Deum immortalem, et hominem mortalem, est Deus et homo, reconcilians hominem Deo: in tantum mediator, in quantum est homo; in quantum autem Verbum, non est medius, quia unus cum Patre Deus. Si ergo Christus secundum vos, o hæretici, unam tantum habet naturam, unde medius erit? Et nisi ita sit medius, ut Deus sit propter divinitatis naturam, et homo propter humanitatis naturam, quomodo humana in eo reconciliantur divinis? Nam ipse veniens, prius in se humana sociavit divinis per utriusque naturæ conjunctionem in una persona. Deinde omnes fideles per mortem reconciliavit Deo, dum sanati sunt ab impietate, quicumque humilitatem Christi credendo dilexerunt, et diligendo imitati sunt. Ecce hic aliquatenus insinuatur, quare Christus solus mediator Dei dicitur et hominum; et secundum quam naturam mediet, scilicet humanam; et cui mediet, scilicet Deo: Trinitati enim nos reconciliavit per mortem, per quam etiam nos redemit a servitute diaboli. Nam, ut Petrus ait [2], *non corruptibilibus auro et argento redempti sumus, sed pretioso sanguine agni immaculati.*

EXPOSITIO TEXTUS.

Nunc quæramus quo modo per mortem ipsius, etc.

Supra egit Magister de Christi incarnatione, et de his secundum quæ incarnatio habebat ordinari ad nostram reparationem; in hac vero parte agit de redemptione nostra, quæ facta est per passionem. Dividitur autem ista pars in duas partes, in quarum prima agit de Christi passione; in secunda de morte, quæ consecuta est passionem, infra [3]: *Post prædicta considerandum est, utrum in morte*, etc. Prima pars dividitur in duas partes, in quarum prima agitur de efficacia ejus et utilitate; in secunda vero agitur de congruentia et necessitate, infra [4]: *Si vero quæritur, utrum alio modo possit*, etc. Prima pars, quæ continet præsentem distinctionem, dividitur in duas partes, in quarum prima agitur de efficacia passionis; in secunda vero agitur de persona Redemptoris, ibi: *Unde ipse vere dicitur mundi Redemptor*, etc. Prima pars dividitur in quatuor partes: in prima ostendit efficaciam passionis in

Divisio.

[1] Ex Aug., *in Epist. ad Gal.*, III. 19, 20. *Expos.* n. 24; *Conf.*, lib. X, c. XLII. XLIII, n. 67, 68; *de Cons. Evang.*, lib. I, c. XXXV, n. 53; *in Ps.* CIII, 26, *Enarr.*, n. 8; *in Ps.* CXXXIV, 3, *Enarr.*, n. 5; *de verb. Apost.*, Serm. XI, al. XXVI, c. VI, n. 7; Serm. CCXCIII, n. 7. — [2] I *Petr.*, I, 18. — [3] Dist. XXI. — [4] Dist. XX.

remissione peccatorum; in secunda vero, in deletione chirographorum, ibi : *Itaque in Christi sanguine, qui solvit quæ non rapuit,* etc.; in tertia vero, in liberatione a potestate diaboli, ibi : *Factus est ergo mortalis*, etc.; in quarta, in solutione pretii, ibi : *A qua pœna temporali et æterna*, etc. Similiter secunda pars principalis quatuor habet partes, in quarum prima determinat Magister quare Christus dicitur *redemptor*; in secunda vero, quare dicitur *mediator*, ibi : *Qui solus dicitur mediator*, etc.; in tertia, quare solus Christus dicitur *mediator*, ibi : *Sed cum peccata deleat non solum Filius*, etc.; in quarta, secundum quam naturam dicitur *mediator*, ibi : *Unde et mediator dicitur secundum humanitatem*, etc. Subdivisiones autem in littera satis apparent.

DUB. I.

A peccatis per ejus mortem soluti sumus, quia per ejus mortem, ut ait Apostolus, commendatur nobis charitas Dei.

Videtur ista ratio nulla esse, quia cum per beneficia Dei commendetur nobis charitas Dei, sicut per passionem Christi, videtur quod per beneficia Dei justificemur a peccatis, sicut per passionem Christi. Item, martyres patiendo excitant nos ad credendum et amandum : ergo si passio Christi dicitur nos justificare, quia nos accendit ad charitatem, pari ratione et passio aliorum martyrum. Item, si hoc verum est, tunc videtur quod justificatio non conveniat passioni Christi, nisi solummodo per accidens, videlicet ratione charitatis nostræ.

Resp. Dicendum quod Magister, secundum prædictam rationem, non tangit causam justificationis totam, sed partem causæ : præsupponit enim in ipsa passione rationem meriti, per quod passio Christi est fons nostræ salutis. Per illam enim plenitudo gratiæ Christi in nos redundat. Et illa supposita, adjungit aliam rationem, videlicet rationem exempli provocantis et excitantis : et hæc quidem bona ratio est et sufficiens, priori præsupposita; per se autem non sufficit. Et ideo omnes illæ rationes procedunt ex insufficienti; et per hoc patet responsio ad illas tres objectiones.

DUB. II.

Dicimur quoque et aliter per mortem Christi justificari, quia per fidem mortis ejus a peccatis mundamur.

Hoc videtur falsum, quia multi sunt articuli post articulum passionis, sine quorum fide non possumus justificari : ergo sicut passio Christi dicitur nos justificare, in quantum est credita, pari ratione et ascensio, et adventus ad judicium. Item, sicut fides et charitas requiruntur ad justificationem, ita etiam et aliæ virtutes : ergo, sicut dicimur justificari per fidem et charitatem passionis, ita et per humilitatem et alias virtutes, quibus assimilamur Christo patienti. Juxta hoc quæritur, cum Magister adhuc signet tertiam rationem, quare dicimur justificari per passionem, videlicet quod passio justificet secundum modum sacrificii oblati, penes quid sumitur sufficiens distinctio illarum trium rationum.

Resp. Dicendum quod nec istam rationem assignat Magister tanquam principalem; sed ad istam præsupponit illam, qua (*a*) passio dicitur justificare per modum meriti : et illam assignat, cum dicit quod Christus morte sua, tanquam uno verissimo sacrificio, quidquid erat culparum in nobis destruxit : et ita tres rationes innuit, secundum quas passio Christi dicitur justificare : justificat enim ut hostia oblata, ut credita, ut amata. Et istæ tres rationes reducuntur ad illas tres, quæ superius dictæ sunt, videlicet quod passio Christi justificat per modum meriti disponentis, et per modum exempli excitantis, et per modum exemplaris dirigentis, ut sit in ea meritum in quantum hostia oblata; excitatio in quantum credita, et directio in quantum amata, secundum triplex genus causæ : et sic passio dicitur justificare nos per fidem et charitatem, quia

(*a*) *Cat. edit.* quæ.

mediantibus his duabus virtutibus unimur ipsi passioni tanquam fonti salutis. Et sic patet responsio ad illa tria objecta : primum enim objectum procedit ab insufficienti ; secundum vero dissolvitur per defectum similitudinis, non enim est simile de fide, et charitate, et aliis virtutibus : illud vero quod tertio quærebatur, manifestum est.

DUB. III.

Incideramus enim in principem hujus sæculi, qui seduxit Adam et servum fecit, cœpitque nos quasi vernaculos possidere.

Hoc videtur falsum, quia fraus et dolus nemini debet patrocinari : ergo si diabolus hominem decepit, videtur quod ei non debuerit dominari. Item, diabolus nullum jus habebat in nobis : ergo non videtur quod aliquo jure nos possederit. Item, nos eramus servi Dei : ergo non erat in potestate nostra facere nos servos diaboli. Si ergo nec Deus facit nos servos diaboli, nec nos potuimus nos facere, nec diabolus potuit nos subjugare, non videtur verbum auctoritatis prædictæ verum esse.

Resp. Dicendum quod absque dubio homo juste detinebatur ; sed diabolus nullo eum justo titulo detinebat, nec possidebat, quoniam malæ fidei possessor fuit : sed Deus, qui est justus judex, justo judicio suo hoc permiserat. Justum enim erat ut ille, qui se voluntarie subjecerat suggestioni per culpam, eidem in voluntate subderetur per pœnam. Quod ergo objicitur (*a*), quod diabolus non potuit possidere, quia nullum jus habebat, dicendum quod non valet, quia multi possident injusto titulo, quorum diabolus princeps et dux est, qui est caput fraudis et malitiæ. Nec fraus et dolus ei patrocinabatur, quia ad malum suum eum detinebat, sicut fures et latrones ad tempus ea possident, quæ furantur. Ad illud quod objicitur, quod homo non potuit se facere servum, cum esset in alterius jurisdictione constitutus, dicendum quod Deus reliquerat hominem in manu consilii sui, et sic ei permittebat ut posset se inducere in servitutem diaboli.

[1] Aug., *de Trin.*, lib. XIII et XIV. — (*a*) *Al.* objicit.

DUB. IV.

Unde ipse vere dicitur redemptor mundi.

Videtur hoc esse falsum : nemo enim emit quod suum est. Si ergo Deus dominium super homines non amiserat, videtur quod ad eum redemptio hominis non spectabat. Item, quæro a quo, et per quem redemit. Si tu dicas quod redemit a diabolo ; sed contra : Ei solvit pretium, a quo redemit: sed redemit nos pretio sanguinis sui : ergo videtur quod pretium sui sanguinis solverit diabolo. Si tu dicas, quod redemit a Deo ; contra : Nullus redemit vel emit aliquid a seipso.

Resp. Dicendum quod homo venundatus erat, ut faceret malum in conspectu Domini ; et fecerat seipsum servum peccati et supplicii. In his autem omnibus detinebatur auctoritate divinæ sententiæ et justitiæ. Et ideo pretium redemptionis ei oportebat offerri, qui damnum et injuriam passus erat : et quoniam hoc est Deus, ideo Christus, in offerendo sanguinem suum Deo, redemit nos a servitute peccati, diaboli et supplicii, ita quod manus misericordiæ redemit hominem de manu severitatis et justitiæ : transierat enim homo per culpam suam de una manu ad aliam. Et per hoc patet responsio ad objecta.

DUB. V.

Redemptor vero aliquando etiam Pater, vel Spiritus sanctus dicitur ; sed hoc propter usum potestatis.

Objicitur : si enim Deus ab æterno habuit potestatem, videtur quod ab æterno fuit noster redemptor. Item Augustinus dicit [1], quod in nostra redemptione non erat utendum potestate, sed potius justitia : ergo non videtur ratio illa recte assignata.

Resp. Dicendum quod in redemptione fuit usus potestatis, et usus humilitatis : sed usus humilitatis apparuit in primordio, usus

potestatis apparuit in fine : vicit enim mortem et auctorem mortis patiendo et resurgendo : licet passio infirmitatis attribuatur solum Christo, tamen operatio virtutis toti Trinitati. Et ideo dicit Magister quod tota Trinitas est redemptor usu potestatis (*a*). Ad illud quod objicitur, quod potestas fuit in Deo ab æterno, dicendum quod Magister non dicit quod fuerit redemptor ex potestate, sed ex usu potestatis : et hunc quidem non habuit ab æterno, sed ex tempore.

DUB. VI.

Dicitur redemptor secundum humanitatem, quia secundum eam, et in ea suscepit et implevit illa sacramenta, quæ sunt causa nostræ redemptionis.

Sed contra : Pœnitentia, et confirmatio, et extrema unctio faciunt ad nostram redemptionem : et tamen Christus ea in se non recepit.

Resp. Dicendum quod sacramenta non vocantur illa, quæ sunt signa, et vasa in quibus confertur gratia, sicut sunt septem sacramenta Ecclesiæ ; sed sacramenta hic dicuntur sacra mysteria, sive facta secreta, quæ ordinata sunt ad nostram redemptionem, sicut Christi incarnatio, nativitas, passio, et resurrectio, etc.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam autem hujus partis incidit hic quæstio circa duo : primo enim quæritur de efficacia passionis ; secundo vero quæritur de persona Redemptoris et Mediatoris. Circa primum quæruntur quatuor, juxta ea quæ prius tacta sunt : primo ergo quæritur utrum per passionem Christi fiat peccatorum remissio ; secundo quæritur utrum fiat chirographorum deletio ; tertio quæritur utrum per ipsam fiat liberatio a potestate diaboli ; quarto quæritur utrum per ipsam (*b*) fiat absolutio a pœna peccati.

QUÆSTIO I.

An per passionem Christi fiat remissio peccatorum [1].

Utrum per passionem Christi fiat remissio peccatorum ; et quod sic, videtur [2] : *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Sed peccata abluere non est aliud, quam peccata remittere, sive justificare : ergo a passione est peccatorum remissio et justificatio. Fundam.

Item *ad Hebræos* [3] : *Omnia pene mundantur in sanguine, et sine sanguinis effusione non fit remissio peccatorum.* Et ibidem : *Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis.* Sed opera mortua sunt peccata : ergo per passionem Christi fit emundatio a peccatis.

Item in Canone Missæ dicitur, et trahitur de Evangelio [4] : *Hic est calix novi et æterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.*

Item, sacramenta justificant : sed omnia sacramenta justificationem habent a passione Christi : ergo multo fortius Christi passio est efficax in justificando.

Sed contra, 1 [5] : *Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram.* Ergo videtur quod justificatio sit a resurrectione, non a passione. Ad opp

2. Item [6] : *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Ergo deletio peccatorum nostrorum est a solo Deo : non ergo a passione Christi.

3. Item, justificatio a culpa est per gratiæ infusionem : sed solus Deus est, qui potest gratiam infundere, sicut in primo libro, et in quarto ostenditur : ergo solus Deus potest culpam delere, et hominem justificare : ergo culpæ deletio et justificatio non est a passione.

4. Item, nihil corporale influit justitiam

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XVIII, memb. 6, art. 1 ; S. Thomas, p. III, q. XLIX, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 5 ; Richardus, III *Sent.*, dist. XIX, q. I ; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XIX, q. I ; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. XIX, q. I. — [2] *Apoc.*, I, 5. — [3] *Hebr.*, IX, 22, 14. — [4] *Matth.*, XXVI, 28. — [5] *Rom.*, IV, 25. — [6] *Isa.*, XLIII, 25.

(*a*) *Cæt. edit.* potentis. — (*b*) *Cæt. edit.* seipsam.

in rem spiritualem : sed passio Christi fuit corporalis : ergo non potuit animam justificare, sive a peccato mundare.

5. Item, necesse est justificans esse conjunctum justificato : sed passio Christi est extra animam : ergo non potest justificare animam.

6. Item, si passio Christi est causa justificationis animæ, aut ergo per modum causæ materialis, aut per modum formalis, aut efficientis, aut finalis : non materialis, hoc constat, quia passio non est materia justificationis; non formalis, quia illud est gratia; non efficientis, quia illud est Deus; non finalis, quia illud est gloria æterna : ergo, etc. Si tu dicas quod passio dicitur justificare, id est Christus patiens, eadem ratione et ambulatio, et prædicatio diceretur nos justificare, et peccata nostra delere, quia Christus ambulans et prædicans nos justificavit, et peccata nostra delevit : quod tamen non conceditur. Est ergo quæstio, qualiter Christi passio est causa nostræ justificationis. Et si tu dicas quod per modum meriti, tunc est quæstio, qualiter resurrectio potest esse causa nostræ justificationis, cum Christus non meruerit resurgendo. Et si utraque est causa, scilicet tam passio, quam resurrectio, quæritur cui per prius conveniat, et principalius.

CONCLUSIO.

Justificatio nostra attribuitur passioni Christi per modum meriti; sed per modum quietantis attribuitur resurrectioni; utrique autem per modum excitantis et regulantis.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod nostra justificatio attribuitur tam passioni, quam resurrectioni, sicut habetur in textu, et Glossa in pluribus locis. Unde super illud *ad Romanos* [1]: *Mortuus est propter nostra delicta,* etc., (*a*) dicitur : « Utraque, scilicet mors et resurrectio Christi, delicta nostra tollunt, et utraque justificant. » Attamen neutri, id est nec resurrectioni, nec passioni attribui potest proprie causalitas justificationis, sive deletio culpæ, quia non invenitur ibi proprie aliquod genus causæ, sicut in opponendo ostensum est. Habent tamen nihilominus aliquam causalitatem in hoc, quod habent aliquam causæ proprietatem : attribuitur enim his justificatio nostra per modum meriti intervenientis, quod quidem habet dispositionis rationem, et reduci habet ad causam materialem ; per modum exempli provocantis et excitantis, quod quidem habet reduci ad causam moventem et efficientem; per modum exemplaris regulantis, quod quidem habet reduci ad causam formalem; per modum termini quietantis, quod quidem habet reduci ad causam finalem. Et ita his duobus attribuitur justificatio secundum proprietatem cujuslibet generis causæ. Attamen ratio merendi justificationem attribuitur soli passioni, non resurrectioni. Ratio vero terminandi et quietandi attribuitur resurrectioni, ad quam ordinatur justificatio; non passioni. Duo vero intermedia, scilicet excitatio, et regulatio, attribuuntur utrique : nam passio excitat nos ad Dei dilectionem, et ulterius insinuat nobis qualiter mori debeamus peccatis : et ita est exemplum provocans, et exemplar regulans. Et quod sit exemplum, habetur ex prima Petri (*b*) [2] : *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum.* Quod sit exemplar, habetur *ad Romanos* [3] *: Si complantati sumus similitudini mortis ipsius,* etc. Similiter et resurrectio habet rationem exempli provocantis, et exemplaris dirigentis. Provocat enim nos ad justitiam, per quam acquirimus illam gloriam, quam credimus Christum habuisse in sua resurrectione, ut talia sint corpora nostra, qualia Christus in sua resurrectione monstravit, sicut dicitur in quadam Glossa. Dirigit etiam nos, dum ad ejus exemplar conamur am-

[1] *Rom.*, IV, 25. — [2] I *Petr.*, II, 21. — [3] *Rom.*, VI, 5.

(*a*) *Al. ad Rom.* dicitur : *Mortuus*, etc. — (*b*) *Cat. edit. deest* Petri.

bulare in novitate vitæ, juxta illud quod dicitur *ad Romanos*[1] : *Quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus* : et sic tam passio, quam resurrectio habet rationem excitantis et regulantis respectu nostræ justificationis, secundum duo quæ in nostra justificatione habent considerari, scilicet ablatio mali, et collatio boni. Ablatio mali appropriatur ipsi passioni; collatio vero boni ipsi resurrectioni. Et hoc est quod dicitur in Glossa : *Traditus est propter delicta nostra*, etc. : « Mors Christi sola interitum vitæ veteris significat, et in resurrectione sola nova vita significatur. » Ex his ergo, quæ dicta sunt, patet responsio ad quæstionem supra propositam, videlicet qualiter nostra justificatio, sive deletio culpæ, sit a passione Christi : est enim ab ea per modum meriti, et per modum exemplaris et signi. Patet etiam qualiter sit a resurrectione.

1. Et per hoc manifesta est responsio ad primum objectum de auctoritate Apostoli, qua dicebatur quod nostra justificatio est a resurrectione. Est enim a resurrectione et passione, sine aliqua contradictione, ut prius ostensum est.

2. Ad illud quod objicitur, quod solus Deus est qui delet iniquitates, etc., dicendum quod verum est per modum efficientis : per hoc tamen non excluditur, quod alii non possit convenire per modum merentis et excitantis, sicut dictum est convenire passioni Christi.

3. Ad illud quod objicitur, quod justificatio est per gratiam, quæ infunditur a solo Deo, dicendum quod etsi gratia a solo Deo habeat infundi, nihilominus tamen Christus per suam passionem potuit eam nobis promereri : et sic dicimur a passione justificari.

4. Ad illud quod objicitur, quod nullum corporale influit justitiam in spirituale, dicendum quod quemadmodum caro Christi per se non est cibus animæ, in se tamen est cibus ex unione sui ad divinam naturam : sic et passio Christi, etsi non habeat potentiam justificandi in quantum est passio corporalis, habet tamen in quantum a voluntate optima procedebat ejus tolerantia, et habebat fieri circa personam dignissimam, quæ est omnis justitiæ et sanctitatis principium et causa.

5. Ad illud quod objicitur, quod justificans debet esse conjunctum justificato, dicendum quod aliquid conjungi alii potest dupliciter, videlicet per substantiam, et per effectum. Quamvis autem passio Christi nobis non conjungatur per substantiam, conjungi tamen potest per efficaciam. Et si tu objicias, quod non videtur quod possit conjungi per efficaciam, nisi aliquo modo conjungatur per substantiam, dicendum quod non est necesse eam conjungi per substantiam, sed sufficit quod conjungatur, mediante fide, per dilectionen. Et hoc est quod dicitur *ad Romanos*[2] : *Quem præposuit Deus propitiatorem* (*a*) *per fidem in sanguine ejus*. Glossa : « Fidem, et passionem simul jungit, quia neutrum sine altero valet. »

6. Ad illud quod quæritur, in quo genere causæ passio Christi sit principium nostræ justificationis, jam patet responsio ex his, quæ dicta sunt. Non enim est causa proprie, licet aliquo modo habeat proprietatem causæ, sicut prius explanatum est in principio responsionis, ubi etiam determinatum est, qualiter differenti modo justificatio nostra passioni et resurrectioni Christi habet attribui.

QUÆSTIO II.

An per passionem Christi facta fuerit chirographorum deletio[3].

Utrum per passionem Christi facta fuerit chirographorum deletio ; et quod sic, videtur primo auctoritate Apostoli *ad Colossen-* Fundam.

[1] *Rom.*, VI, 4.— [2] *Ibid.*, III, 25, — [3] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XVIII, memb. 6, art. 4; S. Thomas, p. III, q. XLIX, art. 5; et III *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 6 ; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XIX, q. II.

(*a*) Vulg., *propitiationem*.

ses[1]: *Donans nobis delicta, et delens quod adversum nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis.*

Item hoc ipsum videtur auctoritate Augustini[2], quam Magister ponit in littera: « Fuso sanguine sine culpa, omnium culparum chirographa deleta sunt. »

Item, omnia merita et demerita scribuntur a justo Judice, juxta illud quod scribitur[3]: *Peccatum Judæ scriptum est stylo ferreo in ungue adamantino.* Sed passio Christi nos liberavit ab ira ventura: ergo delevit nostrarum culparum chirographa.

Item, ante adventum Christi etiam sancti patres et justi detinebantur in limbo: hoc autem non erat nisi propter peccatum Adæ, quod præcesserat: ergo peccatum illud adhuc remanebat in memoria tanquam in scriptura: sed post passionem Christi non detinebantur: ergo videtur quod scriptura illa, per quam obligati fuerunt, deleta fuit. Restat ergo quod Christus in passione sua delevit culparum nostrarum chirographa.

Ad opp. Sed contra: 1. Adhuc sunt aliqua peccata, per quæ diabolus detinet homines hic et in futuro ad luenda supplicia: ergo si tenentur propter alicujus culpæ memoriam, videtur quod per passionem Christi non sunt deleta omnium culparum chirographa.

2. Item, deleta sunt culparum nostrarum chirographa per passionem Christi: videtur ergo quod superfluunt omnia alia remedia: quod si hoc est falsum, restat, etc.

3. Item, crucifigentes Christum, et passionem ejus procurantes, in ipsa passione graviter peccaverunt: ergo non videtur quod per passionem ejus deleta sint culparum nostrarum chirographa, sed potius inscripta et roborata. Si tu dicas, quod deleta fuerunt quantum ad meritum per passionem; contra: tantum malum fuit occisio Christi, quantum bonum fuit vita Christi: ergo malitia occidentium æquabatur solutioni pretii: ergo non videtur, quod per passionem Christi possit scriptura culpæ ipsorum deleri.

4. Item chirographum decreti aut est culpa, aut pœna: si culpa, ergo idem est delere chirographum, et culpam: ergo male distinguit Apostolus inter hæc duo, dicens[4]: *Donans nobis delicta, et delens quod adversum nos erat chirographum;* si pœna, contra: chirographum obligat: sed pœna non obligat: ergo videtur quod chirographum non possit stare pro pœna, vel pro culpa. Si ergo passio Christi non est nisi contra culpam, vel contra pœnam, per passionem Christi non habent deleri culparum nostrarum chirographa.

5. Item, chirographum illud aut habebatur a Deo, aut a nobis, aut a diabolo: si a Deo, videtur quod deleri non poterat, quia a nullo potest superari divina justitia, nec infringi divina sententia; si a nobis habebatur, ergo videtur quod non esset adversum nos; si a diabolo, contra: diabolus nullum jus acquisierat in nobis: ergo nullum adversum nos habebat chirographum.

6. Item, quæritur juxta hoc quæ sit differentia inter chirographum decreti, et chirographum culpæ, cum uno nomine nominet Augustinus, et alio nomine nominet Apostolus; et quæ sit illa scriptura, et qualiter per passionem Christi affixa sit cruci.

CONCLUSIO.

Christus per passionem suam delevit chirographa culparum, quia per passionem suam impetravit remissionem culparum quoad maculam, et quoad reatum.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod sermo iste est metaphoricus, quo dicitur, per passionem Christi deleri chirographa culparum. Dicitur enim chirographum a chiros[5], quod est *manus*, et graphia[6], quod est *scriptura*, quasi scriptura manu facta. Quæ autem sit scriptura, quæ dicitur chirographum decreti, et chirographum culpæ, diversimode potest

Chirographum unde dicatur.

[1] *Coloss.*, II, 14. — [2] Aug., *de Peccator. merit. et remiss.*, lib. II, c. XXX, n. 49. — [3] *Jerem.*, XVII, 1. — [4] *Coloss.*, II, 14 — [5] χειρ, χειρος. — [6] γραφή.

assignari secundum diversas expositiones, quæ innuuntur *ad Colossenses*. Secundum tamen expositionem quæ magis consonat verbo Apostoli, et dicto Augustini, sciendum quod chirographum culpæ dicitur esse memoriale, quo anima tenetur astricta et obligata alicui pœnæ, sicut aliquis, quando obligat se alteri, facit ei chirographum : et hoc innuit Augustinus in littera, cum dicit[1]: « Culparum chirographa deleta sunt, quibus debitores ante diabolo tenebantur. » Et dicitur illud chirographum culpæ, et chirographum decreti, quia talis obligatio consurgit ex nostra culpa tanquam ex merito, et ex divina sententia tanquam ex decreto : et sic chirographum dicitur esse memoriale illud, quo quidem peccatum manet quantum ad reatum, ratione cujus divina justitia habet nos punire, diabolica malitia potest accusare et detinere, et conscientia nostra potest contra nos remurmurare : et illud chirographum adversum nos habet inscribi non solum pro peccatis nostris actualibus, sed etiam pro peccato primi parentis : et ratione hujus diabolus habet in nos aliquam potestatem vel simpliciter, vel ad tempus. Quoniam ergo Christus per passionem suam non solum impetravit nobis remissionem culpæ quantum ad maculam, sed etiam quantum ad reatum; hinc est quod dicit Apostolus et Augustinus, quod Christus per passionem suam delevit chirographa culparum. Sed Apostolus dicit singulariter : *Delens chirographum decreti,* quia loquitur de memoriali transgressionis primi parentis; Augustinus vero pluraliter, quia loquitur de remissione omnium peccatorum quantum ad reatum, ut perfectum exprimat ipsius passionis effectum. Concedendum est ergo, quod per passionem Christi delentur chirographa culparum; concedendæ sunt etiam rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod diabolus multos detinet ad luenda supplicia, dicendum quod dupliciter est loqui de efficientia vel effectu passionis Christi : aut quantum ad sufficientiam, aut quantum ad efficaciam : quantum ad sufficientiam, sic se extendit ad omnes homines et ad omnes culpas; si vero quantum ad efficaciam, sic se extendit ad eos solummodo, qui baptizantur in nomine ejus; qui absolvuntur a reatu originalis et actualis : ita quod a diabolo non possunt amplius teneri, nisi forte se ei voluntarie subjiciant, et nova contra eos scribantur chirographa.

2. Ad illud quod objicitur, quod si deleta sunt culparum chirographa per passionem, quod superfluant alia remedia, dicendum quod illud non sequitur, quia alia remedia a passione habent efficaciam ; nec passio delet efficienter hujusmodi chirographa, nisi interveniant illa remedia.

3. Ad illud quod objicitur, quod non sunt deleta crucifixorum chirographa, sed potius scripta, dicendum quod deleta fuerant in ipsis crucifixoribus quantum ad sufficientiam, et quantum ad meritum, licet in pluribus eorum non sint deleta quantum ad efficaciam, et quantum ad actum, propter eorum negligentiam. Et si tu objicias, quod quantitas transgressionis eorum æquabatur quantitati satisfactionis, dicendum quod excusabantur per ignorantiam, sicut dicit Anselmus[2]: *Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent.* Aliter potest dici, quod nunquam illi crucifixores ex tam mala voluntate Christum occidebant, ex quam bona voluntate Christus passionem sustinebat : et ideo longe potentior erat passio Christi ad satisfaciendum, quam esset illorum culpa ad obligandum.

4. Ad illud quod quæritur, utrum chirographum decreti sit culpa, vel pœna, dicendum quod proprie loquendo nec est culpa, nec est pœna; sed est reatus consequens culpam, qui est obligatio ad pœnam, quæ quidem dicitur chirographum in quantum tenet obligationem respectu pœnæ, et ratio-

[1] Aug., loc. mox cit. — [2] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. II, c. XV, ex I *Cor.*, II, 8.

nem memorialis respectu culpæ præteritæ. Culpa enim frequenter transit actu, et remanet reatu, sicut patet in sanctis patribus, qui detinebantur in limbo, quibus deletum erat originale quantum ad culpam, sed adhuc remanebat in eis reatus, propter quem janua erat eis clausa.

5. Ad illud quod quæritur, quis habebat illud chirographum, dicendum, sicut tactum fuit, quod et Deus, et homo, et diabolus habebat : sed Deus ut judex, homo ut reus, diabolus ut accusator. Et sicut latro fert insigne contra se, sic homo contra seipsum ferebat chirographum, nec per illud chirographum acquirebatur aliquod jus diabolo. Quamvis enim homo juste detineretur, ipse tamen injuste detinebat : nec in illius deletione factum est aliquod præjudicium divinæ justitiæ, sed potius satisfactum est ei per beneficium misericordiæ (*a*) Redemptoris.

6. Ad illa vero quæ quærebantur ultimo, patet responsio per ea, quæ dicta sunt in hujusmodi responsionis principio, sicut planum est pertractanti.

QUÆSTIO III.

An per passionem Christi liberati simus a potestate diaboli[1].

Fundam. Utrum per passionem Christi liberati simus a potestati diaboli; et quod sic, videtur[2] : *Vidi angelum descendentem de cœlo, et apprehendit draconem, qui est diabolus.* Sed per istum angelum, sicut sancti exponunt, intelligitur Christus : si ergo ab isto angelo diabolus est religatus in ejus passione, videtur quod amiserit super nos posse.

Item[3] : *Nunc judicium est mundi, nunc princeps hujus mundi ejicietur foras.* Si ergo diabolus foras per Christum est ejectus, videtur quod a potestate ejus liberati simus.

Item, Christus dux noster vicit diabolum per illud[4] : *Vicit leo de tribu Juda.* Sed victoria ducis est victoria totius exercitus : ergo videtur quod diabolus a toto genere humano sit superatus; et ita videtur quod per passionem Christi amiserit suum posse respectu generis humani.

Item, quando diabolus superavit primum hominem, per consequens superavit totum genus humanum : ergo pari ratione videtur, quod cum superatus sit a Christo, superatus sit a toto genere humano : ergo per passionem Christi totum genus humanum liberatum fuit a potestate diaboli.

Sed contra, 1[5] : *Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus mundi rectores tenebrarum harum :* ergo dæmones adhuc nos impugnant, et huic mundo principantur : ergo a postestate diaboli liberati non sumus. Ad opp.

2. Item dicitur, quod[6] *novissimis diebus instabunt tempora periculosa;* et hoc ipsum dicitur in *Daniele*[7] et *Apocalypsi*[8], quod in tempore Antichristi habebit diabolus magnam potestatem ad tentandum et vexandum : ergo non videtur quod per passionem amiserit posse super genus humanum.

3. Item, potestas diaboli maxime in duobus consistit, videlicet in obsessione corporum, et in excæcatione mentium : sed post passionem Christi adhuc multi a diabolo fuerunt obsessi, multi etiam fuerunt gravissime excæcati : ergo videtur quod potestas diaboli non sit in aliquo diminuta per passionem Christi. Quod autem diabolus multorum corpora obsideat, docet experientia; quod iterum multorum mentes excæcet, probatur per illud, quod dicitur[9] : *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium.*

4. Item potestas diaboli vel est ad nocendum, vel ad tentandum : sed nunquam potuit nocere, nisi permissus; nunquam etiam potuit in peccatum præcipitare, nisi

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XVIII, memb. 6, art. 3; S. Thom., p. III, q. XLIX, art. 2; et III *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 2; et *de Verit.*, q. XXIX, art. 7; Richard., III *Sent.*, dist. XIX, q. II : Steph. Brulef. III *Sent.*, dist. XIX, q. III Gabr Biel., III *Sent.*, dist. XIX, q. I, dub II. — [2] *Apoc.*, XX, 2. — [3] *Joan.*, XII, 31. — [4] *Apoc.*, V, 5. — [5] *Ephes.*, VI, 12. — [6] II *Tim.*, III, 1. — [7] *Dan.*, XII, 10. — [8] *Apoc.*, XII, 4, 15, 17. — [9] II *Cor.*, IV, 4.

(*a*) *Cæt. edit.* misericordis.

præberetur ei voluntas et consensus ; et hoc ipsum potest modo : si ergo ab initio nihil potuit amplius, videtur idem quod prius.

CONCLUSIO.

Per passionem Christi omnes sumus liberati a potestate diaboli quoad sufficientiam, licet quoad efficaciam soli ii, qui sunt de corpore ejus, sint liberati.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut dicit Magister in littera, per passionem Christi sumus a potestate diaboli liberati, omnes quidem quantum ad sufficientiam, sed illi soli qui sunt de ejus corpore, hoc est Ecclesia, quantum ad efficaciam. Et hoc patet sic : Diabolus enim ante passionem Christi habebat duplicem manum, videlicet attrahentem et impellentem. Manus attrahens erat potestas trahendi ad limbum etiam justos et sanctos. Manus impellens erat potestas præcipitandi in malum vel per fallaciam, vel per violentiam ; quia tentabat ut draco, tentabat ut leo. Et prima manus, scilicet attractiva, erat tantæ potentiæ, ut nullus posset ei resistere : et hæc fuit ei omnino amputata per passionem ; jam enim nullum justum potest ad limbum trahere, quia per passionem Christi deletum est chirographum peccati Adæ. Manum autem impellentem habebat ita fortem, ut cum magna difficultate posset quis ei resistere : et ideo in multis regnabat, imo fere in omnibus : Omnes enim vel superabat per fraudulentiam, vel per violentiam : et hæc potestas debilitata est per passionem, per quam lumen veritatis aperitur contra diabolicam fraudulentiam, et adjutorium virtutis attribuitur contra diabolicam violentiam. Apparuit autem lumen veritatis, et interius per divinam inspirationem, et exterius per humanam instructionem. Jam enim fere omnibus est veritas propalata ; et ideo est destructa idololatria, quæ prius regnabat. Adjutorium etiam virtutis tribuitur per gratiæ infusionem, quæ reprimit concupiscentiam, et per angelicam protectionem, quæ comprimit et reprimit potestates adversas : et hoc idem virtute passionis, merito cujus mittitur nobis Spiritus sanctus, mittuntur etiam et ipsi angelici spiritus, ut superetur adversarius. Unde diabolus super omnia abhorret memoriam passionis, et figuram crucis, per quam sumus a potestate ejus liberati. Rationes ergo hoc ostendentes concedendæ sunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod adhuc restat nobis adversus mundi rectores colluctatio, dicendum quod, quamvis nobis incumbat pugna, non tamen elongamur a victoria, nisi interveniat nostra negligentia, secundum quod dicitur [1] : *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari*, etc., *sed faciet cum tentatione proventum :* et ideo ex illa auctoritate non potest haberi, quod nobis præsideat potestas diabolica, quamvis nos exercere non desistat.

2. Ad illud quod objicitur, quod *in novissimis diebus instabunt tempora periculosa,* dicendum quod quamvis per passionem sit potestas diabolica superata, tamen in nobis est vires dare hosti, et nos subjugare potestati diaboli. Et quia in novissimis diebus abundabit multorum perversitas, et refrigescet charitas, vires sumet diabolica potestas, et justo Dei judicio permittetur amplius ad malum impellere, quam permissus fuerat in tempore præcedenti.

3. Ad illud quod objicitur, quod adhuc potest in vexationem corporum, et excæcationem mentium, dicendum quod hoc non potest modo, nisi quis ei ex culpa sua vires tribuat, sicut sunt illi qui sacramenta Christi contemnunt : qui vero humiliter et devote sacramentis et sacramentalibus se subjiciunt, quæ a passione Christi habent virtutem, non formidant diabolicam potestatem. Tanta est enim virtus sacramentorum Ecclesiæ, ut etiam extendat se usque ad infideles. Unde non tot hodie diabolus obsidet, quot diabolus consueverat obsidere. Scribit enim Grego-

[1] *I Cor.*, x, 13.

gorius in dialogo [1] de quodam Judæo, qui cum vellet dormire in loco deserto, munivit se signo crucis, et dæmones supervenientes, cum vellent ipsum offendere, a signo crucis repulsi sunt, et dixerunt ipsum esse vas vacuum, sed signatum.

4. Ad illud quod objicitur, quod nihil poterat nisi per Dei permissionem, sicut tunc, ita et nunc, dicendum quod Deus ipsum amplius permittebat ex suo justo judicio, et consensus noster amplius ei subjacebat ex vitio nostro, per hoc quod regnabat ignorantia, regnabat etiam concupiscentia; deficiebat etiam et veritas, deficiebat etiam et gratia. Sicut enim dicitur [2], *lex per Moysem data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et sic patet, qualiter per passionem Christi liberamur a potestate diaboli.

QUÆSTIO IV.

An per passionem Christi absolvamur a pœna peccati [3].

Fundam. An per passionem Christi absolvamur a pœna peccati; et quod sic, videtur [4]: *Peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum;* quod exponens Magister in littera dicit, quod portare peccata nostra est portare pœnam peccatorum nostrorum. Et hoc confirmatur per illud [5]: *Vere languores nostros ipse tulit, et infirmitates nostras ipse portavit.*

Item [6]: *Tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu in quo non erat aqua.* Si ergo educi de lacu sine aqua est liberari a pœna, videtur quod per sanguinem Christi liberemur a pœna peccati.

Item passio Christi maxime fuit pœnalis, et Deo placita, et pro nobis etiam fuit soluta: sed quod talis conditionis est, maxime habet liberare (*a*) a pœna: ergo, etc.

Item tolerantia pœnæ plus ordinatur ad relaxationem pœnæ, quam ad deletionem culpæ: si ergo per passionem Christi fit justificatio, sicut supra ostensum est, multo fortius fit pœnarum relaxatio.

Sed contra: 1. Resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis [7], sicut dicitur in Glossa. Sed per resurrectionem nostram habemus liberari a pœna, et a miseria: ergo videtur, quod Christi resurrectio, non passio, liberet nos a pœna.

2. Item Christus patiendo dedit nobis exemplum et materiam compatiendi: si ergo pœna consistit in passione et compassione, videtur quod passio Christi potius sit causativa pœnæ, quam liberativa a pœna.

3. Item pœnitentia omnis pœnalis est; nam pœnitere est pœnam tenere: si ergo per passionem Christi liberati sumus a pœna, videtur quod jam non sit opus pœnitentia. Sed hoc est falsum: ergo et primum.

4. Item, si passio Christi liberat a pœna, aut ergo a temporali, aut æterna: a temporali non, quia eisdem pœnis temporalibus subjacemus nunc, quibus subjacebant illi, qui erant ante passionem; ab æterna non, quia nullus, qui est in inferno damnatus, fuit per passionem Christi liberatus: videtur ergo quod mediante Christi passione non sumus ab aliqua pœna liberati.

CONCLUSIO.

Passio Christi liberat nos a pœna peccati temporali, æterna, et media inter utramque.

Resp. ad arg. Dicendum quod passio Ad opp.
Christi nos liberavit a pœna temporali, et ab æterna, et ab ea, quæ est inter utramque media. A pœna, inquam, temporali nos liberat, dum virtute illius condonantur nobis peccata, non solum quantum ad culpam et reatum pœnæ æternæ, sed etiam quantum ad dimissionem pœnæ satisfactoriæ, sicut

[1] Greg., *Dial.*, lib. III, c. VII. — [2] *Joan.*, I, 17. — [3] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XVIII, memb. 3, art. 2; S. Thomas, p. III, q. XLIX, art. 3; et III *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 3; Scotus, III *Sent.*, dist. XIX, q. I; Richard., III *Sent.*, dist. XIX, art. 3; Durand., III *Sent.*, dist. XIX, q. III; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 1; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XIX, q. IV; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XIX, q. I, dub. II. — [4] I *Petr.*, II, 24. — [5] *Isa.*, LIII, 4. — [6] *Zach.*, IX, 11. — [7] Gloss., *in* I *Cor.*, XV. — (*a*) *Al.* liberari.

habet fieri in sacramento baptismatis. A pœna æterna nos liberat liberando a culpa : dum enim per passionem Christi nobis gratia impetratur, per quam culpa dimittitur, nobis debitum pœnæ æternæ mortis relaxatur. Liberat etiam a pœna, quæ quodam modo est inter utramque pœnarum istarum media, quæ quidem est carentia visionis divinæ ex merito peccati Adæ : et illa quidem, etsi fuerit ad tempus propter gratiam repertam in eis, qui detinebantur in limbo; deberet tamen habere æternitatem habito respectu ad culpam Adæ. Unde quantumcumque passio dilata esset, divina præsentia fuisset eis subtracta, nisi Deus adinvenisset aliquam viam : et ab hac pœna liberati sumus per passionem Christi : et sic patet, quod per omnem modum verum est passionem Christi efficacem esse ad liberandum nos a pœna peccati; et rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod resurrectio Christi nos liberat a pœna magis, quam passio, dicendum quod, sicut supra dictum fuit de justificatione, quod justificatio potest attribui passioni ratione termini a quo, scilicet ratione amotionis mali, et resurrectioni ratione termini ad quem, scilicet ratione collationis boni : sic etiam glorificatio, quæ est liberatio a pœna et miseria, utrique potest attribui; ratione tamen liberationis a pœna, potius attribuitur passioni.

2. Ad illud vero quod objicitur, quod passio Christi præbet nobis exemplum patiendi et compatiendi, dicendum quod etsi passio Christi liberet a pœna, non tamen ab omni pœna : liberat enim a pœna oppressiva; sed non liberat a pœna promotiva. Et quoniam pœna, in qua exercetur patientia, et misericordia, sive pietas, est promotiva; ideo passio Christi ab illa non liberat, sed ad illam animat, et animando facit ut pœna illa non possit opprimere, nec prævalere : et isto modo posset dici quodam modo liberare ab illo genere pœnæ, non ut non affligat, sed ut non prævaleat.

3. Ad illud quod objicitur, quod passio Christi non liberat a pœna pœnitentiæ, dicendum quod imo nos liberat, quantum est de se; quia, secundum quod dicitur in littera, in baptismo omnis pœna, quæ pro peccato debetur, penitus relaxatur : sed cum homo peccata iterat, reddit se indignum tanto beneficio : et ideo per passionem non remittitur ei tota pœna, sed minoratur, secundum quod dicit Magister in littera, quantum decet et expedit, salva divina justitia.

4. Ad illud vero quod objicitur, quod non liberat neque a pœna temporali, neque a pœna æterna, dicendum quod ratio illa peccat secundum consequens. Non enim sequitur, quod si hoc modo non liberat a pœna temporali et æterna, quod propter hoc nullo modo liberet a pœna temporali et æterna. Quamvis enim non liberet a pœna æterna eos, qui sunt in malo obstinati, liberat tamen eos, qui volunt et possunt ad Christum converti. Rursus, quamvis non liberet a pœna temporali in præsenti vita, scilicet a fame et a siti, liberabit tamen a pœna in futuro, quando [1] *novissima omnium destruetur inimica mors*. Liberat etiam ab aliquibus pœnis temporalibus, ad quas essemus obligati merito peccatorum nostrorum, nisi interveniret passio Christi.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de persona Redemptoris et Mediatoris, per quam facta est reconciliatio; et circa hoc quæruntur duo : primum est, utrum solus Filius sit Redemptor, aut etiam Pater et Spiritus sanctus; secundum est, secundum quam naturam Christus est Mediator.

[1] I *Cor.*, xv, 26.

QUÆSTIO I.

An solus Filius sit Redemptor, vel etiam Pater et Spiritus sanctus [1].

Ad opp. Utrum solus Filius sit Redemptor, aut etiam Pater et Spiritus sanctus; et ostenditur, quod solus Filius sit Redemptor [2] : *Redemisti nos, Domine Deus, in sanguine tuo ex omni tribu, et lingua* : ergo, si solus Filius pro nobis sanguinem fudit, solus Filius nos redemit.

Item, ille solus nos redemit, qui pro nobis satisfecit : sed solus Filius pro nobis satisfecit : ergo, etc.

Item, redemptio nostra facta est per passionem : ergo ad illam solam personam spectat redemptio, ad quam spectat passio : sed solus Filius est passus : ergo, etc.

Item, Christus redemit nos : aut ergo secundum divinam naturam, aut humanam naturam : si secundum divinam, ergo frustra ad hoc assumpsit humanam naturam; si secundum humanam, sed solus Filius humanam naturam assumpsit : ergo solus nos redemit.

Fundam. Contra : Opera Trinitatis sunt indivisa : ergo, si redimere est opus conveniens Filio, necesse est quod conveniat Patri et Spiritui sancto.

Item, illius est redimere, cujus est pro re empta pretium dare : sed Pater dedit unigenitum suum pro salute generis humani, secundum quod dicitur [3] : *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret.* Pater ergo nos redemit : non ergo Filius solus est Redemptor.

Item, illius est redimere, cujus est redemptos possidere : sed tota Trinitas nos possidet : ergo tota Trinitas nos redemit.

Item hoc ipsum videtur auctoritate Magistri in littera : « Redemptor aliquando etiam Pater et Spiritus sanctus dicitur in Scriptura. » Ergo si in Scriptura non dicitur nisi verum et catholicum, redimere non spectat ad solum Filium.

CONCLUSIO.

Christus est noster Redemptor solus quoad executionem et auctoritatem; licet, quoad auctoritatem, Pater et Spiritus sanctus etiam nos redemerint.

Resp. ad arg. Dicendum quod redemptionis opus dupliciter potest alicui attribui, aut sicut principali auctori, aut sicut exequenti. Et utroque modo competit Christo : Christo, inquam, Deo competit sicut auctori; Christo vero homini competit sicut exequenti. Cum ergo dicitur aliquis redemptor, hoc dupliciter potest dici : aut ab auctoritate redemptionis, aut ab auctoritate simul et executione. Si ab auctoritate, sic non tantum competit Filio, imo etiam Patri et Spiritui sancto, pro eo quod indivisa sunt opera Trinitatis. Si autem ab executione, sic respicit humanitatem, quæ assumpta est a solo Verbo, et hoc modo competit soli Filio : et hoc est quod Magister dicit : « Redemptor aliquando Pater et Spiritus sanctus dicitur : sed hoc propter usum potestatis, non propter exhibitionem humilitatis : nam secundum usum potestatis simul, et obedientiæ, Filius proprie redemptor dicitur. » Et post concludit : « Est ergo redemptor, in quantum Deus, potestatis usu; in quantum homo, humilitatis effectu. » Ex his patet qualiter esse Redemptorem convenit Filio, et secundum quam naturam; quodam enim modo convenit ei secundum humanam naturam, quodam modo secundum divinam. Et primo modo competit soli Filio; secundo modo competit Filio una cum Patre et Spiritu sancto : et per hoc patet responsio ad quæstionem propositam. Patet etiam responsio ad rationes ad utramque partem; procedunt enim secundum has duas vias, sicut aspicienti apparet.

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. XLVIII, art. 5; et III *Sent.*, dist. XIX, art. 4, q. I; Richard., III *Sent.*, dist. XIX, art. 2, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XIX, q. II; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. XIX, q. I, dub. III. — [2] *Apoc.*, V, 9. — [3] *Joan.*, III, 16.

QUÆSTIO II.

An Christus sit mediator secundum alteram naturam [1].

Fundam. Secundum quam naturam sit Christus mediator; et quod secundum humanam, ostenditur auctoritate Augustini in libro *de Civitate Dei* [2] *:* « Mediatorem inter nos et Deum, et mortalitatem oportuit habere transeuntem, et beatitudinem permanentem. » Sed utrumque horum competit Christo secundum humanam naturam *:* ergo, etc.

Item hoc ipsum ostenditur auctoritate Magistri in littera : « Mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum divinitatem. »

Item medium debet esse inter extrema : ergo mediator Dei et hominum debet esse infra Deum et supra homines : sed Christus secundum divinam naturam non est inferior Deo : ergo secundum divinam naturam non potest esse mediator. Est ergo solum mediator secundum naturam assumptam.

Item medium debet habere differentiam ab extremis : sed Christus secundum divinitatem est omnino unum cum Patre : ergo non videtur, quod secundum divinitatem habeat rationem mediatoris.

Item una est offensa totius Trinitatis, sicut est una majestas : sed ei fit satisfactio, cui facta est offensa : ergo necesse est quod satisfactio fiat toti Trinitati : et si hoc, ita fit satisfactio Filio, sicut Patri : sed constat quod alterius, et alterius naturæ est satisfactionem offerre, et satisfactionem suscipere : ergo si Christus satisfacit secundum quod homo, et eo ipso est mediator quo satisfacit, videtur quod sit mediator solum secundum humanam naturam.

Ad opp. Sed contra hoc : 1. Est auctoritas illa, quam Magister adducit in littera : « Si Christus secundum vos, o hæretici, unam tantum habet naturam, unde medius erit, nisi ita sit medius, ut Deus sit propter naturam divinitatis, et homo propter naturam humanitatis? » Ergo esse mediatorem competit Christo secundum utramque naturam.

2. Item Christus est mediator non per privationem, sed per positionem : sed medium per positionem est medium per participationem utriusque extremi : ergo Christus non potuit esse mediator Dei et nostri, nisi per hoc quod est Deus et homo : ergo mediator secundum utramque naturam.

3. Item, nunquam medium jungit extrema, nisi per hoc quod habet communicationem cum utroque : ergo Christus nunquam nos reconciliaret Deo, nisi esset Deus et homo : redit ergo idem quod prius.

4. Item nihil tenet rationem medii secundum illud, secundum quod tenet rationem extremi : sed Christus tenet rationem extremi secundum humanam naturam, quia humana natura reconciliata est Deo : ergo non est mediator præcise secundum illam.

5. Item, si Christus est mediator secundum humanam naturam, hoc non potest esse nisi in quadam proprietate communicet nobiscum, in quadam cum Deo : sed angeli boni, et angeli mali, in aliqua proprietate nobiscum conveniunt, in aliqua cum Deo : ergo possunt dici mediatores inter nos et Deum : si ergo mediatores non dicuntur, videtur quod mediatio non conveniat Christo secundum convenientiam proprietatum, sed secundum participationem duarum naturarum : ergo ita convenit Christo esse mediatorem secundum divinam naturam, sicut secundum humanam naturam.

CONCLUSIO.

Christus est noster mediator quoad naturam humanam, non quoad divinam, quia humanitate nos reconciliavit.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod differt dicere esse

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XVIII, memb. 6, art. 2, § III; S. Thom., p. III, q. XXVI, art. 2; et III *Sent.*, dist. XIX, q. I, art. 4; et *de Verit.*, q. XXIX, art. 5; Richard., III *Sent.*, dist. XIX, art. 2, q. III et IV; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XIX, q. VI; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. XIX q. I, dub. IV.— [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. IX, c. XV, n. 1.

medium, et esse mediatorem. *Medium* namque dicit convenientiam cum extremis. *Mediator* autem dicit non tantum convenientiam, sed etiam dicit officium reconciliationis. Aliter ergo respondendum est cum quæritur, qualiter Christus sit medius inter humanam naturam, et divinam ; aliter cum quæritur, qualiter sit mediator. Si enim quæratur qualiter sit medius, responderi potest, quod medium inter duas naturas potest aliquid dici tripliciter : aut ita quod in eo concurrant duæ naturæ, sicut in una natura tertia ; aut ita quod in eo concurrant duæ naturæ, sicut in una persona ; aut ita quod in eo concurrant proprietates duabus naturis conformes. Primo modo accipiendo medium, nihil potest esse medium inter humanam naturam, et divinam, nec Christus, nec aliud ; quia non potest ex humana natura et divina constitui aliquod tertium. Secundo modo accipiendo medium, sic Christus est medium inter humanam naturam, et divinam, in quantum est una persona in duabus naturis, non ratione humanæ naturæ tantum, nec ratione divinæ tantum, sed ratione utriusque. Tertio modo accipiendo medium, Christus est medium inter Deum et homines secundum humanitatem, in quantum habet mortalitatem simul et beatitudinem : mortalitatem, inquam, in qua communicat cum hominibus ; beatitudinem, in qua maxime communicat cum Deo. Si vero quæratur qualiter et secundum quam naturam Christus sit mediator, cum mediator dicat officium reconciliationis, et mediator debeat differre ab illis quos reconciliat, et Christus secundum divinam naturam sit ille, cui fit reconciliatio, dicendum quod non potest esse mediator secundum divinam naturam, sed secundum humanam naturam, in qua potest reconciliare secundum diversas proprietates, in quibus communicat cum Deo et cum homine. Habebat enim justitiam et innocentiam, in qua communicat cum Deo, et mortalitatem, in qua communicat cum homine ; et dum mors conjungitur justitiæ, in eodem confœderatur homo peccator et mortalis, Deo justo et immortali. Reconciliati enim sumus Deo per mortem hominis innocentis. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod Christus est mediator secundum humanam naturam.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod Christus est medius propter naturam divinitatis et humanitatis, jam patet responsio per ea quæ dicta sunt. Non enim est idem dicere esse mediatorem, et esse medium. Verumtamen mediator esse non posset, nisi esset medius. Quod enim simul et semel sit beatus et mortalis, hoc habet, quia homo et Deus ; utraque tamen istarum duarum proprietatum convenit ei secundum humanam naturam, ita quod mortalitas convenit humanæ naturæ in se, et beatitudo competit ei in quantum est unita divinæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod mediator debet participare naturam utriusque extremi, sicut et medium, (*a*) dicendum quod mediator non dicitur solum per participationem utriusque naturæ, sicut prius dictum est, sed etiam per convenientiam in proprietate : et Christus secundum humanam naturam habet proprietates convenientes divinæ naturæ pariter, et humanæ.

3. Ad illud quod objicitur, quod medium non jungit extrema, nisi per convenientiam quam habet cum eis, dicendum quod jam patet responsio : quia convenientia secundum proprietatem est illa, quæ potest extrema reconciliare, maxime quando extrema conjungi habent per illud medium, et perduci ad conformitatem voluntatis, non ad conformitatem naturæ. Per Christum enim homo reconciliatur Deo, ut sit beatus ; et ita ut fiat de mortali immortalis, de peccatore justus, de misero beatus ; non ut reconciliatus fiat Deus, quamvis ipse Christus sit Deus.

4. Ad illud quod objicitur, quod Christus est extremum secundum humanam naturam, dicendum quod falsum est : nam hu-

Edit. Ven. extremi, dicendum quod et medium, et.

mana natura in Christo nunquam indiguit reconciliatione : unde non erat reconciliata, sed reconcilians, secundum quod dicitur [1] : *Deus erat in Christo sibi reconcilians mundum*. Alterius enim conditionis erat natura humana in aliis hominibus, alterius in Christo : in aliis enim erat peccatrix; in Christo erat immunis ab omni culpa.

5. Ad illud quod objicitur, quod si mediator dicitur propter convenientiam in proprietatibus, dæmon debetdici mediator, dicendum quod non est simile, quia non habet proprietates bono mediatori convenientes, secundum quod exponit Augustinus in libro *de Civitate Dei* aliquantulum prolixe, sed tamen utiliter. Ait enim sic [2] : « Mediatorem inter Deum et hominem mortalitatem oportuit habere transeuntem, et beatitudinem permanentem, ut per illud quod transit congrueret morituris, et ad illud quod permanet transferret ex mortuis. Boni ergo angeli inter miseros mortales, et beatos immortales medii esse non possunt, quia ipsi quoque beati et immortales sunt; possunt autem medii esse angeli mali, quia immortales sunt cum illis, miseri cum istis. His contrarius est Mediator bonus : qui adversus horum immortalitatem et miseriam, et mortalis ad tempus existere voluit, et beatus in æternitate persistere potuit. » Et quod sint contrarii, hoc ipse amplius consequenter ostendit, dicens [3] : « Ad hoc interponit se medius immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat. Ad hoc autem se interponit (*a*) mortalis et beatus, ut morte (*b*) transacta ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstravit, et ex miseris beatos, unde nunquam ipse discessit. Alius est ergo medius malus, qui separat amicos; alius bonus, qui reconciliavit inimicos. » Et sic patet, quomodo convenientia proprietatum in Christo faciat ad officium boni mediatoris, in dæmone vero faciat ad contrarium. Et sic patet responsio ad quæsita.

DISTINCTIO XX

DE REDEMPTIONE NOSTRA FACTA PER PASSIONEM CHRISTI QUANTUM AD CONGRUENTIAM ET NECESSITATEM.

Quod alio modo potuit liberare hominem et quare potius isto; et cujus opus fuit ejus passio.

Si vero quæritur utrum alio modo posset Deus hominem liberare, quam per mortem Christi ; dicimus [4] « et alium modum fuisse possibilem Deo, cujus potestati cuncta subjacent, sed nostræ miseriæ sanandæ convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Quid enim mentes nostras tantum erigit et ab immortalitatis desperatione liberat, quam quod tanti nos fecit Deus, ut Dei Filius immutabiliter bonus, in se manens quod erat, et a nobis accipiens quod non erat, dignatus nostrum inire consortium, ut mala nostra moriendo perferret? » Est et alia ratio quare isto potius modo, quam alio liberare voluit : quia sic et justitia superatur diabolus, non potentia. Et quo modo id factum sit, explicabo ut potero. « [5] Quadam justitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum peccato primi hominis in omnes originaliter transeunte, et illius debito omnes obligante, unde omnes homines ab origine sunt sub principe diabolo. Unde Apostolus [6] : *Eramus natura filii iræ* : natura, scilicet, ut est depravata peccato, non ut est recta creata ab initio. Modus autem ille, quo traditus est homo in

[1] II *Cor.*, v, 19. — [2] August., *de Civit. Dei*, lib. IX, c. XV, n. 1. — [3] *Ibid.*, n. 2. — [4] Ita August., *de Trinit.*, lib. XIII, c. X, n. 13, paucis mutatis. — [5] *Ibid.*, c. XII, n. 16. — [6] *Ephes.*, II, 3.

(*a*) *Edit. Benedictin.*, interposuit. — (*b*) mortalitate.

diaboli potestatem, non ita debet intelligi, tanquam Deus hoc fecerit, aut fieri jusserit; sed quod tantum permiserit, juste tamen. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico invasit. Nec tamen Deus *continuit in ira sua miserationes suas* [1], nec hominem a lege suæ potestatis amisit (*a*), cum in diaboli potestate esse permisit, quia nec diabolus a potestate Dei est alienus, sicut nec a bonitate. Nam qualicumque vita diabolus vel homo non subsisteret, nisi per eum qui vivificat omnia. Non ergo Deus hominem deseruit, ut non se illi exhiberet Deum; sed inter mala pœnalia etiam malis multa præstitit bona : et tandem hominem, quem commissio peccatorum diabolo subdidit, remissio peccatorum per sanguinem Christi data a diabolo eruit, ut sic [2] justitia vinceretur diabolus, non potentia. Sed [3] qua justitia? Jesu Christi. Et quomodo victus est ea? Quia in eo nihil dignum morte inveniens, occidit eum tamen. Et utique justum est, ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes, quem sine ullo debito occidit. Ideo autem [4] potentia vincere noluit, quia diabolus vitio perversitatis suæ amator est potentiæ, et desertor oppugnatorque justitiæ; in quo homines magis eum imitantur, qui neglecta vel etiam perosa justitia, potentiæ magis student, ejusque vel adeptione lætantur, vel cupiditate inflammantur. Ideoque placuit Deo, ut non potentia, sed justitia vincens, hominem erueret, in quo homo eum imitari disceret. Post vero in resurrectione secuta est [5] potentia, quia revixit mortuus, nunquam postea moriturus. Sed nonne jure æquissimo vinceretur diabolus, si potentia tantum Christus cum illo agere voluisset? Utique, sed postposuit Christus quod potuit, ut prius ageret quod oportuit. » Justitia ergo humilitatis hominem liberavit, quem sola potentia æquissime liberare potuit.

De causa inter Deum, et hominem, et diabolum

Si enim tres illi in causam venirent, scilicet Deus, diabolus et homo, diabolus et homo quid adversus Deum dicerent, non haberent. Diabolus enim de injuria Dei convinceretur, quia servum ejus, scilicet hominem, et fraudulenter abduxit, et violenter tenuit. Homo etiam injurius Deo convinceretur, quia præcepta ejus contempsit, et se alieno dominio mancipavit. De hominis etiam injuria convinceretur diabolus, quia et illum prius fallaci promissione decepit, et post mala inferendo læsit. Injuste ergo diabolus, quantum ad se, tenebat hominem; sed homo juste tenebatur, quia diabolus nunquam meruit potestatem habere super hominem, sed homo meruit per culpam pati diaboli tyrannidem. Si ergo Deus, qui utrique præerat, potentia hominem liberare vellet, sola jussionis virtute hominem potuit rectissime liberare; sed ob causam præmissam justitia humilitatis uti voluit. Qui dum in carne mortali crucifixus est, justificati sumus, id est, per remissionem peccatorum eruti de potestate diaboli, et ita a Christo justitia diabolus victus est, non potentia. Quomodo autem in ejus sanguine nobis peccata sint dimissa, supra [6] expositum est.

De traditione Christi, quæ facta dicitur a Patre, et a Filio, a

Christus ergo est sacerdos [7], idemque hostia [8], et pretium nostræ reconciliationis [9], qui se in ara crucis non diabolo, sed Deo Trinitati obtulit pro omnibus, quantum ad pretii sufficientiam; sed pro electis tantum, quantum ad efficaciam, quia prædestinatis tantum salutem effecit. De quo et legitur, quod sit traditus a Patre [10], et quod seipsum

[1] *Ps.* LXXVI, 10. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. XIII, n. 17.— [3] *Ibid.*, c. XIV, n. 18.— [4] *Ibid.*, c. XIII, n. 17. — [5] *Ibid.*, c. XIV, n. 18. — [6] Dist. præced. — [7] *Ps.* CIX, 4.— [8] *Hebr.*, IX, 28. — [9] *Rom.*, V, 11. — [10] *Ibid.*, VIII, 32.

a) *Al.* emisit.

tradidit [1], et quod Judas eum tradidit [2], et Judæi [3]. Ipse se tradidit, quia sponte ad passionem accessit. Et Pater eum tradidit, quia voluntate Patris, imo totius Trinitatis passus est. Judas tradidit prodendo, et Judæi instigando. Et fuit actus Judæ et Judæorum malus, et actus Christi vel Patris bonus : opus Christi et Patris bonum, quia bona Patris et Filii voluntas; malum fuit opus Judæ et Judæorum, quia mala fuit intentio. Diversa fuerunt ibi facta, sive opera, id est diversi actus; et una res, sive factum, scilicet passio ipsa. Ideoque doctores aliquando uniunt in facto illo Patrem, Filium, Judam, Judæos; aliquando disjungunt. Respicientes enim ad passionem, unum opus illorum dicunt; attendentes intentiones et actus, facta diversa discernunt. Unde Augustinus [4] : « Facta est, inquit, traditio a Patre, facta est traditio a Filio, facta est traditio a Juda. Una res facta est. Quid ergo discernit inter eos? Quia hoc fecit Pater et Filius in charitate; Judas vero in proditione. Videtis quia non quid faciat homo, sed qua voluntate considerandum est. In eodem facto invenimus Deum, quo Judam. Deum benedicimus, Judam detestamur; quia Deus cogitavit salutem nostram, Judas cogitavit pretium quo vendidit Dominum, Filius pretium quod dedit pro nobis. Diversa ergo intentio, diversa facta facit, cum tamen sit una res diversis intentionibus. » Ecce unam rem dicit ibi fuisse, et diversa facta, quia una ibi fuit passio, sed diversi actus. Et actus quidem Judæ ac Judæorum mali, quibus operati sunt Christi passionem, quæ bonum est, et opus Dei est.

Juda et Judæis

Passio ergo Christi et opus dicitur Judæorum, quia ex actibus eorum provenit; et opus Dei, quia eo auctore, id est eo volente fuit. Unde Augustinus [5] : « Nemo aufert animam Christi ab eo, quia potestatem habet ponendi et sumendi eam : ecce habes auctorem operis. Ponit animam : ecce habes opus auctoris. Et ut generaliter concludam, quotiens in carne Christus aliquid patitur, opus auctoris est. Sed quia sua voluntate, non alio cogente, perpetitur, ipse auctor est operis. » Cum autem passio Christi opus Dei sit, et ideo bonum, eamque operati sunt Judas et Judæi, quæritur an concedendum sit eos operatos ibi esse bonum. Hic distinguendum est : potest enim dici, quod operati sint bonum, quia ex actibus eorum bonum provenit, id est, passio Christi; et item quod operati non sunt bonum, sed malum, quia actio eorum non fuit bona, sed mala.

Quod Christi passio dicitur opus Dei et Judæorum, et quo modo.

EXPOSITIO TEXTUS.

Si vero quæritur, utrum alio modo, etc.

Supra egit Magister de passionis efficacia; in hac vero parte agit de passionis congruentia. Dividitur autem ista pars in duas partes, in quarum prima comparat passionem Christi ad causam propter quam passus est; in secunda vero comparat ipsam ad causam, a qua fuit passio in ipso, ibi : *Christus ergo est sacerdos, idemque hostia,* etc. Prima pars dividitur in duas partes, in quarum prima ostendit, quod modus iste redimendi, scilicet per passionem, valde fuit congruus et rationabilis, ostendens quare isto modo, scilicet per passionem, genus humanum redimere voluit. In secunda parte ostendit, quod alio modo, si voluisset, redimere potuit, ibi : *Si enim tres illi in causam*, etc. Similiter secunda pars dividitur in duas partes, in quarum prima inquirit, a quo sit passio Christi, ostendens quod traditus fuit a Patre, a se ipso, a Juda, et a Judæis; in secunda vero agit de differentia causarum passionis

Divis.

[1] *Isa.*, LIII, 12. — [2] *Matth*, XXVI, 48. — [3] *Luc.*, XXIV, 20. De hoc August., *in Ps.* XCIII, 23, *Enarr.*, n. 28. — [4] Aug., *in Joan. Epist.*, IV, 9, tract. VII, n. 7. — [5] Id., *de unit. Trinit.*, *ad Optat. cont. Felician.*, c. XIV.

Christi, utrum bona fuerit, vel mala, ibi : *Et fuit actus Judæ et Judæorum malus; actus vero Christi et Patris bonus.* Sive, ut aliter dicatur, inquirit illarum causarum differentiam penes bonitatem et malitiam. Subdivisiones autem partium manifestæ sunt in littera.

DUB. I.

Illo enim deserente, etc.

Contra : Hoc videtur inconvenienter dictum, quia sicut Adam peccavit in consentiendo, ita diabolus peccavit in seducendo : ergo sicut justum fuit hominem tradi in potestatem diaboli, ita fuit justum diabolum tradi in potestatem hominis. Item, gravius peccavit peccati auctor, quam consentiens in peccatum : ergo multo fortius debuit tradi diabolus in potestatem hominis, quam homo in potestatem diaboli.

Resp. Dicendum quod tam diabolum, quam Adam, invasit sententia judicis condemnantis : uterque enim punitus fuit, sicut scribitur in *Genesi;* sed tamen magis decebat secundum ordinem divinæ justitiæ hominem subjugari, quam e converso, propter hoc quod sponte subjecit se illi consentiendo.

DUB. II.

Remissio peccatorum per sanguinem Christi, etc.

Contra : Videtur secundum hoc, quod Deus posset facere per justitiam aliquid, et non per potentiam, et e converso : sed contra hoc est, quod est summe justus et summe potens : ergo nihil potest facere, nisi juste et potenter. Item, esto quod Deus fuisset usus potentia in liberatione hominis, cum diabolus nullum jus haberet in eo, nullam injuriam fecisset diabolo.

Resp. Dicendum quod in auctoritate præmissa non separatur justitia a potentia, ita quod una sit sine altera in operatione divina ; sed hic innuitur, quod aliquod est opus in quo per excellentiam manifestatur justitia, aliquod in quo per excellentiam manifestatur potentia : et Deus illum modum elegit in quo manifestatur justitia, ut nobis daret imitandi formam. Ad illud quod quæritur utrum, si liberasset per potentiam, fuisset ibi justitia, dicendum quod sic ; sed tamen non fuisset ita manifestata.

DUB. III.

De quo et legitur, quod sit traditus a Patre, et quod seipsum tradidit.

Hoc videtur esse falsum : si enim Deus tradidit eum in mortem, videtur quod Judæi eum occiderent auctoritate Dei : ergo Deus particeps fuit in illo homicidio. Si tu dicas quod tradidit eum, quia permisit eum occidi; similiter posset dici de quolibet qui occiditur, quia quemlibet qui occiditur, permittit Deus occidi. Item, qui potest alium liberare ab occisione, et non liberat, dicitur eum occidere interpretative : ergo cum Deus Pater potuerit liberare Filium, ut non occideretur, videtur saltem interpretative eum occidisse.

Resp. Dicendum quod mors est privatio vitæ : et hæc habet comparationem ad inferentem, et ad eum qui sustinet. Et secundum hoc, aliquis potest dupliciter tradere alium in mortem : aut quia facit, ut alii inferant ei mortem; aut quia facit, ut ipse sustineat mortem. Quoniam ergo sustinentia mortis fuit a Deo Patre, et fuit a Christo, quia Deus Pater voluit quod ipse sustineret mortem, et ipse voluntarie sustinuit; hinc est quod traditus dicitur a Patre, traditus etiam dicitur a se. Rursus, quia Judas et Judæi procuraverunt ut alii inferrent ei mortem, hinc est quod traditus dicitur a Juda et a Judæis. Et quoniam fuit laudabilis mortis sufferentia, illatio autem fuit vituperabilis; hinc est quod traditio Dei et Christi laudatur, traditio Judæ et Judæorum vituperatur. Et sic patet quod mors a parte sufferentis fuit Deo placita et accepta, sed a parte infligentium fuit tantum permissa. Et per hoc patet responsio ad primum objectum. Ad illud quod objicitur, quod permittens alium

occcidi, cum posset prohibere, particeps homicidii est, dicendum quod illud fallit in Deo, quia potest peccata omnia prohibere, et non prohibet : hoc enim spectat ad regimen suæ providentiæ, sicut in primo et in secundo libro fuit ostensum.

DUB. IV.

Actus quidem Judæ et Judæorum sunt mali, quibus operati sunt, etc.

Contra : Videtur implicare duo opposita : si enim actus recipit denominationem a termino, et passio Christi fuit bona, videtur quod actus eorum fuerunt boni. Item mors et vita opponuntur : sed Christi vita et generatio fuit bona ; ergo mors et corruptio fuit mala. Item, juxta hoc quæritur utrum simpliciter dicendum sit quod Christi passio fuit bona, vel mala. Cum enim habeat auctorem bonum et malum, sicut supra dictum est, non est ratio quare magis debeat ab hoc, quam ab illo denominari. Quæritur etiam, dato quod passio sit bona, utrum concedendum sit quod Judæi operati sint bonum.

Resp. Dicendum quod, cum quærimus de bonitate passionis, non quærimus de bonitate vel malitia in genere naturæ, sed in genere moris. De hac ergo bonitate absque dubio est concedendum, quod passio Christi fuit bona simpliciter. *Est* enim [1] *pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum* ejus : multo magis mors Christi fuit pretiosissima. Triplici autem ex causa debet dici mors Christi simpliciter bona. Una est strenuitas virtutis ex parte sustinentis : sustinebat enim illam passionem virtuosissime, quia patientissime et constantissime. Secunda est utilitas redemptionis ex parte humani generis, quia per illam totum genus humanum est liberatum. Tertia est honestas causæ moriendi ; mortuus enim fuit pro veritate dicenda : unde Pilatus scripsit super eum causam : *Jesus Nazarenus.* Quamvis autem passio Christi sit bona simpliciter, tamen actio Judæorum fuit mala simpliciter, quia ex mala voluntate et radice processit : nec propter bonitatem passionis, quæ inde secuta est, bona dicenda est ; hoc enim fuit præter intentionem ipsorum per operationem divinam, per quam Deus de multis malis elicit multa bona. Et per hoc patet responsio ad objecta. Primum enim patet, quod non est multiplicatio incompossibilium, sicut jam ostensum est. Secundum etiam patet, quia mors et vita non opponuntur in genere moris, sed in genere naturæ. Tertium patet, quare passio Christi dicitur simpliciter bona. *Passio* enim dicitur ut est in patiente : et ideo dicitur magis passio esse bona, ut est a bona voluntate patientis, quam mala, ut est a mala voluntate inferentis. Ad illud quod quæritur ultimo, utrum concedendum sit quod Judæi operati sint bonum, dicendum quod est opus operans, et opus operatum. Cum ergo quæritur, utrum Judæi operati sint bonum, *bonum* potest dicere bonitatem circa opus operans, vel circa opus operatum. Si circa opus operans, est simpliciter negandum, quia tale opus in Judæis simpliciter fuit malum. Circa vero opus operatum, quod quidem fuit mors et passio Christi, hoc dupliciter potest intelligi : aut primo et per se, et sic falsum est quod Judæi sint operati bonum : illud enim opus operatum bonitatem non habuit ex intentione Judæorum. Si autem intelligatur per accidens et ex consequenti, sic habet veritatem : Judæi enim operati sunt passionem Christi, quæ quidem fuit maximum bonum, et saluberrimum toti mundo.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio de congruentia nostræ redemptionis factæ per passionem Christi ; et circa hoc sex dubitabilia possunt quæri : primo enim quæritur utrum congruum fuerit reparari humanam naturam ; secundo quæritur utrum magis congruum fuerit reparari humanam naturam per satisfactionem, quam

[1] *Psal.* cxv, 13.

per aliam viam; tertio quæritur utrum aliqua creatura satisfacere potuerit Deo pro humano genere; quarto quæritur utrum purus homo possit satisfacere pro se; quinto, utrum Deus satisfactionem per mortem Christi debuerit acceptare; sexto et ultimo quæritur utrum alio modo genus humanum potuerit liberare.

QUÆSTIO I.

An congruum fuerit naturam humanam a Deo reparari [1].

Fundam. Utrum congruum fuerit humanam naturam a Deo reparari; et quod sic, videtur per quatuor suppositiones manifestas, quæ elici possunt ex dictis Anselmi in libro primo, *Cur Deus homo* [2]. Prima est hæc : Nullatenus decet summam stabilitatem permittere suum propositum infirmari. Secunda est hæc : Nullatenus decet summam benignitatem pro peccato unius hominis totam posteritatem ejus permittere sempiternaliter damnari. Tertia est hæc : Nullatenus decet summam sapientiam nobilissimam creaturam permittere universaliter fine suo fraudari. Quarta [3] est hæc : Nullatenus decet summam virtutem permittere servum suum ab alio in sempiternum injuste detineri.

Ex prima arguitur ita : Si non decet Dei propositum infirmari, et Deus proposuerat hominem perducere ad beatitudinem, et perduci non habet, quamdiu manet in statu ruinæ, ergo indecens est hominem in tali statu relinqui : ergo ab oppositis, decens est ipsum reparari et relevari.

Ex secunda arguitur sic : Non decet posteritatem totam sempiternaliter damnari pro peccato unius hominis : sed tota sempiternaliter damnaretur, nisi reparatio interveniret; ergo congruum fuit et decens, ut Deus hominem repararet.

Ex tertia arguitur sic : Non decet summam sapientiam permittere universaliter nobilissimam creaturam fine suo fraudari : sed nisi reparatio interveniret, omnes homines fine suo essent fraudati, et ita vane omnes filii hominum essent constituti; quod divinæ sapientiæ non congruit, quæ nihil incongruum facit : ergo restat quod valde congruum fuit genus humanum reparari.

Ex quarta arguitur sic : Non decet summam virtutem permittere servos suos injuste et violenter ab adversario detineri : sed nisi reparatio intervenisset, multi servi Dei et sancti detinerentur in limbo : ergo congruum fuit et decens per reparationis beneficium subveniri generi humano.

Sed contra hoc objicitur sic : 1. Si indecens fuisset genus humanum non reparari, et inconveniens, et quodlibet minimum inconveniens, sicut dicit Anselmus [4] in libro *Cur Deus homo*, est impossibile erga Deum; impossibile ergo fuit Deum genus humanum non reparare. Ex hoc elicitur duplex inconveniens : Unum quod Deus non reparavit genus humanum propter misericordiam, sed potius propter vitandam indecentiam; aliud, quod non reparavit ex liberalitate, sed ex necessitate : quod si verum est, non tenemur ei ad tantas gratiarum actiones : quod impium et crudelissimum est dicere. Ad opp.

2. Item, nobilior creatura est angelus, quam homo; et propter beatitudinem est facta, sicut homo : sed non decuit Deum relevare angelum a suo lapsu : ergo nec decuit reparare genus humanum.

3. Item, sicut decet divinam sapientiam et bonitatem relevare cadentem, sic etiam decet sustentare stantem : sed non decuit Deum tenere genus humanum, ne laberetur, ante lapsum : ergo videtur quod non decuit ipsum relevare post ipsum lapsum.

4. Item non decet Deum facere contra suam justitiam : sed homo, cum peccavit, meruit a Deo in æternum separari : si ergo

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. I, membr. 3; S. Thom., p. III, q. XLVI, art. 1; et III *Sent.*, dist. XX, q. I, art. 1; Scotus, III *Sent.*, dist. XX, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. XX, q. I; Durandus, III *Sent.*, dist. XI, q. I; Franciscus de Mayr., III *Sent.*, dist. XVII, q. II; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XX, q. I; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XX, q. I. — [2] Anselmus, *Cur Deus homo*, lib. I, c. IV et XII. — [3] *Ibid.*, c. XVIII. — [4] *Ibid.*, lib. II, c. XX.

per reparationem Deo habet conjungi, videtur quod nunquam decuit genus humanum reparari.

5. Item, sicut homo per peccatum meruit mortem carnis, ita etiam meruit mortem sempiternæ damnationis : sed non decuit Deum sic reparare genus humanum, ut non moreretur morte carnis : ergo non decuit sic reparare, ut non moreretur morte sempiternæ damnationis.

6. Item, non decet Deum facere contra dispositionem suæ sapientiæ : sed Deus talem fecerat hominem, ut, si vellet stare, staret; et si vellet cadere, caderet : ergo, sicut non decet Deum facere de stante, ut cadat; ita non decet ipsum facere de cadente, ut resurgat : ergo non decet eum reparare humanam naturam.

CONCLUSIO.

Congruum fuit humanam naturam a Deo reparari : quin immo istud fuit necessarinm ex parte Dei, necessitate immutabilitatis, non coactionis.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio congruum est et decens reparari genus humanum. Congruum, inquam, est et decens non solum ex parte Dei, sed etiam ex parte hominis : ex parte Dei, quia decet Dei potentiam, sapientiam et misericordiam, sicut in opponendo monstratum est supra; ex parte vero hominis congruentia est similiter, si consideretur dignitas hominis conditi, et modus labendi, et status lapsi. Dignitas namque hominis conditi tanta erat, ut propter ipsum facta sint universa. Si ergo homo careret suo fine, jam omnia essent suo fine defraudata. Modus vero labendi fuit, quod humana natura totaliter cecidit, alio peccante, et alio suggerente ; et ideo decens fuit ipsam per alium relevari, ut sicut filii peccaverunt in parente, et parens peccavit diabolo suggerente, sic etiam homo repararetur Domino relevante. Status etiam hominis lapsi reparationi congruit, quia in illo statu simul fuit pœnitentia cum miseria : et pœnitentia quodam modo placabat divinam justitiam ; miseria vero provocabat misericordiam. Et sic patet, quod per omnem modum congruum fuit reparari genus humanum. Congruum, inquam, ex parte opificis; et congruum ex parte operis. Sed congruitas ex parte operis pura congruentia est, ita quod non ponit necessitatem ; congruitas vero ex parte opificis ponit necessitatem : necessitatem, inquam, non inevitabilitatis, quæ dividitur in coactionem et prohibitionem, sed necessitatem immutabilitatis, quæ consurgit ex stabilitate et immutabilitate divinæ dispositionis : hæc autem non arctat divinam potentiam ad oppositum, sed eam determinat ad tale propositum. Unde Anselmus, in libro *Cur Deus homo*[1] : « Cum dicimus Deum aliquid facere necessitate, intelligendum est quod hoc facit necessitate servandi honestatem, quæ necessitas non est aliud quam immutabilitas honestatis. » Ex his, quæ dicta sunt, patet responsio ad propositam quæstionem. Si enim quæratur utrum congruum sit reparari genus humanum, concedendum est simpliciter, quod verum est. Si vero quæratur utrum sit necessarium, non est simpliciter respondendum, sed distinguendum. Est enim necessarium ex parte Dei; sed ex parte nostri, non. Ex parte Dei necessarium quidem non quacumque necessitate, sed necessitate immutabilitatis, quæ non opponitur libertati voluntatis, ac per hoc nec gratiæ, nec liberalitati.

1. Et per hoc patet responsio ad primum objectum : non enim sequitur, si Deus reparat necessitate suæ immutabilitatis, quod propter hoc non reparet liberalitate suæ benignitatis : hæc enim simul possunt stare.

2. Ad illud quod opponitur, quod creatura angelica nobilior est, etc., dicendum quod, quamvis angelus nobilior sit creatura quam homo ; non tamen est adeo ad reparationem idoneus sicut homo, propter modum labendi, et statum hominis lapsi. Homo

[1] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. II, c. v.

enim pœnituit; angelus obstinatus fuit. Homo totaliter, angelus particulariter cecidit. Homo per alium, angelus per seipsum. Et hæc sunt quæ faciunt angelum ad reparationem minus idoneum.

3. Ad illud quod objicitur, quod non decuit Deum tenere hominem, ne caderet, dicendum quod, si homo voluisset stare, nunquam Deus dereliquisset eum, ut caderet; sed quia stare noluit, non debuit ipsum conservare invitum : sed quia homo post lapsum voluit resurgere, ideo decuit Deum sibi manum porrigere : ita quod manus ista ad illos se extendit, qui volunt resurgere; non ad eos, qui nolunt resurgere.

4. Ad illud quod objicitur, quod non decet Deum facere contra suam justitiam, dicendum quod verum est; decet tamen ipsum aliquid facere præter rigorem justitiæ, quia reparatio humani generis non repugnat divinæ justitiæ : concurrunt enim in illa simul misericordia et veritas, sicut videbitur infra. Unde quod dicitur, quod homo meruit per peccatum in æternum separari a Deo, hoc verum est, quantum est de se; possunt tamen alia merita intervenire, quæ infringent illam obligationem, et in quibus servabitur ordo justitiæ divinæ.

5. Ad illud quod objicitur, quod per peccatum meruit homo ita puniri pœna sempiternæ damnationis, sicut pœna mortis, dicendum quod non est simile : quia de pœna mortis statim fuit sententia lata; de pœna vero æternæ damnationis adhuc differtur sententia. Et quia divina sententia est irrevocabilis, postquam lata est, licet mutari possit sententia per prophetiam prædicata, sicut patet in *Jona*, quia (*a*), ante quam feratur, potest remedium inveniri; ideo reparari potuit genus humanum, ut non incurreret pœnam damnationis sempiternæ in aliqua ejus parte, quamvis non fuerit liberatum, ut non incurreret pœnam mortis. Et si tu quæras, quare sententia ista fuit lata, et illa dilata, cum homo meruisset utramque de se, dicendum quod prima est via pœnitentiæ, secunda vero aufert locum pœnitentiæ : ideo non debebat secunda sententia ferri contra hominem, quamdiu erat in statu viæ.

6. Ad illud quod objicitur, quod non decebat Deum facere contra ordinem suæ sapientiæ, dicendum quod, genus humanum reparando, contra suam sapientiam non fecit, quia ex sapientia sua fecerat ipsum reparabilem, prævidens ejus lapsum. Nec valet illud quod objicitur (*b*) : « Nec decuit facere de stante ut caderet, ergo nec decuit de labente ut resurgeret; » quia quamvis nullo sapiente fiat homo deterior, aliquo tamen sapiente potest fieri melior. Et licet non deceat Deum de bono facere malum, decet tamen de malo facere bonum.

QUÆSTIO II.

An magis congruerit genus humanum reparari per satisfactionem, quam per aliam viam [1]

Utrum magis congruat genus humanum reparari per satisfactionem, quam per aliam viam; et quod sic, ostenditur per quatuor suppositiones, quarum prima est hæc : Illa via magis conveniens fuit ad reparationem humani generis, in qua magis servatur ordo divinæ justitiæ. Secunda est hæc : Illa via magis congruit reparationi humani generis, in qua magis servatur ordo divinæ sapientiæ. Tertia est hæc : Illa via magis convenit reparationi humani generis, in qua magis servatur præsidentia divinæ potestatis. Quarta est hæc : Illa via magis convenit reparationi humani generis, in qua magis servatur honorificentia divinæ Majestatis. Fundam.

His præsuppositis, arguitur sic : Magis servatur ordo divinæ justitiæ, cum malum punitur, quam cum relinquitur impunitum :

[1] *Cf.* S. Thom. p. III, q. XXVI, art. 2; et III *Sent.*, dist. XX, q. I, art. 4, q. I; et *Opusc.* I, c. XVII; Richardus, III *Sent.*, dist. XX, q. III; Th. Argent., III *Sent.*, dist. XX, q. I, art. 3; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XX, q. II; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. XX, q. I, art. 2.

(*a*) *Al. deest* quia. — (*b*) *Al.* objicit.

sed cum peccata reparantur per satisfactionem, malum punitur ; sine satisfactione, relinquitur impunitum : ergo magis servatur ordo justitiæ in reparatione per satisfactionem, quam sine satisfactione : ergo per primam suppositionem via ista magis convenit reparando generi humano.

Item secundo arguitur sic : Ordinatio peccantium in suppliciis, sive peccati in pœna, manifestat decorem divinæ sapientiæ, quæ non patitur universum ex aliqua sui parte turpari : sed cum peccator relevatur per satisfactionem, ad culpam sequitur pœna ; cum vero sine satisfactione, culpa non ordinatur (*a*) per pœnam : ergo reparatio generis humani per satisfactionem plus convenit divinæ sapientiæ, quam sine : ergo per secundam suppositionem via ista reparandi est magis congrua et idonea in se.

Item tertio arguitur sic : Si malum non puniretur, et relinqueretur sine aliqua satisfactione, injustitia nulli legi subjaceret : et si hoc, divina potestas omnibus non præsideret : sed cum pro peccato satisfactio exigatur, peccator subditur pœnæ auctoritate divinæ justitiæ : ergo in modo reparandi genus humanum per satisfactionem, magis prælucet præsidentia divinæ potestatis, quam per aliam viam : ergo per tertiam suppositionem via ista est magis congrua.

Item quarto arguitur sic : Peccator, cum peccat per prævaricationem, Deum inhonorat : si ergo peccatum dimitteretur sine satisfactione, peccatum relinqueretur absque honoris ablati recompensatione ; cum autem satisfactio redditur, honor recompensatur : ergo in modo reparandi hominem per satisfactionem magis servatur honorificentia divinæ Majestatis, quam per alium modum : ergo per quartam suppositionem hac via reparationis magis congruit genus humanum relevari. Ex his, ejusdemque modi (*b*) rationibus non solum potest concludi quod hæc via sit magis congrua, sed etiam quod alia non potest esse congrua : verumtamen non sunt ita efficaces ad probandum secundum, sicut ad probandum primum. Præter has etiam congruentias possunt et aliæ reperiri, licet illæ sint magis excellentes.

Sed contra : 1. Magis decet Deum facere quod magis facit ad ostensionem suæ benignitatis et misericordiæ : sed dimittere peccata omnia absque aliqua satisfactione pœnæ, hoc est majoris misericordiæ, quam exigere pro illis pœnam : si ergo Deus est misericordissimus et benignissimus, adeo ut benignior cogitari non possit, videtur ergo quod modus ille reparandi, qui est præter satisfactionem, magis conveniat divinæ excellentiæ. Ad opp.

2. Item modus ille magis convenit reparationi generis humani, qui magis est ostensivus divinæ sufficientiæ : sed si sic Deus genus humanum repararet, quod nullam requireret satisfactionem, magis appareret divina sufficientia ; ostenderetur enim tunc, quod emendarum nostrarum et bonorum nostrorum non indigeret : ergo modus reparandi absque omni satisfactione magis esset congruus humano generi.

3. Item ille modus magis convenit reparationi humanæ, qui magis est ostensivus divinæ potentiæ, pro eo quod reparatio est quædam recreatio : sed si Deus absque omni satisfactione solo verbo reparasset genus humanum, sicut fabricavit mundum, major esset ibi divinæ virtutis ostensio : ergo magis convenit iste modus humano generi reparando.

4. Item iste modus magis convenit reparationi generis humani, in quo homo magis astringitur ad amandum et laudandum Deum : sed si Deus culpam homini reliquisset absque omni satisfactione et pœna, esset magis laudandus et amandus ab homine ; homo enim plura a Deo percepisset : ergo talis modus reparationi humanæ magis congrueret.

5. Item modus ille magis congruit reparationi generis humani, in quo magis eru-

(*a*) Al. ordinetur. — (*b*) *Cæt. edit. deest* modi.

ditur homo ad executionem divini mandati, et imitationem Dei : sed homo debet remittere et condonare alii culpam et pœnam : ergo, si Deus homini debuit dare exemplum perfectionis, videtur quod magis Deum decuit reparare genus humanum totum relaxando, quam satisfactionem aliquam exigendo.

6. Item ille modus reparandi magis decet Deum, qui est a Deo immediate, quam qui est a Deo, mediante adjutorio creaturæ; quoniam, sicut decuit Deum magis per seipsum creare, sic magis videtur esse decens per seipsum recreare : sed reparatio per satisfactionem est mediante creatura satisfaciente : ergo videtur quod magis decuerit Deum reparare genus humanum absque omni satisfactione per seipsum, quam mediante satisfactione per creaturæ adjutorium.

CONCLUSIO.

Modus reparandi naturam humanam per satisfactionem fuit congruentissimus ex parte Dei, ut scilicet in ipso appareret misericordia et veritas; ex parte nostra, propter nostram glorificationem et nostram justificationem.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio magis congruum fuit genus humanum reparari per satisfactionem, quam per aliam viam, secundum quod dicit Anselmus[1], et Augustinus[2] : et ratio hujus est ex parte Dei, et ex parte nostra. Ex parte, inquam, Dei, quia[3] *universæ viæ Domini misericordia et veritas,* cum ipse sit summe justus et misericors. Et ideo in reparatione generis humani, quæ est excellentissima viarum Dei, congruum est ut simul currat misericordia cum justitia : et ideo decens fuit, ut Deus ab homine satisfactionem exigeret pro injuria sibi facta; et si homo non posset, tunc misericordia divina subveniret, dando sibi Mediatorem, qui pro eo satisfaceret. Et iste modus magis fuit congruus, quam alius : nam si Deus culpam non dimisisset, sed vindictam exegisset, non manifestaretur ejus misericordia; si vero omnino dimisisset, nec satisfactionem exegisset, non manifestaretur ejus justitia : si ergo istæ duæ conditiones sunt in Dei opere servandæ præcipuæ, magis congruebat humanam naturam reparari per satisfactionem, quam per aliam viam ex parte Dei reparantis. Magis etiam congruebat ex parte nostri, pro eo quod reparatio nostra ad hoc erat, ut nos reduceret a culpa ad justitiam, a miseria ad gloriam. Sicut ergo cum genus humanum cecidit per culpam, Deum inhonoravit per prævaricationem et inordinatam delectationem; sic, cum redit a culpa ad justitiam, decens est ut Deum honoret sustinendo pœnam, et in hoc magis reparatur ad normam justitiæ. Rursus, sicut gloriosius est acquirere vitam æternam per merita, quam sine meritis eam acquirere, sic gloriosius est reconciliari Deo per satisfactionem, quam sine. Modus ergo reparandi per satisfactionem plus convenit nostræ justificationi et nostræ glorificationi. Si ergo hæc duo principaliter considerantur in reparatione generis humani, planum est quod hic modus reparandi magis conveniens est, tam ex parte Dei reparantis, quam ex parte humani generis reparati. Unde rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod objicitur de manifestatione benignitatis et misericordiæ, dicendum quod summa benignitas et misericordia in Deo non excludunt justitiam : et ideo non sic debuit manifestari in opere reparationis, quod justitia non haberet locum; sed ita debuit manifestari divina misericordia, quod simul cum hoc ostenderetur divina justitia. Et hoc idem factum est, cum Deus reparavit genus humanum per mortem Filii sui, ubi fuit maxima æquitas in exigendo tantæ satisfactionis pretium, et maxima benignitas in tradendo unigenitum Filium suum.

2. Ad illud quod objicitur, quod magis

[1] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. I, c. XIX. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. X, n. 17. — [3] *Psal.* XXIV, 10.

manifestaretur divina sufficientia, si non exigeret satisfactionem, dicendum quod, sicut Deus exigit a nobis mandatorum suorum observantiam non propter suam indigentiam, sed propter ordinationem nostram, qua debemus ei tanquam Domino obedire, sic et peccatorum exigit emendam, non propter hoc quod indigeat, sed ut nos reducat ad ordinationem debitam : et ideo objectio illa procedebat ex suppositione falsi, cum dicebatur magis sine satisfactione divinam sufficientiam manifestari.

3. Ad illud quod objicitur, quod modus alius magis manifestaret divinam potentiam, dicendum quod etsi in omni opere Dei ostendatur divina potentia, in opere tamen reparationis magis manifestatur benignitas et misericordia, et per consequens ipsa justitia eis annexa. Et ideo, cum posset uno verbo genus humanum reparare, maluit tamen reparare cum difficultate et pœnalitate, quia magis opportunum erat ibi ostendere misericordiam, quam potentiam. Potentia enim satis claruerat in rerum eductione; sed adhuc latebat misericordia, quam ostendebat Deus in hominis reparatione.

4. Ad illud quod objicitur, quod reparatio, prætermissa satisfactione, magis astringeret nos ad laudandum et amandum Deum, dicendum quod falsum est : plus enim nos astringit ad amorem et laudem Dei hoc, quod dedit unigenitum suum pro nobis, quam si absque hoc condonasset nobis et pœnam et culpam. Multo enim majus fuit quod Deus pro nobis mortem subiret, quam peccata nostra condonaret; multo etiam majus fuit dando nobis Filium peccata condonare, quam si simpliciter peccata condonasset. *Qui* enim [1] *proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non omnia nobis cum illo donavit*, sicut dicitur? Et sic patet quod ratio procedit ex suppositione falsi.

5. Ad illud quod objicitur, quod si satisfactionem non exegisset, magis præbuisset formam imitandi se, dicendum quod etsi debeamus Deum imitari in aliquibus, non tamen nostrum est imitari in omnibus. Ad Deum enim spectat quærere gloriam et vindictam, secundum quod dicitur [2] : *Mihi vindictam* (a), *et ego retribuam*. Ad nos autem non pertinet, quia nostrum non est judicare, sed judicari : et ideo in hoc non debuit dare formam imitandi se. Aliter posset dici, quod Deus, exigendo satisfactionem, magis præbuit nobis formam, quam si non exegisset : præbuit enim exemplum in subditis et prælatis : subditis in hoc, quod remisit et pepercit; prælatis vero in hoc, quod emendam requisivit, ut decor justitiæ servaretur : quod spectat ad eos qui judicant terram, secundum illud [3] : *Diligite justitiam, qui judicatis terram.*

6. Ad illud quod ultimo objicitur, quod decentius fuisset reparare genus humanum sine adjutorio humano, et ita sine satisfactore, dicendum quod hoc falsum est : summæ enim bonitatis est communicare creaturæ operationes nobiles, secundum quod ipsa nata est suscipere : et creatura aliquid potest facere in reparatione, quamvis solius Dei sit operari in primaria rerum productione, ubi non est operatio in aliquam materiam præjacentem.

QUÆSTIO III.

An aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro toto genere humano [4].

Utrum aliqua creatura pura potuerit satisfacere pro toto genere humano; et quod sic, videtur. Una creatura pura potuit totum genus humanum inficere per culpam suam : ergo, si gratia est principium satisfaciendi, sicut culpa principium inficiendi, videtur quod aliqua pura creatura per suam gra- Ad opp.

[1] *Rom.*, VIII, 32. — [2] *Ibid.*, XII, 19. — [3] *Sap.*, I, 1. — [4] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. I, memb. 5, art. 2; S. Th., p. III, q. XLVI, art. 2; et III *Sent.*, dist. XX, q. I, art. 4; Scotus, III *Sent.*, dist. XIX, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. XX, q. III; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XX, q. III.

(a) Vulg. *vindicta*.

tiam potuerit satisfacere pro toto genere humano.

2. Item, non plus exigitur in justa pœna, quam commissum est in culpa : si ergo genus humanum lapsum fuit per transgressionem puræ creaturæ, videtur quod pura creatura potuerit satisfacere pro genere humano.

3. Item, diabolus juste perdidit genus humanum, quia extendit manum suam in innocentem : ergo si potuit esse aliqua pura creatura omnino innocens, quæ se pro salute generis humani exponeret, et diabolus manum in eam extenderet, videtur quod aliqua pura creatura redimere potuisset genus humanum de diabolica potestate, et ita satisfacere pro eodem.

4. Item, plus pensat Deus vitam et animam unius justi, quam vitam et animam innumerabilium peccatorum : si ergo aliqua pura creatura innocens et sancta se Deo et Patri obtulisset pro peccatoribus hostiam, facta esset recompensatio justa : ergo et satisfactio debita.

5. Item, esto quod Christus fuisset pura creatura, et mortuus fuisset in cruce, sicut mortuus fuit, quæro tunc an fuisset detentus in limbo, an non? Constat quod in limbo detentus non fuisset, quia non habuit reatum peccati originalis : ergo apertum fuisset ei cœlum : meruisset ergo Christus apertionem januæ. Si ergo janua non habuit aperiri nisi per sufficientem satisfactionem, videtur quod pura creatura satisfacere potuisset pro toto genere humano.

Fundam. Sed contra : Si pura creatura esset, aut esset homo, aut non homo. Si esset purus homo, ergo esset peccator et debitor : ergo non potuisset esse mediator et reconciliator, cum ipse indigeret reconciliatione. Si esset non homo, sed pro homine non debet satisfacere nisi homo, quia ad eum pertinet satisfactio, in quo fuit transgressio : ergo si nec purus homo, nec non homo potuit satisfacere pro toto genere humano, videtur quod nulla pura creatura potuerit.

Item [1], satisfactio debet proportionari offensæ et injuriæ : sed tanta est offensa et injuria, quantus est ille cui infertur : cum ergo Deus sit infinitus, offensa et injuria Dei est infinita : sed nulla creatura, nec ejus operatio, est infinita : ergo nulla pura creatura potest satisfacere pro offensa et injuria Deo illata : sed talis fuit injuria Adæ, et posteritatis suæ, quia Deum contempsit : ergo, etc.

Item nullus satisfacit, nisi restituat tantum, et amplius, quantum abstulit : sed nulla pura creatura valet totum genus humanum, quod per peccatum Adæ fuit a Deo substractum, restituere : ergo nulla pura creatura potest satisfacere pro ipso.

Item, nullus posset (a) satisfacere pro omni homine, nisi posset influere in omnem hominem justitiam, sicut primus parens transmisit (b) culpam : sed nulla pura creatura potest alii influere justitiam, vel dare gratiam, sicut in primo libro [2] fuit ostensum : ergo nulla pura creatura potest satisfacere pro toto genere humano.

Item, non minus obligamur Deo pro beneficio recreationis, quam pro beneficio creationis : si ergo pura creatura genus humanum redemisset, tantum essemus ei obligati, quantum nostro Creatori : ergo tantum teneremur diligere creaturam, quantum Creatorem : si ergo impossibile est nos ad hoc obligari, impossibile fuit puram creaturam satisfacere pro toto genere humano.

CONCLUSIO.

Nulla pura creatura potuit satisfacere pro toto genere humano, cum tam gravis fuerit injuria per peccatum Deo illata.

Resp. ad arg. Dicendum quod de duobus consuevit fieri satisfactio et requiri, videlicet de injuria, et damno. Si ergo Deus re-

[1] Hanc rationem infringit Scotus, dist. XIX, ibi : *Contra hunc modum*. S. Thomas consentit p. III, q. 1, art. 2. — [2] Dist. XIV, art. 2, q. II.

(a) *Cæt. edit.* potest. — (b) transmittit.

quirit satisfactionem ab humano genere, aut requirit pro utroque, aut pro altero horum : si pro utroque, planum est quod impossibile est aliquam puram creaturam Deo satisfacere pro humano genere, pro eo quod tam gravis est injuria quæ infertur Deo ob excellentissimam ejus dignitatem, quod nulla pura creatura potest recompensare aliquid ei æquale. Si vero exigit sibi satisfactionem de solo damno, condonando injuriam, nec sic potest pro toto genere humano satisfacere aliqua pura creatura : aut enim illa pura creatura esset homo, aut non esset homo : si homo, cum nullus purus homo possit æquivalere toti generi humano, talis homo, offerendo seipsum Deo, nunquam recompensaret damnum, quod Adam intulit corrumpendo totum genus humanum ; si esset non homo, nec sic adhuc posset damnum recompensare, si pura creatura esset; aut si posset, non tamen satisfaceret, quia ad illud genus spectat satisfactio, ad quod spectavit transgressio. Aut si hoc posset, non tamen deceret, eo quod naturam humanam in statum pristinum non revocaret : esset enim ex hoc subjecta alii generi creaturæ. Et ex hoc habetur, quod non solum pura creatura non posset Deo satisfacere, si esset alterius generis; sed etiam nec, si esset a Deo assumpta, conveniret, ut pro humano genere satisfaceret. Et ideo, cum pura creatura non posset pro toto genere humano satisfacere, nec alterius generis creaturam deceret ad hoc assumi, oportuit ut persona satisfacientis esset Deus et homo. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod nulla pura creatura posset satisfacere pro toto genere humano.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium, quod pura creatura potuit totum genus humanum inficere, dicendum quod non est simile, quia aliqua pura creatura potuit esse principium totius generis humani secundum propagationem carnalem, per quam genus humanum corrumpitur et inficitur ; sed nulla pura creatura potuit esse principium totius generis humani secundum regenerationem spiritualem.

2. Ad illud quod objicitur, quod non plus exigitur in justa pœna, quam commissum est in culpa, dicendum quod culpa non solum aggravatur ex parte conditionis peccantis, sed etiam ex parte ejus in quem peccatur : et licet peccans fuerit pura creatura, ille tamen, in quem peccavit, fuit Creator : ideo cum exigitur quod satisfaciens non sit pura creatura, hoc non est supra illud quod commissum est in culpa : oportet enim quod persona satisfaciens, pro peccati gravitate, satisfaciat secundum omnes conditiones, secundum quas habet aggravari.

3. Ad illud quod objicitur, quod diabolus juste amisit genus humanum, quia extendit manum in eum, in quem non habebat jus, dicendum quod in hoc non exprimitur sufficiens ratio satisfactionis, sed modus vincendi diabolum. Et bene verum est quod aliqua pura creatura innocens potuisset diabolum vincere; sed tamen ex hoc non sequitur, quod potuisset Deo satisfacere. Longe enim plus est recompensare Deo illatam injuriam, quam vincere diabolicam fraudem.

4. Ad illud quod objicitur, quod plus Deus pensat animam justi, quam animas innumerabilium peccatorum, dicendum quod Deus recompensationem in satisfactione non quærit de genere humano secundum quod est in statu peccati; sed secundum quod fuisset, si non peccasset : et hoc modo nullius puri hominis vitam Deus tantum appretiatur, sicut totam generationem humanam.

5. Ad illud quod quæritur, si Christus fuisset sola pura creatura, utrum moriens introisset in cœlum, dicendum quod sic ; ex hoc tamen non sequitur, quod sic meruisset januæ apertionem, quia cœlum nunquam fuerat sibi clausum, hoc supposito quod non habuisset peccati originalis reatum. Alii vero, qui reatum peccati originalis habebant, propter hoc non fuissent in cœlum

introducti : et ita adhuc remansisset janua clausa, pro eo quod non fuisset sufficiens satisfactio persoluta.

QUÆSTIO IV.

An aliquis adjutus gratia potuisset satisfacere pro seipso[1].

Ad opp. Utrum aliquis adjutus gratia potuisset satisfacere pro seipso ; et quod sic, videtur : 1. Quia tres sunt partes pœnitentiæ, contritio, confessio et satisfactio : sed homo adjutus gratia potest de peccato suo conteri, et ipsum confiteri : ergo potest satisfacere pro seipso. Si tu dicas quod potest de actuali, sed non de originali ; contra : Majus est actuale, quam originale, quia major est ibi improbitas voluntatis, et gravius etiam quis punitur pro actuali, quam pro originali : si ergo per adjutorium gratiæ potest satisfacere pro suo actuali, multo fortius videtur quod pro suo originali.

2. Item satisfacere, secundum quod dicit Anselmus, est honorem debitum Deo impendere : sed quilibet homo adjutus gratia potest honorem debitum Deo impendere : ergo quilibet potest pro peccato suo Deo satisfacere. Si tu dicas quod non potest impendere honorem, quem debet pro injuria prius facta; contra : Nulla justa potestas exigit ab homine plusquam potest : anathema enim sit, qui dicit Deum præcepisse impossibile : ergo nullum honorem debet homo Deo reddere, quem non possit.

3. Item homo existens in gratia potest mereri summum bonum, quod Deus est : ergo si multo majus est mereri summum bonum, quam reconciliari et confœderari, videtur quod multo magis pro quolibet peccato suo possit satisfacere, non solum actuali, sed etiam originali.

4. Item existens in gratia, aut non est dignus aliqua pœna, aut temporali sola : si ergo debitor pœnæ temporalis potest illam pœnam solvere, videtur quod homo pro quolibet peccato, quod habet, possit satisfacere : ergo pro originali.

5. Item gratia adveniens in animam æque bene delet culpam actualem, sicut originalem : sed sicut se habet gratia secundum essentiam ad culpæ deletionem, ita se habet secundum opera ad satisfactionem. Sed gratia adveniens in animam, liberat eam ab omni culpa tam originali, quam actuali : ergo movens animam potest satisfacere pro omni culpa prius deleta : ergo quilibet homo potest satisfacere pro seipso.

Sed contra : Si quilibet homo potest satisfacere pro seipso, ergo Christus gratis mortuus est : si ergo hoc est inconveniens et absurdum, restat quod illud, ex quo sequitur. Fundam.

Item, sicut injuria peccati totius generis humani est infinita ratione ejus contra quem est, sic et illa quæ est in quolibet peccato singulari : ergo si aliquis purus homo non potuit satisfacere pro toto genere humano, pari etiam ratione videtur quod non possit satisfacere pro seipso.

Item, impossibile est quod aliquis satisfaciat pro culpa, quamdiu manet in eo radix et causa culpæ : satisfacere enim, sicut dicit Augustinus[2], est causas peccatorum excidere : sed vitium humanæ originis nunquam separatur a carne peccati : ergo videtur quod nullus homo, qui originale peccatum habuit, possit satisfacere pro originali. Major manifesta est per Augustinum ; sed minor manifestatur per hoc, quod quilibet generat filium habentem originale peccatum.

Item, ad hoc quod fiat satisfactio, necessarium est quod fiat damni recompensatio : sed propter peccatum originale quilibet habet necessitatem moriendi ; et corpus mortuum est propter peccatum originale, sicut

[1] *Cf.* Alex. Alensis., p. III, q. II, memb. 5, art. 1 ; S. Thomas, p III, q. I, art. 2 ; et q. XLVI, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. XX, q. III, art. 1 ; Richardus, III *Sent.*, dist. XX, q. V; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XX, q. IV. — [2] Imo Gennad., *de Eccl. Dogm.*, c. LIV, in Append. Oper. S. Augustini, tom. VIII, edit. Benedict.

dicit Apostolus : ergo si quis debet satisfacere pro originali peccato, tenetur reddere animam pro anima : sed quilibet est mortis debitor pro originali peccato : ergo non videtur quod aliquis, qui peccatum originale contraxit, possit unquam satisfacere pro illo.

Item, quod originale peccatum sit culpa, hoc habet, quia processit a voluntate Adæ : si ergo requiritur satisfactio de ipso secundum quod culpa, nullus potest satisfacere, nisi satisfaciat pro culpa Adæ. Sed pro culpa Adæ nullus potest satisfacere secundum quod originalis est, nisi satisfaciat pro toto genere humano : ergo, a primo (a), nullus potest satisfacere pro peccato originali alicujus hominis, nisi satisfaciat pro toto genere humano. Sed hoc non potest aliquis purus homo : ergo nullus potest satisfacere pro originali peccato.

CONCLUSIO.

Nullus quamtumvis gratia fulcitus potuit pro culpa actuali pro seipso satisfacere satisfactione plena, damnum et injuriam complectente; sed neque semiplena pro originali.

Resp. ad arg. Dicendum quod est satisfactio plena, et est satisfactio semiplena : satisfactio plena est, quando simul fit satisfactio de injuria, et damno; satisfactio vero semiplena est, quando, remissa offensa, satisfactio fit pro damno. Intelligendum est ergo quod pro nullo peccato, in quo fit aversio a Deo, potest satisfacere aliquis purus homo satisfactione plenaria, nec pro seipso, nec pro aliis, propter hoc quod offensa et injuria illa omnino excedit puram creaturam. Si vero loquamur de satisfactione semiplena, illa videlicet in qua remissa offensa requiritur emenda de damno, sic dicendum quod homo potest satisfacere pro suo actuali peccato, sed non pro originali peccato. Ratio autem hujus est, quia peccatum actuale dicit depravationem voluntatis; sed originale dicit depravationem naturæ. In hoc autem differt depravatio naturæ a depravatione voluntatis, quia corruptio voluntatis respicit ipsam personam, ut est individuum; sed corruptio naturæ, ut est alterius principium. Item, quia voluntas est vertibilis, et corruptio in ea existens est facile mobilis; quia vero natura uno modo movetur, corruptio in ea existens est difficile mobilis. Quoniam ergo deordinatio voluntatis introducta pro actuali est personæ singularis et facile mobilis, recompensari potest per usum gratiæ gratum facientis, quæ respicit personam singularem. [Quia vero depravatio naturæ est respiciens propagationem, et ita naturam communem, et ulterius eradicari non potest omnino; ideo pro damno illato nemo potest satisfacere per gratiam singularis personæ. Illa enim non tollit omnino peccati originalis radicem ab eo in quo est, nec per se, nec per usum suum : et ideo non potest omnino tollere reatum et obligationem. Impossibile ergo fuit, quod aliquis pro peccato originali alicujus hominis satisfaceret, nisi omnino a peccato originali mundus esset; nisi etiam haberet gratiam communem, hoc est, gratiam capitis, cujus plenitudo nata est in alios redundare : talis autem non potuit esse nisi homo et Deus, qui esset aliorum caput, sicut in præcedentibus fuit ostensum, quia nullus nisi Deus potest influere aliis motum et sensum. Et sic patet, quod pro minimo peccato originali, nec quantum ad satisfactionem plenariam, nec quantum ad satisfactionem semiplenam, potuit satisfacere, nisi Christus, id est, homo et Deus. De actuali vero potest quidem purus homo adjutus gratia satisfacere, sed satisfactione semiplena, quæ suppletionem et complementum recipit a passione Christi. Christus enim satisfaciens pro omni offensa, omnibus impetravit gratiam quantum ad sufficientiam; et merito illius satisfactionis homo suscipiens gratiam, satisfacit postea Deo pro læsione, quam intulit sibi actualis culpa. Ex hoc patet quomodo passio Christi influit in sacramenta, et quare amplius influit in sacra-

(a) *Suppl.* ad ultimum.

mentum baptismi, quod est remedium contra originale, quam in sacramentum pœnitentiæ : et hoc est fundamentum multorum, quæ in quarto libro determinantur, et supponuntur ab hoc libro. Concedendum est ergo quod nullus adjutus gratia satisfacere potuit pro seipso. Concedendæ sunt etiam rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod satisfactio est pars pœnitentiæ, dicendum quod ipsa pœnitentia, sicut ostensum est, efficaciam habet a passione Christi non solum post passionem, sed etiam ante, quia Christus per passionem suam omnibus impetravit gratiam pœnitentialem, et Deus præcedentibus patribus dedit gratiam propter satisfactionem passionis promissam; sequentibus vero, propter solutam. Et sicut nos justificamur in fide passionis præteritæ, ita ipsi justificabantur in fide passionis futuræ. Unde [1] *et qui præibant, et qui sequebantur, clamabant* : *Osanna* (a), *Filio David*. Unde ex hoc non habetur, quod aliquis sufficienter possit satisfacere pro se. Præterea ratio illa non concludit de originali, sed solum de actuali : pœnitentia enim non est contra originale, sed contra actuale. Nec valet quod objicitur, quod gravius est actuale, quam originale : dicendum enim, quod etsi originale in posteris sit minus quam actuale; tamen, quantum ad suam originem, peccatum originale valde fuit grave, cum totam humanam naturam infecerit. Satisfactio autem peccati originalis respicit ipsam originem : et ideo dico quod difficilius fuit satisfacere pro originali, quam pro actuali, quia non potest fieri satisfactio pro uno originali, quin fiat pro omnibus; non sic est in peccatis actualibus.

2. Ad illud quod objicitur, quod satisfacere est honorem debitum Deo reddere, dicendum quod est debitum quo tenemur Deo jure conditionis, et est debitum quo obligamur Deo reatu prævaricationis. Dico ergo quod debitum quod cadit in notificatione satisfactionis, est debitum secundo modo dictum : et hoc quidem non potest solvere per seipsum, ipse enim reddidit se impotentem : et ideo, nisi succurreret ei divina misericordia, salvari non posset : et ideo non obligatur ad impossibile; quamvis enim sit ei impossibile per se, est tamen ei possibile per divinum adjutorium.

3. Ad illud quod objicitur, quod homo existens in gratia potest mereri summum bonum, dicendum quod non est simile, quia gratia singularis personæ bene habet ordinationem ad hoc quod faciat (b) hominem mereri summam beatitudinem, sed non ad hoc quod faciat hominem satisfacere pro culpa originali, sicut prius ostensum fuit.

4. Ad illud quod objicitur, quod existens in gratia non meretur nisi pœnam temporalem, dicendum quod verum est; sed tamen nulli peccatori datur gratia, nisi merito satisfactionis et passionis Christi. Unde gratiæ collatio satisfactionem originalis non facit, sed præsupponit : ideo non sequitur, quod aliquis per gratiam possit satisfacere pro originali culpa.

5. Ad illud quod objicitur, quod gratia æqualiter delet omnem culpam, ergo æqualiter satisfacit pro omni culpa deleta; dicendum quod non est simile, propter hoc quod deletio culpæ attenditur in imaginis reformatione, et conversione ad Deum deletur omnis aversio : una ergo gratia delet omnem culpam. Satisfactio vero respicit obligationem ad pœnam : possibile est ergo quod una obligatio ad pœnam solvatur, altera remanente. Ideo non sic indifferenter operatur gratia ad satisfaciendum pro omni culpa, sicut ad delendam omnem culpam.

[1] *Matth.*, XXI, 9; *Marc.*, XI, 9.

(a) Vulg. *Hosanna*. — (b) *Al.* facit.

QUÆSTIO V.

An Deus debuerit modum satisfaciendi per passionem Christi acceptare [1].

adam. Utrum Deus debuerit modum satisfaciendi per passionem Christi acceptare ; et quod sic, videtur : Debitum mortis nullo modo melius solvitur, quam per mortem gratuitam : sed omnes eramus debitores mortis : ergo optime est satisfactum Deo per mortem illius, qui non erat debitor mortis.

Item, nullo modo melius emendatur peccatum quod commissum est per suavitatem, quam per supplicii acerbitatem : si ergo peccatum humani generis fuit commissum per gustum et suavitatem ligni vetiti, videtur quod decentissimus modus satisfaciendi fuit per supplicium crucis.

Item, convenientissimus modus satisfaciendi est per difficultatem pro peccato, quod quis commisit multa facilitate : sed facillimum fuit primo homini abstinere a peccato : ergo difficillimus modus satisfaciendi fuit illi peccato convenientissimus. Sed hoc est sustinendo mala usque ad mortem : (*a*) et hoc modo satisfecit Christus : ergo, etc.

Item decentissimus modus satisfaciendi de elatione est per abjectionem et vilificationem : sed nulla major vilificatio fuit, quam quæ fuit in sustinentia opprobrii crucis : ergo talis modus satisfaciendi maxime congruebat nostræ infirmitati : ergo decuit ipsum a summo Medico acceptari.

opp. Sed contra : 1. Maximæ crudelitatis est hominem justissimum morti tradere : sed Christus fuit justissimus : ergo crudelissimum fuit ex quacumque causa tradere ipsum morti : ergo talis modus satisfaciendi nullatenus debuit a Deo acceptari. Si tu dicas, quod non tradidit eum morti ; sed contra hoc est quod dicitur [2] : *Factus est obediens usque ad mortem* ; et in multis aliis locis dicitur illud idem.

2. Item, maximæ perversitatis et injustitiæ est damnare innocentem, ut absolvatur nocens : sed [3] *nos omnes sicut oves erravimus : ipse vero* [4] *peccatum non fecit* : ergo videtur quod injuste fecerit Dominus, cum in eo posuerit omnium nostrum iniquitates.

3. Item [5] *Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione vivorum* : Si ergo Deus delectatur in satisfactione, et non delectatur in alicujus morte, non videtur quod debuerit acceptare mortem Christi pro satisfactione.

4. Item, multo melior est vita Christi, quam esset mors : ergo si mors Christi potuit Deo satisfacere pro nobis, multo magis vita ejus debuit satisfacere : ergo magis debuit acceptare vitam ad satisfaciendum, quam mortem.

5. Item, non est modus ordinatus satisfaciendi, in quo additur peccatum super peccatum : sed Christus occidi non poterat sine gravissimo peccato : ergo inordinatus modus satisfaciendi videtur per mortem Christi.

6. Item gravius fuit peccatum Christum occidentium, quam esset peccatum Adæ : ergo si non potuit satisfactio fieri pro peccato Adæ, nisi Christus semel moreretur, videtur quod non potuerit satisfactio fieri pro peccato occidentium Christum, nisi Christus secundo occideretur : pari ratione nec de occisione illa, nisi occideretur tertio, et sic in infinitum : ergo non videtur quod talis modus satisfaciendi sit competens, nec a Deo acceptandus.

CONCLUSIO.

Modus nostræ satisfactionis factæ per Christum fuit conveniens, et maxime a Deo acceptandus.

Resp. ad arg. Dicendum quod modum istum ultra cæteros modos debuit Deus acceptare, quia nobilissimus est inter omnes qui possunt esse vel excogitari : fuit enim ac-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XVIII, memb. 5, art. 2 ; S. Thom., p. III, q. XLVI, art. 3; et III *Sent.*, dist. XX, q. II, art. 4 ; et *Quol.* II, art. 2; Richardus, III *Sent.*, dist. XX, q V; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XX, q. V. — [2] *Philip.*, II, 8. — [3] *Isa.*, LIII, 6. — [4] I *Petr.*, II, 22. — [5] *Sap.*, I, 13.

(*a*) *Cæt. edit. abundat* ergo.

ceptissimus ad placandum Deum, congruentissimus ad curandum morbum, efficacissimus ad attrahendum genus humanum, prudentissimus ad expugnandum generis humani inimicum. Primo quidem fuit acceptissimus ad placandum Deum; propter quod dicit Anselmus in libro *Cur Deus homo,* capite XI [1] : « Nihil asperius et difficilius potest homo ad honorem Dei pati sponte, et non ex debito, quam mortem. Et nullatenus potest magis seipsum dare homo, quam cum se morti tradit ad honorem ipsius. » Et hoc est quod dicitur [2] : *Tradidit seipsum oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis.* Secundo etiam fuit congruentissimus ad curandum morbum : primus enim homo peccaverat per superbiam, et gulam, et inobedientiam, sicut dicit Gregorius, et in secundo libro [3] fuit ostensum : voluit enim Deo assimilari per scientiæ sublimitatem, gustare ligni suavitatem, et transgredi præcepti divini limitem. Et quoniam curatio habet fieri per contrarium; ideo modus satisfaciendi congruentissimus fuit per afflictionem, et humiliationem, et divinæ voluntatis impletionem. Et hæc omnia satis relucent in ipsa passione; et de his dicit Apostolus [4] : *Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* Tertio autem fuit efficacissimus ad attrahendum genus humanum : his enim solis passio ad salutem valebat, qui voluntate mera per amorem Deo adhærebant. Non enim decrevit Deus aliter genus humanum salvare, nisi liberæ voluntatis arbitrio; et nullo alio modo, salvo voluntatis arbitrio, Deus hominem magis potuit attrahere ad amorem suum, quam suscipiendo pro eo crucis patibulum : propter quod dicitur [5] : *Ego si exaltatus fuero a terra, traham omnia ad meipsum.* Et Hugo, *de arrha Sponsæ* : « Ut ostenderet tibi quantum te diligeret, nonnisi moriendo te a morte liberavit, ut non tantum pietatis impenderet beneficium, verum etiam charitatis monstraret affectum. » Quarto etiam fuit ad vincendum adversarium prudentissimus : decebat enim ut Christus sua prudentia superaret diabolum, sicut diabolus sua astutia decepit hominem primum; propter quod dicitur [6] : *Prudentia ejus percussit superbum.* Et ultra, capite ultimo [7] : *Numquid poteris capere Leviathan hamo?* Propter quod dicitur, distinctione præcedenti, c. I : « Venit Redemptor, et victus est deceptor; tetendit illi muscipulam crucem suam, posuit ei quasi escam sanguinem suum. » Ex his quatuor rationibus satis apparet, quod modus iste satisfaciendi pro nobis fuit congruentissimus, et Deo maxime acceptandus. Et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod magnæ crudelitatis fuit hominem justissimum tradere morti, dicendum quod Deus eum non tradidit infligendo mortem, vel præcipiendo aliis quod ipsi eum traderent, sed permittendo, et voluntatem ipsius acceptando : et ideo nulla fuit in Deo crudelitas, quia non sanguinem Christi sitiit, sed voluntatem ejus optimam acceptavit. Hæc est summa responsionis Anselmi in libro, *Cur Deus homo* [8]. Unde, si dicatur Pater aliquando eum tradidisse morti, vel voluntate Patris passus esse, et aliquod consimile, modo præmisso intelligendum est : non quia Pater coegerit eum invitum, sed quia suscepit voluntarium et devotum.

2. Ad illud quod objicitur secundo, quod impium est damnare innocentem, et nocentem absolvere, dicendum quod illud verum est, si innocens damnatur invitus; sed si innocens velit se offerre, et exponere pro salute nocentis, nihil prohibet, quin oblatio ejus debeat acceptari. Et isto modo in proposito intelligendum est fuisse, quia Christus non coacte, sed voluntarie pro salute nostra passionem sustinuit.

3. Ad illud quod objicitur, quod Deus non delectatur in perditione alicujus, dicendum

[1] Anselm., *Cur Deus homo,* lib. II, c. XI. — [2] *Ephes.*, V, II. — [3] Dist. XXI et XXII. — [4] *Philip.*, II, 8. — [5] *Joan*, XII, 32. — [6] *Job*, XXVI, 12 — [7] *Ibid.*, XL, 20. — [8] Anselmus, *Cur Deus homo*, lib. II, c. V, X et XVII.

quod verum est, quod Deus non delectatur in pœna, secundum quod est afflictiva, et naturæ corruptiva; delectatur tamen, et placet sibi optima voluntas, per quam pœna sustinetur, et ad honorem Dei ordinatur, et ad absolutionem hominis rei.

4. Ad illud quod objicitur, quod melior fuit vita Christi, quam mors, dicendum quod absque dubio verum est; tamen non sequitur, quod non magis debuit satisfacere per mortem, quam per vitam, duplici ex causa: primum quidem, quia satisfactio debet esse pœnalis, et maxima satisfactio maxime pœnalis; secundo vero, quia majoris perfectionis est velle mori ad honorem Dei, quam velle vivere; et ex majori charitate procedit, et terminos naturæ magis excedit: et ideo ratio illa non cogit.

5. Ad illud quod objicitur, quod non est ordinatus modus satisfaciendi, ubi peccatum additur super peccatum, dicendum quod verum est, quando peccatum additur super peccatum ex parte ejus qui debet satisfacere; sic autem non est in proposito: nam Christus moriendo non peccavit, sed, quantum in se fuit, omnia peccata delevit. Et si tu dicas, quod talem modum eligere debuit, in quo nec ipse, nec alius peccaret, dicendum quod illud non oportet: in hoc enim manifestatur summa Dei sapientia, quod scit de malis non tantum eligere bona, verum etiam optima: quod maxime fecit in morte Christi pretiosissima.

6. Ad illud quod ultimo objicitur, quod gravius fuit peccatum occidentium Christum, etc., dicendum quod, quidquid sit de gravitate, quia de hoc ad præsens non est quæstio, tamen esto quod gravius fuisset, non oportebat propter hoc secundo Christum pati. Nam unica Christi passio non solum sufficiebat ad satisfaciendum pro peccato Adæ, sed etiam pro omni peccatorum multitudine. Unde mors Christi ipsis occidentibus valebat, si vellent ad Christum converti: in infinitum enim fuit majus meritum Christi patientis, quam esset delictum Judæ tradentis, Judæi instigantis, et Gentilis crucifigentis, secundum quod Christus plus habebat de bonitate, quam illi haberent de malitia. Præterea, sicut dicit Anselmus[1], excusabat eos ignorantia aliquo modo, sicut dictum est supra: et ideo non oportebat pro peccatis eorum Christum iterum pati, sed, sicut dicit Apostolus[2]: *Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos.*

QUÆSTIO VI.

An alio modo potuerit Deus genus humanum salvare [3].

Utrum alio modo potuerit Deus genus Fundam.
humanum salvare; et quod sic, videtur primo per illud, quod dicit Leo Papa in quodam sermone *in Ramis palmarum:* « Omnipotentia Filii Dei, quæ propter eamdem essentiam est æqualis Patri, potuisset liberare genus humanum solo imperio voluntatis suæ, nisi divinis operibus maxime congruisset, ut (a) nequitiæ hostilis adversitas eo, quem vicerat, vinceretur. »

Item hoc ipsum dicit Augustinus[4], *de Trinitate,* et habetur in littera: « Dicimus alium modum possibilem Deo fuisse, cujus potestati cuncta subjacent; sed nostræ miseriæ sanandæ convenientiorem alium non fuisse. »

Item hoc ipsum ostenditur expressius auctoritate Gregorii in *Moralibus:* « Qui nos fecit existere ex nihilo, revocare etiam sine morte et passione sua potuit. »

Item hoc ipsum ostenditur per deductionem ad inconveniens: quia si non potuisset nos alio modo liberare, ergo tunc fuisset divina potentia limitata, et persona Christi passioni subjecta: quod omnino est absurdum: ergo illud ex quo sequitur.

[1] Anselm., *Cur Deus homo*, lib. II, c. XV. — [2] *Hebr.*, X, 14. — [3] *Cf.* S. Thomas, p. III, q. XLVI; art. 3; et III *Sent.*, dist. XX, q. II, art. 4; Richard., III *Sent.*, dist. XX, q. IV; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XX, q. I, art. 4; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XX, q. VI; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XX, q. I, art. 2. — [4] Aug., *de Trin.*, lib. XIII, c. X, n. 13.

(a) *Cæt. edit.* et.

Ad opp. Contra : 1. Super illud[1] : *Decebat auctorem salutis eorum per passionem consummari,* Glossa : « Nisi Christus moreretur, homo non redimeretur, et non redemptus periret, et frustra essent omnia facta. » Si ergo hoc est impossibile, restat quod et primum est impossibile, scilicet Christum non mori pro salute generis humani : et si hoc est impossibile, impossibile fuit alio modo genus humanum liberari, quam per mortem Christi.

2. Item Anselmus, in libro *Cur Deus homo*[2]: « Non voluit transire calicem, nisi biberet : non quia non posset vitare mortem, si vellet; sed, sicut dictum est, impossibile fuit aliter salvare mundum. » Redit ergo idem quod prius.

3. Item, sicut dicit Augustinus[3] : « Nullus alius modus fuit isto congruentior. » Si ergo optimi est optima adducere, sicut boni est bona facere, videtur quod necessarium fuit summam bonitatem istum modum eligere. Si ergo necessarium fuit eligere istum modum, impossibile fuit alio modo salvari.

4. Item, Deus, cum sit summe justus, negare seipsum non potest : ergo, si debet reparare genus humanum, necesse est quod reparet per viam justitiæ : sed reparatio per viam justitiæ non potest esse nisi per satisfactionem, sicut primo ostensum est : satisfacere autem pro toto genere humano non potest nisi Deus et homo; modus etiam satisfaciendi sufficiens esse non potest, nisi ut solvatur anima pro anima, et detur vita pro vita : ergo, a primo (*a*), impossibile fuit quod Deus humanum genus repararet alia via.

CONCLUSIO.

Genus humanum potuit alia via quam per mortem Christi reparari quantum ex parte Dei, licet ex parte reparati aliter non potuerit.

Resp. ad arg. quod cum quæritur utrum alio modo genus humanum potuerit reparari, quam per mortem Christi, potest quæri vel de potentia Dei reparantis, vel ex parte generis humani reparati. Si ex parte Dei reparantis, sic absque dubio aliter potuit genus humanum liberari et reparari, sicut sancti dicunt. Et magister Hugo de Sancto Victore alium modum assignat in libro *de Sacramentis,* et Magister recitat in littera. Non est enim limitanda divina potentia; imo etiam, sicut solo nutu mentis, et imperio voluntatis potuit creare, ita potuit etiam reparare. Si autem quæritur de potentia ex parte generis humani reparati et liberati, sic dicendum quod determinatum fuit sibi posse ad hanc viam : et isto modo subintelligendo, potest concedi quod genus humanum non potuit aliter reparari, sicut conceditur quod nullus homo potest salvari, nisi credat in Christum. Non enim patet nobis alia via salutis[4], *nec aliud nomen sub cœlo, in quo oporteat nos salvos fieri.* Potuisset tamen Deus, si voluisset, aliud nomen dare, in quo salus nostra consisteret. Concedendæ ergo sunt rationes ad primam partem, quoniam ostendunt alium modum nostræ salutis Deo fuisse possibilem, quantum est ex parte divinæ potentiæ.

1 et 2. Ad illud vero quod objicitur in contrarium de Glossa et de Anselmo, dicendum quod illæ auctoritates intelliguntur quantum est ex parte nostra, præsupposita dispositione divina, qua nos sic, et non alio modo, liberare decrevit. Per hunc etiam modum intellecta est auctoritas Ambrosii, quæ posita est supra[5] : « Tantum enim fuit peccatum nostrum, ut salvari non possemus, nisi unigenitus Dei Filius moreretur pro nobis debitoribus mortis : » hoc, inquam, intelligendum est, quia Deus nos aliter non decrevit salvare. Per hunc etiam modum intelligendæ sunt auctoritates consimiles.

3. Ad illud quod objicitur, quod optimi est optima adducere, dicendum quod est optimum simpliciter, et optimum in genere : et optimum in genere potest esse magis et

[1] *Hebr.*, II, 10. — [2] Anselm., *Cur Deus homo,* lib. II, c. X. — [3] Aug., loc. mox cit. — [4] *Act.*, IV, 12. — [5] Dist. XVIII, c. ult. — (*a*) *Suppl.* ad ultimum.

minus bonum : et Deus adducit optima in genere : et ideo sic facit optima, ut etiam possit facere meliora, et minus bona. Ideo quamvis iste modus esset nostræ miseriæ convenientior ; non tamen oportuit, quod ita eligeret istum modum, quod non possit eligere alium modum.

4. Ad illud quod objicitur, quod Deus non potest facere contra suam justitiam, et justitia non potest præter satisfactionem culpam dimittere, responderi potest per interemptionem duarum propositionum, quas proponit : quarum prima est hæc, quod non potuit liberari genus humanum nisi per viam justitiæ ; potuit enim liberari per viam misericordiæ ; nec in hoc fuisset factum præjudicium justitiæ, si hoc facere voluisset. Potuisset enim omnia demerita delere, et hominem in priori statu constituere, nec remansisset aliquid inordinatum in universo, nec etiam impunitum. Peccatum enim fert pœnam suam secum, per quam ordinatur : et ita si sine satisfactione genus humanum liberasset, non propter hoc contra justitiam fecisset. Potest etiam responderi per interemptionem illius, quod nullo alio modo potest satisfacere, nisi per mortem : quamvis enim hoc esset magis congruum, fortassis modicum supplicium in tam nobili persona suffecisset ad humani generis reparationem ; sed Dominus in liberando supererogavit : propter quod dicitur [1] : *Copiosa apud eum redemptio.* Esto tamen quod non alio modo potuisset satisfieri pro genere humano, nec genus humanum aliter redimi, sicut multi concedunt : tamen ex hoc non sequitur, quod alio modo non potuerit liberari. De liberatione enim firmiter credo, quod alio modo potuit liberari ; de redemptione vero nec nego, nec audeo affirmare, quia temerarium est, cum de divina potentia agitur, terminum præfigere ei. Amplius enim potest, quam nos possumus cogitare.

DISTINCTIO XXI

AN IN CHRISTO DIVISIO IN MORTE FUERIT ANIMÆ, VEL CARNIS, A VERBO.

Post prædicta considerandum est, utrum in morte Christi a Verbo sit separata anima, vel caro. Quidam putaverunt tunc carnem, sicut ab anima, ita a divinitate in morte fuisse divisam. Si enim, inquiunt, anima media divinitas sibi carnem univit, sicut superius [2] prætaxatum est ; ergo quando divisa est caro ab anima, divisa est etiam a divinitate, quia non potuit ab anima sejungi, per quam Verbo erat unita, quin a Verbo divideretur. Fuit autem divisa ab anima in morte, alioquin vero mors ibi non fuisset, quia, ut ait Augustinus [3], mors quam timent homines, separatio est animæ a carne. Mors autem quam non timent, separatio est animæ a Deo. Utraque vero diaboli suasu homini propinata est. Si ergo in Christo homine vera mors fuit, divisa est ibi anima a carne, ac per hoc divinitas a carne. Huic suæ probabilitati addunt auctoritatis testimonium. Ambrosius enim tractans de Christi derelictione, qui in cruce voce magna clamans dixit [4] : *Deus, Deus meus, ut quid me dereliquisti?* ait [5] : « Clamat homo separatione divinitatis moriturus. Nam cum divinitas mortis libera sit, utique mors ibi esse non poterat, nisi vita discederet, quia vita divinitas est. » Hic videtur tradi,

[1] *Psal.* CXXIX, 7. — [2] Dist. II. — [3] Aug., *Enarr. in Ps.* XLIII, 15, serm. II, n. 2.— [4] *Matth.*, XXVII, 46.— [5] Ambr., *in Luc.*, lib. X, n. 127, ibi : *Pater, in manus tuas commendo spiritum.*

quod divinitas separata sit in morte ab homine, quæ nisi discessisset, homo ille mori non posset. Quod illi ad carnem referunt, quam dicunt a Deo separatam. Quibus respondemus, illam separationem sic esse accipiendam, sicut intelligitur derelictio quæ illis verbis significatur : *Ut quid me dereliquisti?* Quo modo ergo Christus derelictus erat a Patre, cum in cruce derelictum se clamabat? Non recesserat Deus ab homine, ita quod esset soluta unio Dei et hominis. Alioquin fuit quodam tempus quando Christus adhuc vivus homo erat, et non Deus; quia adhuc vivus se derelictum clamabat, non derelinquendum. Si ergo illa derelictio unionis intelligitur solutio; ante facta fuit solutio Dei et hominis, quam Christus mortuus esset. Sed quis hoc dicat? Fateamur ergo Deum quodam modo illum hominem in morte deseruisse, quia potestati persequentium eum exposuit ad tempus, non suam potentiam exercendo illum defendit ut non moreretur. Separavit se divinitas, quia subtraxit protectionem; sed non solvit unionem. Separavit se foris, ut non adesset ad defensionem; sed non intus defuit ad unionem. Si non ibi cohibuisset potentiam, sed exercuisset, non moreretur Christus. Mortuus est Christus divinitate recedente, id est effectum potentiæ in defendendo non exhibente. Hic est hircus apopompæus [1], qui, altero hirco immolato, in solitudinem mittebatur, ut legitur in *Levitico*. Duo enim hirci, humanitas et divinitas Christi intelliguntur. Humanitate ergo immolata, divinitas Christi in solitudinem abiit, id est, in cœlum. Unde Hesychius [2] (*a*) : « In solitudinem, id est in cœlum tempore passionis divinitas abiisse dicitur, non locum mutans, sed quodam modo virtutem cohibens, ut possent impii consummare passionem. » Abiit ergo, id est virtutem cohibuit, et portavit iniquitates nostras, non ut haberet, sed ut consumeret : *Deus enim* [3] *ignis consumens est*. Ex his satis ostenditur, præmissa verba Ambrosii sic esse accipienda, ut prædiximus.

Aliam ad idem inducunt auctoritatem. Alii quoque auctoritati innituntur, qui asserunt divinitatem in morte recessisse ab homine secundum carnem. Ait enim Athanasius [4] : « Maledictus qui totum hominem, quem assumpsit Dei Filius, denuo assumptum, tertia die a mortuis ressurrexisse non confitetur. Fiat, fiat. » Si inquiunt, denuo assumptus est homo in resurrectione, quem assumpserat in incarnatione, deposuit ergo eum in morte : separata ergo fuit divinitas in morte ab humanitate. Quibus respondemus, quod si in his verbis assumptio talis Responsio. intelligatur, quæ sit (*b*) secundum unionem, non carnem tantum, sed totum hominem, id est, animam et carnem denuo sibi univit in resurrectione; quia non simpliciter hominem, sed totum hominem assumptum dicit. Totum ergo hominem in morte deposuit, id est, animam et carnem. Sed quis, nisi hostis veritatis, dicat animam a Verbo depositam? Et tamen nisi hoc fateantur, quod totus homo sit assumptus, non pro eis facit illa auctoritas, quæ totum dicit assumptum. Sciendum est ergo Athanasium id dixisse contra illorum perfidiam, qui resurrectionem Christi negabant, putantes morte detineri eum, qui solus [5] *inter mortuos liber* est. Ideo illum maledicit, qui non confitetur totum hominem denuo assumptum resurrexisse, id est, Christum

[1] Apopompæus. Græce Ἀποπομπαῖος, a verbo græco ἀποπέμπω, quod est *ablegare*, vel *in solitudinem mittere*, a verbo πέμπω, *mittere*, et ἀπὸ, quod est procul. Hinc caper vel hircus emissarius dicitur, id est in solitudinem missus, ut legitur in XVI cap. *Levitici*. — [2] Hesych., *in Levit.*, XVI, 21. — [3] *Deut.* IV, 24. — [4] Athan., lib. VI, qui *de Beatitudine filii* dicitur, *ad Theophil.* — [5] *Ps.* LXXXVII, 6.

(*a*) *Al.* Exichius vel Esichius. — (*b*) fit.

animam denuo corpori conjunxisse, et in illis duobus denuo conjunctis in resurrectione, vere secundum hominem vixisse sicut ante mortem. Nam in morte separata est anima a carne. Unde vere dicitur Christus mortuus, sed neutrum separatum est a Verbo Dei.

Sicut Augustinus, *super Joannem* [1], docet, tractans illud Domini verbum [2], « *Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam : nemo tollit eam a me : sed ego pono eam a me ipso : potestatem habeo ponendi eam, et iterum sumendi eam* » : « Hic animam dicit emissam. A quo emissa est? A seipsa non est emissa, quia seipsam non posuit, nec Verbum animam posuit, nec carnem. Caro ergo animam posuit, sed potestate in se manente deitatis. » Potentia ergo deitatis anima divisa est a carne, sed neutrum a Verbo Dei. Unde Augustinus [3] : « Verbum ex quo suscepit hominem, id est, carnem et animam, nunquam deposuit animam, ut esset anima a Verbo separata ; sed caro posuit animam quando expiravit, qua redeunte resurrexit. Mors ergo ad tempus carnem et animam separavit, sed neutrum a verbo Dei. Caro ergo ponit et sumit animam, non potestate sua, sed potestate inhabitantis carnem deitatis. » Hic evidenter traditur, nec animam nec carnem a Verbo Dei in morte esse divisam, ut aliquo modo soluta fuerit unio. Unde Augustinus, *contra Felicianum* [4] : Absit ut Christus sic senserit mortem, ut, quantum in se est, vita vitam perdiderit : si enim hoc ita esset, vitæ fons aruisset. Sensit ergo mortem participatione humani affectus, quem sponte susceperat, non naturæ suæ perdidit potentiam, per quam cuncta vivificat. Sic in sepulcro Christus carnem suam commoriendo non deseruit, sicut in utero Virginis connascendo formavit. Mortuus est ergo non discedente vita, sicut passus est non pereunte potentia. Nemo tollit animam ejus ab eo, quia potestatem habet ponendi et sumendi. » Ecce et hic habes Christum non deseruisse carnem in morte, et vitam non discessisse a mortuo, et quod sponte tradidit spiritum, non alius extorsit. Unde Ambrosius [5] : « Emisit Christus spiritum, et tamen quasi arbiter exuendi suscipiendique corporis : emisit spiritum, non amisit : pendebat in cruce, et omnia commovebat. » Sed unde emisit? Ex carne. Quo emisit? Ad Patrem.

Auctoritatibus astruit, a Verbo carnem in morte non esse divisam.

Recedente vero anima, mortua est Christi caro ; et quia caro mortua est, mortuus est Christus. Sicut enim mortuus dicitur Deus, quando mortuus est homo ; ita mortuus homo dicitur, quando mortua est caro. Separatio animæ, mors carnis fuit. Propter carnem ergo unitam Verbo, quæ mortua est, dicitur Deus mortuus, et propter carnem et animam quæ utraque dolorem sensit, dicitur Deus passus, cum divinitas omnis doloris exors existeret. Unde Augustinus [6] : « Verbum caro factum est, ut per carnem panis cœlestis ad infantes transiret ; et secundum hoc ipsum Verbum crucifixum est, sed non est mutatum in hominem : homo in illo mutatus est, ut melior fieret quam erat. Per illud ergo quod homo erat, mortuus est Deus : et per illud quod Deus erat, homo excitatus est, et resurrexit, et ascendit in cœlum. Quidquid passus est homo, non potest dici non passus Deus, quoniam Deus erat homo ; quomodo non potes dicere non te passum injuriam, si vestis tua conscindatur, quamvis vestis tua non sit tu : multo magis ergo quidquid patitur caro unita Verbo, debet dici Deus pati, licet Verbum nec mori, nec

Qua ratione Christus dicitur mortuus et passus.

[1] Aug., *in Joan. Evang.*, tract. XLVII, n. 10, 11, quoad sensum. — [2] *Joan.*, X, 18. — [3] Aug., loc. mox cit., paulo inferius. — [4] Id., *de unit. Trinit., ad Optatum*, c. XIV. — [5] Ambr., *de Incarn. Domini*, c. V, n. 39. — [6] Aug., *Enarr. in Ps.* CXXX, n. 10 ; sed prima verba excerpta sunt e libro *Sententiarum* Prosperi, c. CCLXII.

corrumpi, nec mutari potuerit. Sed quidquid horum passus est, in carne passus est. » De hoc etiam Ambrosius in libro *de Incarnationis Dominicæ Sacramento ait* : « Quod Verbi caro patiebatur, manens in carne Verbum in se pro corporis assumptione referebat, ut pati diceretur, quia caro patiebatur, sicut scriptum est [2] : *Christo in carne passo.* » Hic docetur, qua ratione Deus vel Dei Filius passus vel mortuus dicitur : non quia mortem senserit in quantum Deus est, sed quia caro ei unita mortua est. Secundum quam rationem dicit Augustinus [3] : « Si quis dixerit atque crediderit Filium Dei Deum passum, anathema sit. » Cujus dicti causam ex qua intelligentia sumenda sit, aperiens in eodem subdit : « Si quis dixerit quod in passione dolorem sentiebat Filius Dei Deus, et non caro tantum cum anima quam sibi acceperat, anathema sit. » Sane ergo dici potest quod mortuus est Deus, et non mortuus, passus est Dei Filius, et non passus, passa est tertia persona, et non passa, crucifixum est Verbum, et non crucifixum, sed secundum alteram naturam passus est, secundum alteram impassibilis. Unde Ambrosius [4] : « Generalis ista est fides quia Christus est Dei Filius, et natus ex Virgine, quem quasi gigantem Propheta describit, eo quod biformis geminæque naturæ unus sit, consors divinitatis et corporis. Idem ergo patiebatur et non patiebatur, moriebatur et non moriebatur, sepeliebatur et non sepeliebatur, resurgebat et non resurgebat. Resurgebat secundum carnem, quæ mortua fuerat, non secundum Verbum, quod apud Deum semper manebat. »

EXPOSITIO TEXTUS.

Post prædicta considerandum est, etc.

Supra egit Magister de sacratissima Christi passione; in hac vero parte agit de pretiosissima ejus morte, quæ consistit in separatione animæ a carne. Dividitur autem ista pars in duas, in quarum prima determinat de ipsa separatione; in secunda agit de consequentibus ipsam separationem, infra [5] : *Hic quæritur utrum in illo triduo*, etc. Prima pars dividitur in duas partes, in quarum prima agit de separatione animæ a carne in comparatione ad deitatem; in secunda agit de separatione animæ a carne secundum comparationem hanc, quam habent ad invicem, ibi : *Decedente vero anima, mortua est Christi caro.* Prima pars dividitur in duas partes, in quarum prima inquirit utrum in morte anima vel caro sit separata a Verbo, determinans veritatem ; in secunda parte hoc confirmat per auctoritatem, ibi : *Sicut Augustinus docet super Joannem*, etc. Prima pars dividitur in quatuor partes, in quarum prima proponit Magister quæstionem, et opponit ad partem oppositam ; in secunda vero subjungit determinationem , ibi : *Quibus respondemus illam*, etc.; in tertia resumit objectionem partis adversæ, ibi : *Alii quoque auctoritati innituntur*, etc.; in quarta vero, et ultima, ponit determinationem et expositionem auctoritatis inductæ, ibi : *Quibus respondemus, quod in his verbis*, etc. Subdivisiones autem partium aliarum satis manifestantur in littera.

DUB. I.

Nemo tollit eam, etc.

Contra : Si nemo potuit animam suam tollere, nemo potuit eum per violentiam occidere : ergo ipse non fuit mortuus per alienam violentiam, sed per propriam potentiam : ergo fuit homicida sui ipsius.

Resp. Dicendum quod Dominus in isto verbo non vult excludere violentiam cruci-

[1] Ambr., *de Incarn. Dom.*, c. v, n. 44. — [2] I *Petr.*, IV, 1. — [3] Aug., in fer. v, homil. III, *de Cæn. Dom.* — [4] Ambr., *de Incarn. Dom*, c. v, n. 35, 36. — [5] Dist. XXII.

fligentium respectu naturæ, sed respectu voluntatis divinæ. Et in hoc vult ostendere, quod nemo posset ipsum occidere, nisi ipse vellet mortem sustinere secundum dispositionem voluntatis suæ. Unde ponere animam ibi non est per executionem, sed per voluntariam permissionem; et sic patet illud.

DUB. II.

Sed caro animam posuit, quando expiravit.

Videtur quod potius deberet dicere e converso, quod anima posuit carnem, quia plus habet virtutem anima super carnem, quam caro super animam. Item in resurrectione potius dicitur anima resumpsisse carnem, quam caro animam : ergo in morte potius deberet dici anima ipsa posuisse carnem, quam e converso.

Resp. Dicendum quod magis dicitur de carne quod posuit animam, quam e converso : non quia caro virtutem habuit super animam; sed quia, carne remanente, anima a carne decessit. Sed quia per animam intelligitur vita, quæ magis habet rationem pretii, et quoniam etiam anima præsideat carni, ideo magis dicitur de carne deponi, quam e converso. Et per hoc patet responsio ad objecta. Non enim dicitur caro posuisse animam propter hoc, quod caro propria virtute fecerit; sed quia virtus divina erat unita carni, sine cujus permissione anima non poterat deponi a carne.

DUB. III.

Idem ergo patiebatur, et non patiebatur, moriebatur, et non moriebatur.

Hoc videtur falsum, quia principium primum est in prima philosophia, quod impossibile est simul et semel de uno et eodem dici duo contradictorie opposita : ergo, si hæc est vera : « Christus moriebatur, » hæc simpliciter erit falsa : « Christus non moriebatur. » Si tu dicas quod ibi non est contradictio, quia hoc attribuitur ei secundum diversas naturas; et ad hoc quod sit contradictio, oportet quod opposita non solum attribuantur eidem, sed etiam secundum idem : hoc non solvit, quia si aliquis diceret Petrum esse album, quia est albus secundum corpus, et non esse album, quia non est albus secundum animam, nihil diceret; prima enim esset simpliciter vera, secunda simpliciter falsa : ergo si hæc est vera secundum humanitatem : « Christus est mortuus; » ista erit simpliciter falsa : « Christus non est mortuus. » Item hæc absque dubio est vera : « Christus est homo passus et mortuus. » Si ergo est communicatio idiomatum, hæc erit vera : « Deus est mortuus. » Ergo Christus homo et Deus est mortuus. Si ergo hæc est vera omni modo : « Christus est mortuus, » erit opposita ejus simpliciter falsa.

Resp. Dicendum quod absque dubio illud, quod convenit Christo secundum humanam naturam, etiam secundum divinam simpliciter et vere potest ei attribui. Unde vere dicitur : « Christus est creator omnium; Christus natus est de Virgine. » Vere etiam dicitur : « Christus est mortalis; Christus est immortalis. » Quamvis autem aliquid conveniat Christo secundum naturam assumptam, quod non convenit ei secundum divinam, non potest tamen ab ea simpliciter removeri : quia plus tollit negatio, quam ponat affirmatio. Et ideo affirmativæ concedendæ sunt tanquam veræ; negativæ vero negandæ sunt tanquam falsæ, nisi proponantur vel intelligantur cum addita determinatione. Unde hæc est vera : « Christus non est mortuus secundum deitatem; » hæc autem simpliciter prolata : « Christus non est mortuus, » falsa est. Ambrosius autem et Magister prædictas locutiones intelligunt cum determinatione adjuncta : quod patet per finem auctoritatis primæ (*a*) : ex hoc ipso quod proponit istas simul : « moriebatur, » et « non moriebatur, » arctatur pars affirmativa ad humanam naturam, et negativa ad divinam. Ideo non est ibi contra-

(*a*) *Cæt. edit.* auctoritatis, primo ex hoc, etc.

dictio, quia non est secundum idem. Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio circa duo. Primo enim quæritur de ipsa separatione, quæ facta est in morte, per comparationem ad unionis vinculum; secundo, per comparationem ad effectum ipsius separationis. Circa primum quæruntur tria: primo quæritur utrum in morte fuerit anima separata a deitate; secundo vero, utrum divinitas fuerit separata a carne; tertio quæritur utrum Verbum fuerit unitum carni et animæ duplici unione.

QUÆSTIO I.

An anima Christi fuerit separata a deitate[1].

Ad opp. Utrum in morte anima Christi separata fuerit a deitate; et quod sic, videtur[2]: *Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam.* Sed ponere ibi animam non est aliud quam deponere: ergo si iste sermo est personæ Filii Dei, videtur quod Filius Dei animam in morte deposuit: ergo in morte anima fuit a Verbo separata.

2. Item unio facit communicationem idiomatum: sed in morte idiomata Dei non communicantur animæ ad deitatem: ergo in morte non mansit unio animæ ad deitatem.

3. Item in morte dividuntur quæ in nativitate conjunguntur: sed divinitas juncta est ipsi animæ Christi in ipsius conceptione et nativitate in utero: ergo separata fuit ab ea in morte.

4. Item divinitas non potuit animæ esse unita, quin anima ipsa frueretur et delectaretur in ipsa: sed in morte remota fuit delectatio ab anima, quam habebat in ipsa divinitate: ergo separata fuit divinitas ab anima. Major propositio per se manifesta est. Minor probatur per illud quod dicitur[3]: *Tristis est anima mea usque ad mortem;* Glossa: « Remota delectatione æternæ deitatis, tædio humanæ calamitatis afficitur. » Ergo secundum istam Glossam delectatio removebatur: ergo unio solvebatur.

Contra: Augustinus et Damascenus[4]: « Anathema sit, qui dicit Verbum deposuisse quod semel assumpsit. » Si ergo animam assumpsit, nunquam deposuit animam.

Item Filius Dei dicitur descendisse ad inferos post mortem: sed constat quod secundum divinitatem non potest dici, nec secundum carnem: quare oportet quod dicatur secundum animam: ergo anima post mortem fuit sibi unita: non ergo in morte fuit separata.

Item si anima fuit separata in morte a Verbo, cum non haberet gloriam fruitionis nisi per unionem sui ad divinitatem, ergo anima Christi desiit esse beata: et si desiit esse beata, nunquam fuit beata, quia beatitudo est bonum quod nunquam potest amitti: si ergo hoc est inconveniens, anima non fuit separata a divinitate.

Item, si separata fuit, aut nolens, aut volens: si nolens, cum hoc non meruisset, facta fuit sibi injuria; si volens, sed velle separari a Deo non potest homo, nisi injuste: ergo anima illa fuit injusta: cum igitur hoc sit falsum et impium, restat, etc.

CONCLUSIO.

In morte Christi anima a Verbo non fuit separata, quia illud Deum non decebat, nec nobis expediens erat, nec illi animæ congruebat.

Resp. ad arg. Dicendum quod in morte non fuit anima separata a Verbo. Et ratio hujus est, quia nec Deum decebat, nec nobis

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XIX, memb. 1; S. Thom., p. III, q. L, art. 3; et III *Sent.*, dist. XXI, q. I, art. 1; et *Quol.* II, art. 1; et *Opusc.* III, c. CCXXXVI; Richard., III *Sent.*, dist. XXI, q. I; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XXI, q. I, art. 1; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXI, q. I; Marsilius Inguen., III *Sent.*, q. XIII, art. 1; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XXI, q. I, art. 1. — [2] *Joan.*, X, 18. — [3] *Matth.*, XXVI, 38. — [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. XXVII.

expediebat, nec illi animæ congruebat. Deum non decebat, quia indissolubili matrimonio eam sibi conjunxerat; unde sicut non decet virum relinquere uxorem, sic non decuit Verbum Dei ab anima separari. Nobis non expediebat, quia si facta fuisset separatio, anima illa non habuisset potentiam ad redimendum genus humanum captivum nec Mediatoris officium ad reconciliandum : et neutrum erat nobis expediens, sed potius ejus oppositum. Animæ etiam illi non congruebat, tum quia innocentissima, tum etiam quia beatissima : quia beatissima erat, non poterat contra voluntatem suam separari ab eo; quia innocentissima erat, non poterat velle separari a Verbo. Et ideo concedendum est, quod in morte anima separata a Verbo non fuit. Nam si quis contrarium diceret, injuriam faceret deitati, et nobis, et animæ Christi : et ideo dignus esset anathematizari. Et ideo dicit Damascenus, quod quicumque hoc dixerit, anathema sit. Concedendæ sunt ergo rationes, quæ sunt ad partem istam.

1. Ad illud vero, quod primo objicitur in contrarium, dicendum quod, sicut dicit Augustinus [1], verbum illud est personæ Filii ratione carnis assumptæ. Et si tu objicias quod carni non competit animam ponere, cum non habeat posse super ipsam, dicendum quod hoc attribuitur ipsi carni ratione manentis in se deitatis. Unde attendendum est, quod est ibi deponens, et unde deponit : deponens est virtus divina; unde vero deponit, est caro assumpta. Voluit enim Christus animam suam separari non a se, sed a carne sua : et sicut dictum est de depositione, ita intelligendum est de resumptione.

2. Ad illud quod objicitur de idiomatum communicatione, dicendum quod unio facit idiomata communicari non partibus rei unibilis, sed magis ipsi rei naturæ, quæ nominat totam naturam, ut in supposito : unde idiomata Filii Dei non communicantur ipsi animæ, sed communicantur ipsi homini; et quoniam anima unitur ipsi Verbo ut pars humanæ naturæ, ideo non oportet ipsi idiomata communicari.

3. Ad illud quod objicitur, quod illa dividuntur in morte, quæ conjuncta sunt in nativitate, dicendum quod est conjunctio naturalis, et est conjunctio supernaturalis. Quando ergo dicitur quod illa in morte dividuntur, quæ in nativitate conjuncta sunt, hoc intelligitur de naturali unione. Unio autem divinitatis ad animam non erat naturalis, sed supernaturalis : et ideo de unione illa verbum illud non habet intelligi.

4. Ad illud quod objicitur, quod remota est delectatio in morte ab anima, dicendum quod, sicut lux potest dupliciter offuscari, vel in se, vel in sua irradiatione, sic et delectatio potest dupliciter removeri ab anima rationali : aut quia ipsa desinit in se delectari, aut quia (*a*) desinit redundare in partem inferiorem. Cum ergo dicitur, quod delectatio divinitatis remota fuit in morte ab anima Christi, hoc non intelligitur ea (*b*) ratione, quod mens ejus desineret frui divinitate, sed quod dispensative subtracta fuit redundantia in partem sensibilem, et exposita fuit passioni acerbissimæ. Propter quod clamat in passione [2] : *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* Quod non intelligitur, quod dereliquit solvendo vinculum unionis, sed exponendo ad supplicium passionis.

QUÆSTIO II.

An in morte Christi divinitas a carne fuerit separata [3].

Utrum in morte Christi divinitas sit separata a carne; et quod sic, videtur. Soluto medio, solvuntur extrema : sed Verbum unitur carni mediante intellectu, sicut dicit Damascenus [4], et habitum est supra [5]. Si Ad opp.

[1] Aug., *in Joan.*, tract. XLVII, n. 9. — [2] *Matth.*, XXVII, 46. — [3] *Cf.* Alexand. Alensis, p. III, q. XIX, memb. 1; S. Thom., p. III, q. L, art. 2; et III *Sent.*, dist. XXI, q. I, art. 1; et *Quol.* III, art. 6; Richardus, III *Sent.*, dist. XXI, q. II; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XXI, q. II; Marsilius Inguen., III *Sent.*, q. XIII, art. 1. — [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. VI. — [5] Dist. II, art. 3, q. I. — (*a*) *Cæt. edit. deest* quia. — (*b*) *Al.* a.

ergo in morte separata fuit anima a carne, restat quod etiam divinitas separata fuit ab eadem.

2. Item, destructo priori, destruitur et posterius : sed unio carnis ad animam prior est naturaliter, quam sit unio carnis ad divinitatem, quia prima est naturalis, secunda gratuita, et natura prior est quam gratia : ergo soluta unione animæ ad carnem, necesse est solvi unitatem carnis ad deitatem.

3. Item divinitas non est unibilis naturæ insensibili et irrationali : sed caro, post separationem animæ, est facta insensibilis : ergo non videtur fuisse idonea tunc ut uniretur divinitati : videtur ergo quod in morte unio illa fuerit soluta, quæ erat divinitatis ad carnem assumptio.

4. Item omnis unio terminatur ad aliquod unum. Si ergo caro erat unita deitati, aut ergo ista unio faciebat unum in natura, aut unum in persona : in natura non, hoc constat; in persona non, ut videtur, quia non est dicere quod Filius est persona carnis : ergo non videtur quod aliquo genere unionis in morte divinitas fuerit unita carni.

Fundam. Sed contra : Leo Papa : « Tanta est unio Dei et hominis, ut nec supplicio posset dirimi, nec morte distingui : sed de integritate humanæ naturæ est non tantum anima, verum etiam caro : ergo in morte non fuit separata caro a Verbo. Hoc ipsum dicit Augustinus [1] contra Felicianum, cujus auctoritas habetur in littera.

Item ratione videtur : Christus in triduo dicitur jacuisse in sepulchro : sed hoc non dicitur nisi ratione carnis conjunctæ : ergo in triduo caro fuit conjuncta divinitati.

Item, quandocumque aliqua duo unita separantur, aut elongantur secundum dissimilitudinem, aut secundum positionem : sed caro Christi non fuit elongata a Verbo secundum similitudinem, talis enim elongatio est peccati; nec fuit elongatio secundum positionem, quia Verbum Dei est ubique : ergo non fuit soluta unio divinitatis ad carnem.

Item nihil unitum carni per passionem separabatur a carne, quod non pateretur carne patiente ; sed divinitas patiente carne non patiebatur : ergo per passionem et mortem ab ea non separabatur.

CONCLUSIO.

In morte Christi divinitas a carne non fuit separata : et hoc conveniens fuit ex assumentis liberalitate, et assumptibilis dignitate, et assumptionis utilitate.

Resp. ad arg. Dicendum quod in morte Christi non fuit divinitas separata a carne. Et hujus ratio triplex est, videlicet liberalitas a parte assumentis, dignitas a parte assumptibilis, utilitas ex parte assumptionis. Liberalitas, inquam, ex parte assumentis : quia cum Deus dat aliquod donum, non subtrahit illud sine culpa : si ergo nulla culpa intervenit, non decuit divinam liberalitatem carnem, quam sibi liberaliter unierat, separari a se. Dignitas etiam ex parte assumptibilis fuit in causa, quare ista unio non debuit separari. Caro enim illa non debuit videre corruptionem, secundum illud quod dicitur in Psalmo [2] : *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem* : sicut ergo nunquam decuit ipsam incinerari, sic nunquam decuit ipsam a Verbo separari. Utilitas autem ex parte assumptionis ad hoc ipsum faciebat : ad hoc enim fiebat illa unio divinitatis ad humanam naturam, et carnis ad animam, ut procuraretur nostra salus : et quoniam separatio carnis a divinitate in nullo faceret ad nostram salutem, pro eo quod non potest per eam fieri satisfactio, cum Divinitas non possit sentire dolorem et pœnam in separatione ipsius a carne ; hinc est quod non erat conveniens carnem separari a Divinitate. Unde ad hoc passio non habebat aliquem ordinem. Concedendæ sunt ergo rationes inductæ ad istam partem.

1. Ad illud quod objicitur, quod soluto medio solvuntur extrema, dicendum quod illud habet veritatem de medio necessitatis,

[1] Aug., *cont. Felician.*, c. xxiv. — [2] *Psal.* xv, 10.

non autem de medio congruitatis. Anima autem non erat medium necessitatis, sed congruitatis. Præterea non erat medium ratione conjunctionis secundum actum, sed secundum habitum. Et ideo licet anima non esset unita carni in morte, erat tamen ei unibilis, et per hoc caro etiam unibilis divinitati.

2. Ad illud quod objicitur, quod destructo priori, destruitur et posterius, dicendum quod illud verum est, ubi posterius dependet essentialiter a priori. Ubi vero aliquid præcedit alterum sicut dispositio congrua, non oportet quod habeat veritatem : et sic est in proposito. Nam unio divinitatis ad carnem, sive carnis ad divinitatem, non dependet essentialiter, sive dependentia necessitatis, ab unione illorum duorum ad invicem ; sed si illa supponit, hoc est quadam congruitatis convenientia.

3. Ad illud quod objicitur, quod divinitas non est unibilis naturæ irrationali et insensibili, dicendum quod etsi caro Christi careret ratione et sensu, habebat tamen ordinem ad animam, quæ rationem et sensum in se habet. Et si tu objicias, quod illud non sufficit, quod aliquid sit possibile ad unionem animæ rationalis, ad hoc quod congruum sit uniri cum divinitate, dicendum quod absque dubio hoc non suffecisset in primordio incarnationis, imo simul decuit divinitatem uniri carni et animæ, ut conjunctis : secus autem est in ministerio nostræ redemptionis, quod quidem debuit consummari per mortem, et ratione cujus congruum fuit ut illa, quæ prius valde conjuncta erant, non minus congrue essent ad tempus divisa, caro videlicet et anima : et pro illo tempore bene sufficiebat ipsi carni unibilitas ad animam loco congruitatis, reddentis eam idoneam ad unionem cum divinitatis natura.

4. Ad illud quod objicitur, quod unio terminatur ad aliquod unum, dicendum quod est verum : talis enim unio terminatur ad unum in persona : nam caro unitur divinæ naturæ in unitatem hypostasis et personæ Filii Dei. Sed attendendum, quod aliter dicitur illa hypostasis carnis, et hypostasis hominis. Hypostasis enim hominis dicitur non solum in obliquo, sed etiam in recto ; est enim hypostasis, quæ est homo. Sed hypostasis carnis intelligitur in obliquo, non quia esset caro, sed quia habebat carnem : unde illa poterat dici caro Verbi. Et hoc est quod dicit Damascenus : « Si mortuus est ut homo, et sancta illa anima ab ejus corpore divisa est ; divinitas tamen inseparabilis ab utroque permansit, neque ista una hypostasis in duas divisa est : etenim corpus et anima a principio in Verbi hypostasi habuerunt sustinentiam, et in morte a se invicem divisa manserunt : singulum autem eorum unam hypostasim Verbi habet. » Neque enim corpus, neque anima propriam habuit hypostasim præter hypostasim Verbi : et sic patet illud.

QUÆSTIO III.

An Christus fuerit unitum carni et animæ duplici ratione [1].

Utrum Verbum unitum fuerit carni et animæ duplici unione ; et quod sic, videtur : Ad opp.
Unio numeratur per extrema unibilia : sed caro et anima sunt diversa unibilia ; hoc enim est corporale, et illud spirituale : ergo, si uniuntur Verbo, pluribus unionibus uniuntur.

2. Item, si aliquod unum unitur aliquibus ad (a) alterutrum divisis, unitur eis diversis unionibus : sed hypostasis Verbi unita fuit in morte carni et animæ ad (a) alterutrum divisis : ergo uniebatur eis unionibus diversis. Sed eodem modo unita fuit divinitas carni et animæ in incarnatione, et in morte, et post mortem, quia illa unio non fuit variata : ergo si post mortem uniebatur diversis unionibus, necessario sequebatur quod et in ipsa incarnatione.

[1] *Cf.* Richard., III *Sent.*, dist. XXI, q. IV ; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XXI, q. III.

(a) *Cæt. edit. deest* ad.

3. Item, ubicumque est ordo prioris ad posterius, ibi est numeratio et distinctio : sed per prius unitur anima ipsi Verbo, quam caro ; caro enim unitur mediante anima : ergo, si in hujusmodi unionibus est ordo, ibi est distinctio : ergo pluribus unionibus uniuntur.

4. Item anima unitur divinitati, et unitur carni; nec unitur unione unica, sed duplici : ergo pari ratione videtur, quod hypostasis Verbi, cum unitur carni et animæ, duplici unione uniatur. Si tu dicas quod non est simile, quia ex deitate et carne non fit unum, sicut fit ex carne et anima ; tunc objicitur : Esto quod ex carne et anima non fiat unum, sicut fuit in morte, videtur tunc quod illa jam non sit una unio, sed duæ.

Fundam. Sed contra : Unio terminatur ad unum : sed caro et anima uniuntur ipsi Verbo in unam personam : ergo videtur quod uniatur ei unione unica.

Item unio facta est per assumptionem : ergo ubi est una assumptio, ibi est una unio : sed Verbum assumpsit totam naturam humanam unica assumptione : ergo univit sibi carnem et animam unica unione.

Item, sicut totus homo componitur ex carne et anima, ita totum corpus componitur ex partibus organicis : ergo si essent diversæ uniones carnis et animæ ad naturam divinam, pari ratione essent diversæ uniones manus et pedis ad eamdem, et aliorum membrorum : quod si hoc est inconveniens, restat quod carnis et animæ una est unio ad deitatem.

Item, cum caro et anima uniuntur unione naturali, una unione uniuntur : ergo pari ratione, quando uniuntur unione personali, cum ita bene sit unum illud quod est unum in persona, sicut illud quod est unum in natura. Sed caro et anima uniuntur Verbo unione personali : ergo uniuntur unione unica, non unione multiplici.

(*a*) Id est activa. — (*b*) Id est passiva. — (*c*) *Cæt. edit.* unita — divisa — conjuncta — assumpta — unita. — (*d*) numeratur. — (*e*) ad.

CONCLUSIO.

Verbum unica unione, quæ est relatio, fuit unitum animæ et carni; unica vero actu, sed pluribus in potentia, quæ fiunt actu in separatione animæ a corpore.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod unio dicitur tribus modis : uno modo dicitur actio unientis; alio modo dicitur passio unibilis; tertio modo dicitur relatio unitorum. Cum ergo quæritur utrum anima et corpus uniantur ipsi hypostasi Verbi unione duplici, respondendum est : Si loquamur de unione actione (*a*), non est ibi nisi unica unio. Unica enim unione univit sibi Verbum carnem et animam, sicut unica assumptione assumpsit corpus et animam. Similiter, si loquamur de unione passione (*b*), non fuit ibi nisi unica unio. Caro enim et anima non fuerunt unitæ (*c*) ipsi Verbo in unionis primordio ut divisæ (*c*), sed ut conjunctæ (*c*) in unam substantiam et naturam : ideo assumptæ (*c*) et unitæ (*c*) fuerunt assumptione et unione unica. Si autem loquamur de unione secundum quod est relatio unibilium, sic dicendum est quod cum relatio non numeretur (*d*) nisi per extrema, eo modo habet multiplicari, quo habet plurificari ipsum unibile. Quoniam ergo unibile ex parte humanæ naturæ fuit unum in actu, et plura in potentia; quia extremum illud erat humana natura constans ex corpore et anima, quæ concurrebant in unum secundum actum, et poterant esse divisa et distincta; hinc est quod quamdiu corpus et anima fuerunt conjuncta, unica unione uniebantur Verbo : unica, inquam, in actu, sed pluribus in potentia : quando vero ab (*e*) invicem in morte fuerunt separata, in morte uniebantur unionibus pluribus. Caro enim dicebatur unita Verbo, et anima unita : et hæc relatio ex parte carnis, et animæ, erat alia, et alia : intellecto enim quod caro non esset unita, adhuc posset intelligi unita esse anima. Et secundum hoc patet responsio ad quæstionem propositam.

Uno modo enim concedi potest, quod caro et anima uniantur divinitati multiplici unione, secundum illud quod consuevit dici, quod triplex fuit ibi unio : una divinitatis ad carnem, alia divinitatis ad animam, alia animæ ad carnem. Et secundum istam viam procedunt rationes, quæ ostendunt ibi fuisse uniones plures. Aliis autem modis dicendum est, quod ibi fuit una tantum unio : et secundum hanc viam procedunt rationes ad oppositum : et sic patet totum. Sed quoniam aliquæ de rationibus ad primam partem adductis sophisticæ sunt, et concludunt etiam unionem plurificari simpliciter ; ideo ad eas oportet respondere.

1. Ad illud vero quod primo objicitur, quod caro et anima sunt diversa unibilia, quia unum corporale, aliud spirituale, dicendum quod, licet corpus et anima diversitatem habeant inter se, sunt tamen partes constituentes unum in essentia et natura : et quia in unam naturam concurrunt, hinc est quod in illa unione, qua Dei Filius humanam naturam assumpsit, rationem tenent unius extremi.

2. Ad illud quod objicitur, quod in morte Verbum unitum erat duobus diversis et divisis, dicendum quod, etsi illa essent localiter divisa, erant tamen secundum naturalem inclinationem ad invicem ordinata, et ratione illius ordinis caro erat idonea ut esset unita deitati. Præterea, esto quod plures essent uniones post mortem, secundum quod unio nominat relationem, non tamen sequitur quod similiter essent in vita ; quia quamvis unio manserit uniformiter et immutabiliter quantum ad vinculum, facta est tamen quædam immutatio in altero extremorum, scilicet in humana natura, cujus principia constituentia fuerunt in morte sejuncta, cum tamen essent unita in vita.

3. Ad illud quod objicitur, quod est ibi ordo, ergo distinctio ; dicendum quod quidam est ordo, qui ponit simpliciter distinctionem, quidam est ordo, qui attenditur secundum positionem et gradum inter res consimilis generis. Sed aliqua sic ordinantur, quod ubi est unum propter alterum, non oportet ibi esse numerationem : sicut si teneam equum per frænum, per prius teneo frænum, quam equum, quia equum teneo mediante fræno ; non tamen duplici tentione teneo utrumque, sed unica. Et sic patet quod non cogit illa ratio. Non tamen est omnino simile de hujusmodi tentione, et de unione : sed hoc inductum est ad illius rationis dissolutionem.

4. Ad illud quod objicitur, quod anima unitur divinitati et carni duplici unione, etc. ; dicendum quod non est simile, quia divinitas et caro non cedunt in unam naturam, imo naturaliter et essentialiter sunt distincta : non sic autem est de carne et anima, quia unam naturam constituunt : et ideo non oportet quod deitas eis diversis unionibus uniatur.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de effectu illius separationis. Et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum, post instans separationis, anima Christi impassibilis fuerit effecta ; secundo, utrum ex ipsa separatione caro fuerit mortua ; tertio, utrum propter mortem carnis mors sit ipsi personæ attribuenda.

QUÆSTIO I.

An post instans separationis anima Christi impassibililis facta fuerit [1].

Utrum post instans separationis anima Christi impassibilis sit effecta ; et quod sic, videtur. Anima Christi non fuit passibilis, nisi propter unionem sui ad corpus : ergo statim dum fuit separata, amisit impassibilitatem : ergo facta fuit impassibilis. Funda-

Item nihil patitur nisi secundum ordinem naturæ, sicut contrarium patitur a contrario ; vel secundum ordinem divinæ justitiæ,

[1] *Cf.* Richard., III *Sent.*, dist. xxi, art. 2, q. i ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. xxi, q. iv.

sicut peccator patitur ab aliquo afflictionem; vel secundum dispensationem divinæ misericordiæ, sicut Redemptor passus est pro sanando nostro morbo. Sed nullo istorum modorum post separationem passio potuit inesse ipsi animæ Christi : non enim habuit contrarium, nec habuit peccatum, et consummatum erat nostræ redemptionis mysterium, sicut dicitur in Joanne[1] : *Consummatum est.* Ergo nullo modo pati poterat : restat ergo quod statim impassibilis est effecta.

Item animæ sanctorum, quando non habent aliquem reatum, statim efficiuntur impassibiles : ergo si anima Christi multo velocius digna erat omni glorificatione, quam omnis alia anima, videtur quod statim impassibilis est effecta.

Item nulla passio potuit esse in Christo, quæ vacaret a merito : sed anima Christi statim post separationem amisit potentiam, sive statum merendi : ergo statim amisit potentiam patiendi : ergo statim facta est impassibilis.

Ad opp. Sed contra : 1. Sicut passibilitas inerat animæ Christi præter peccati debitum, ita et carni : ergo sicut velociter collata est impassibilitas animæ, ita velociter debuit conferri ipsi corpori : sed impassibilitas non est collata ipsi corpori usque ad triduum, quo resurrexit : ergo similiter videtur, quod nec animæ ante tempus illud.

2. Item ponatur quod anima iterum uniretur corpori illi secundum statum, in quo ipsum deseruit, tunc arguitur sic : Si anima passibili corpori uniretur, esset passibilis : sed anima Christi poterat uniri illi corpori ante glorificationem, quia nihil eam impediebat : ergo adhuc poterat pati : ergo non erat impassibilis.

3. Item nihil novum collatum est animæ in ipso instanti separationis a corpore : ergo si prius non habebat impassibilitatem, videtur quod nec tunc habuit ante diem resurrectionis.

4. Item anima, quæ impassibilitatem habet, statim cum a corpore recedit, evolat : sed anima Christi non statim evolavit, nec ascendit statim ad cœlos, sed descendit ad inferos : ergo non statim post instans resurrectionis facta est impassibilis.

CONCLUSIO.

Valde probabile est quod anima Christi statim post separationem a corpore fuerit facta impassibilis, licet oppositum non sit omnino improbabile.

Res. ad arg. Dicendum quod ex certitudine auctoritatis non est nobis omnino determinatum, utrum anima Christi statim post separationem impassibilis fuerit effecta, sicut Magister tangit supra. Unde sine periculo fidei potest quis utrumque horum sentire, vel quod impassibilis effecta est statim post separationem, vel in ipsa corporis glorificatione. Verumtamen probabilitati rationis magis consonare videtur, quod statim post separationem habuerit impassibilitatem. Si enim non patiebatur anima Christi nisi (*a*) dispensative, et propter nostram salutem, si jam non erat tempus et locus merendi, jam anima Christi non debebat, nec poterat pati. Unde non solum de anima Christi probabile est, quod statim post separationem a corpore facta sit impassibilis, sed etiam de qualibet anima viri sancti, in qua non reperitur reatus alicujus peccati. Ideo rationes, quæ ad partem istam sunt, satis rationabiliter possunt concedi.

1. Ad illud vero quod objicitur in contrarium, quod corpus non statim fuit impassibilitate dotatum, dicendum quod non est simile, duplici ex causa : primum quidem, quia anima propinquior erat gloriæ, quam caro : erat enim beata secundum aliquam sui partem. Secundo vero, quia dilatio impassibilitatis in carne faciebat ad fidei nostræ confirmationem, videlicet ut ostenderetur Christus veraciter passus et mortuus fuisse, non sic dilatio impassibilitatis in anima : ideo magis dilata fuit impassibi-

[1] *Joan.*, XIX, 30.— (*a*) *Edit. Ven.deest* nisi.

litas corporis, quam impassibilitas animæ ex dispensatione divina.

2. Ad illud quod objicitur, quod anima illa iterum uniri poterat corpori passibili, dicendum quod quædam animæ separantur a corpore separatione diffinitiva sive finali, quædam vero separantur a corpore ad tempus propter gloriæ Dei manifestationem : sicut est in illis, qui resuscitantur ad statum vitæ præteritæ, sicut fuit in Lazaro, et in aliis mirabiliter suscitatis. Quæ primo modo separantur, ingrediuntur novum statum. Quæ vero secundo modo separantur secundum divinam dispositionem, adhuc a statu suo retardantur. Unde primæ, nisi obstet reatus peccati, statim efficiuntur impassibiles, nec unibiles sunt corpori passibili ; quamvis secundæ per divinum miraculum aliquando habeant conjungi. Et primo modo anima Christi separata fuit, quoniam Deus non determinaverat eam ulterius uniri carni passibili. Et ideo positio illa nulla est : non enim potuerat carni passibili uniri, non quia aliquid creatum illud impediret, sed quia divina justitia illud non permitteret.

3. Ad illud quod objicitur, quod nihil collatum est animæ, dicendum quod illud non constat, quamvis non legatur, nec etiam cogit. Anima enim Christi, per illud quod habebat ex sola separatione a carne passibili, jam caruit aptitudine patiendi, et ita reddita est impassibilis : nec oportet propter hoc aliquid novi sibi conferri : satis enim sufficiebat passionis et passibilitatis rationem sibi auferri.

4. Ad illud quod objicitur, quod animæ quæ statim per separationem efficiuntur impassibiles, statim evolant, dicendum quod illud veritatem habet nunc post Christi ascensionem, sed ante non habebat veritatem : differebatur enim aliquarum animarum evolatio, scilicet sanctorum patrum, propter primi peccati obligationem ; animæ vero Christi differebatur propter hominum eruditionem, et nostræ fidei confirmationem et rectificationem, et carnis propinquam glorificationem.

QUÆSTIO II.

An ex illa separatione caro Christi fuerit mortua[1].

Utrum ex illa separatione caro Christi fuerit mortua, an post eam habuerit vitam ; et quod vitam habuerit, videtur : Omne quod est unitum vitæ vivit per participationem : sed caro Christi post separationem erat unita ipsi vitæ, scilicet Verbo Dei : ergo ab ipso vivificabatur. Si tu dicas, quod hoc est verum de vita creata, non de increata ; objicitur contra : Potentior est vita increata in vivificando, quam vita creata, quoniam ipsa est fons vitæ. Si ergo anima nulli corpori potest uniri, quin det ei vitam, multo fortius videtur quod nec persona divina possit uniri carni, nisi tribuat ei vitam. Ad opp.

2. Item impossibile fuit animam Christi uniri Verbo, quin reciperet vitam ab ipso : ergo si suo modo caro erat vivificabilis, impossibile fuit uniri Verbo, quin reciperet vitam ab eo.

3. Item nobilior est substantia vivens substantia non vivente : sed nulla caro erat nobilior carne Christi, etiam post separationem animæ : ergo si vita reperitur in alia carne, necesse est quod caro Christi viveret etiam anima separata.

4. Item caro illa non poterat videre corruptionem : ergo necesse erat eam ab aliquo vegetari : sed non nisi a deitate : ergo eam ita vegetabat, sicut anima : sed anima eam vegetando dabat ei vitam : ergo pari ratione caro illa vivebat per divinitatem influentem in ipsam.

Sed contra : In Symbolo dicitur, quod Christus mortuus est et sepultus : sed hoc Fundam.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XIX, memb. 2; S. Th., p. III, q. LI, art. 3, et III *Sent.*, dist. XXI, q. I, art. 5 ; Scotus, III *Sent.*, dist. XXI, q. 1; Richardus, III *Sent.*, dist. XXI, art. 2, q. II ; Durand., III *Sent.*, dist. XXI, q. 2 ; Th. Argent., III *Sent.*, dist. XXII, q. 1, art. 2 ; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XXI, q. V ; Gab. Biel, III *Sent.*, dist. XXI, q. I.

non dicitur, nisi ratione carnis : ergo caro Christi fuit mortua, anima separata.

Item omnis vita est ab aliquo informante vivificante : sed caro post separationem animæ non uniebatur alicui vivificanti per modum formæ : ergo post separationem animæ caro non habebat vitam.

Item omne quod vivit, habet aliquem usum vitæ, utpote uti alimento vel sensu, vel motu, vel intellectu : sed nullum istorum caro Christi habebat post separationem animæ : ergo non vivebat.

Item nihil vivum suscitatur vel resurgit, quia suscitatio et resurrectio non est nisi mortui : sed caro Christi resurrexit et suscitata fuit : ergo post separationem animæ vitam non habuit.

CONCLUSIO.

Caro Christi post separationem ab anima vere mortua fuit, quia caruit usu, et complemento vitæ, et forma vivificante.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio caro Christi post separationem animæ mortua fuit : Caruit enim usu et complemento vitæ. Res enim corporalis non est nata vivificari nisi ab aliqua forma spirituali ipsam complente et sibi proportionabili : quoniam ergo in ipsa separatione animæ caro Christi caruit hujusmodi forma, ideo vere fuit mortua. Et quamvis haberet divinitatem unitam, non tamen ab ea vivificabatur ; non propter defectum a parte vivificantis, sed propter improportionem vivificabilis. Rationes ergo, quæ ad hanc partem inducuntur, concedendæ sunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod unitum, vitæ vivit, jam patet responsio : hoc enim veritatem habet, quando unitur ei sicut perfectibile suæ perfectioni : sic autem non unitur caro personæ Verbi : et ideo non est simile de ipsa anima, et de persona divina.

2. Ad illud quod objicitur, quod anima non potuit uniri ipsi Verbo, quin vivificaretur ab ipso, ergo nec caro ; dicendum quod non est simile, pro eo quod ipsa anima cum sit imago Dei, et immediate nata ferri in Deum, capax ejus est, et particeps esse potest, et ita immediate habet ab illo et in illo vivere per cognitionem et amorem : sic autem non est de carne ; non enim est nata Deum cognoscere, vel amare.

3. Ad illud quod objicitur, quod nobilior est substantia vivens substantia non vivente, dicendum quod verum est, cæteris aliis paribus : sed caro Christi licet careat vita, erat tamen divinitati unita : et hoc quidem præponderat multis aliis dignitatibus. Præterea, cum dicitur quod nobilior est substantia vivens substantia non vivente, hoc intelligitur de substantia quæ caret vita simpliciter ; caro autem Christi non carebat vita simpliciter, sed ad tempus. Unde sicut nobilior est filius regis captus et incarceratus filio rustici in libertate sua constituto ; sic etiam intelligendum est de carne Christi, quæ modico tempore caruit complemento vitæ, ut postea nobilissimam vitam resumeret.

4. Ad illud quod objicitur, quod caro illa non potuit incinerari ; dicendum quod divina virtus illam conservabat, sed tamen illa conservatio non erat vivificatio, nec operatio vitæ. Conservatio enim et vegetatio, quæ est operatio vitæ, procedit a forma completiva operante per modum naturæ : sed illa conservatio, quæ erat in carne Christi ne corrumperetur, erat a virtute divina operante super naturam : et ideo non cogit illa ratio.

QUÆSTIO III.

An, propter mortem carnis, mors personæ Verbi sit attribuenda [1].

Utrum propter mortem carnis sit mors personæ Verbi attribuenda ; et quod sic, ostenditur. Dicitur enim in Symbolo : *Passus* Fundam

[1] *Cf.* Richardus, III *Sent.*, dist. XXI, art. 2, q. IV ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXI, q. VI.

sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus : hoc autem dicitur de Filio Dei unigenito. Et hoc ipsum dicit Ambrosius expresse, et habetur supra, dist. XVIII : « Tantum fuit peccatum nostrum, ut salvari non possemus, nisi unigenitus Dei Filius moreretur pro nobis debitoribus mortis. »

Item hoc ipsum videtur ratione : Carne nascente et concepta, Filius Dei natus dicitur et conceptus : ergo pari ratione, carne mortua, Filius Dei debet dici mortuus.

Item satisfactio pro peccato nostro fuit per passionem et mortem : sed nullus potuit pro peccato nostro satisfacere, nisi esset Deus : ergo, si pro peccatis nostris per mortem illam satisfactum est vere, Filius Dei fuit mortuus.

Item unio illa facit communicationem idiomatum : sed propter separationem animæ a carne verum et necessarium fuit illum hominem mori : ergo vere, et convenienter potest mors attribui Dei Verbo, ut dicatur Filius Dei mortuus et sepultus pro nobis.

Ad opp. Sed contra : 1. Augustinus dicit[1], et habetur in littera, ult. cap. : « Si quis dixerit atque crediderit Deum passum, anathema sit. » Sed cui non potest attribui passio, non potest attribui mors : si ergo non est credendum Filium Dei passum, sicut dicit, non est credendum neque dicendum Filium Dei fuisse mortum.

2. Item idiomata partis non communicantur personæ Verbi : quamvis enim caro fuerit separata ab anima, non tamen propter hoc Filius separatus fuit ab illa anima, quam assumpsit : ergo si per passionem Christi non est mortua nisi sola caro, quia anima semper vixit, non videtur quod Filio Dei vere possit attribui mors : aut si attribuitur ei mors, tunc est quæstio, quare non similiter attribuitur ei separatio.

3. Item propter repugnantiam idiomatum hæc non recipitur communiter : « Filius Dei est creatura : » sed multo magis repugnat vitæ mors, quam intentio creaturæ intentioni Creatoris : ergo si Filius Dei est ipsa vita, videtur quod nullo modo sit mors ei attribuenda.

4. Item, quicumque diceret summe sapientem esse stultum, blasphemaret : similiter qui diceret summe bonum esse iniquum : ergo pari ratione qui dicit summe potentem esse infirmum : sed hoc dicit, qui dicit Filium Dei esse mortuum : ergo qui hoc dicit, blasphemat Deum.

[1] Aug., serm. III, *in cæna Domini.*

CONCLUSIO.

Concedendum est vere Filium Dei fuisse mortuum, non secundum divinam naturam, sed secundum humanam per idiomatum communicationem.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio concedendum est, Filium Dei pro nobis fuisse mortuum. Et hoc quidem sibi vere attribuitur non secundum naturam divinam, sed secundum humanam; non per essentiam, aut per inhærentiam, sed per idiomatum communicantiam. Et hoc in nullo derogat divinæ majestati, et multum consonat pietati. Nullum enim verbum majoris dignationis resonare potest in auribus cordis hominis, quam quod unigenitus Dei Filius mortuus fuerit pro nobis debitoribus mortis. Et ideo non tantum est hoc credendum et asserendum tanquam verum, sed etiam frequentissime recolendum. Et concedendæ sunt rationes quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod objicitur de auctoritate Augustini, satis convenienter respondet Magister in littera. Non enim intendit removere passionem a persona Verbi simpliciter, sed secundum divinam naturam.

2. Ad illud quod objicitur, quod idiomata partis non communicantur personæ Verbi, dicendum quod mori non tantum convenit carni, sed etiam toti homini assumpto. In separatione enim animæ a carne non solum moritur caro, sed etiam totus homo. Et ideo ratio illa procedit ex suppositione falsi.

3. Ad illud quod objicitur, quod non communicantur idiomata ubi est repugnantia,

dicendum quod verum est ubi est talis repugnantia, quæ non tollitur mediante convenientia : sic autem non est in proposito ; mors enim dat præintelligere humanitatem, quæ sine repugnantia potest dici de persona Christi : unde Filius Dei dicitur fuisse mortuus, quia fuit homo, in quo fuit passio mortis.

4. Ad illud quod objicitur, quod blasphemia est dicere Filium Dei esse mortuum, dicendum quod hoc videtur auribus infidelium, secundum quod dicitur[1] : *Prædicamus Jesum Christum crucifixum, Judæis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam.* Et ratio hujus est, quia non credunt ipsius humanationis Dei Filii benignissimam dignationem, nec intelligunt illius humiliationis altissimam rationem. Si enim hoc intelligerent, viderent quod illud, *quod infirmum est Dei, fortius est hominibus; et* illud, *quod stultum est Dei, sapientius est omnibus hominibus.* His ergo duobus pensatis, videlicet ipsa Verbi incarnatione, et ratione ob quam causam incarnatus est, non est blasphemia, imo laus, dicere quod Filius Dei pro nobis fuit mortuus secundum naturam assumptam : per hoc enim decentissime, sicut in præcedentibus fuit ostensum, reparatum est genus humanum. Nec est simile de stultitia et malitia : non enim valebant ad nostram redemptionen, sicut passionis et mortis tolerantia. Et per hoc patent quæsita.

DISTINCTIO XXII

DE CONSEQUENTIBUS MORTEM CHRISTI.

An Christus in morte fuerit homo.

Hic quæritur utrum in illo triduo mortis Christus fuerit homo. Quod non videtur quibusdam, quia mortuus erat, et homo mortuus non est homo. Addunt etiam quod si tunc erat homo, vel mortalis, vel immortalis : sed mortalis non, quia mortuus; nec immortalis, quia tantum post resurrectionem. Quibus respondemus, quia licet homo mortuus fuerit, erat tamen in morte Deus homo ; nec mortalis quidem, nec immortalis, et tamen vere erat homo. Illæ enim et hujusmodi argutiæ in creaturis locum habent; sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum. Unde Ambrosius[2] : « Aufer argumenta, ubi fides quæritur. In ipsis gymnasiis suis jam dialectica taceat; piscatoribus creditur, non dialecticis. » Dicimus ergo in morte Christi Deum vere fuisse hominem, et tamen mortuum : et hominem quidem nec mortalem nec immortalem, quia unitus erat animæ et carni sejunctis. Alia enim ratione dicitur Deus homo, vel homo Deus, quam Martinus vel Joannes. Homo enim dicitur Deus, et e converso, propter susceptionem hominis, id est, animæ et carnis. Unde Augustinus[3] : « Talis erat susceptio illa, quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum. » Cum ergo illa susceptio per mortem non defecerit, sed Deus homini, et homo Deo, sicut ante, unitus erat vere; et tunc Deus erat homo, et e converso, quia unitus animæ et carni; et homo mortuus erat, quia anima a carne divisa erat. Propter separationem animæ a carne mortuus, sed propter utriusque semper secum unionem homo. Non autem sic erat homo, ut ex anima et carne simul junctis subsisteret, ex qua ratione dicitur aliquis alius homo. Et ipse forte ante mortem hoc etiam modo erat homo, et post resurrec-

[1] I *Cor.*, I, 23, 25. — Ambr., *de Fide*, lib. I, c. XIII, n. 84. — [3] August., *de Trin.*, lib. I, c. XIII, n. 28.

tionem fuit; in morte vero homo erat tantum propter animæ et carnis secum unionem, et mortuus propter inter illa duo divisionem.

An Christus in morte erat homo alicubi, et si, ubicumque sit, homo sit.

Hic quæritur si Christus in morte alicubi erat homo, et si, ubicumque est, homo sit. Ad quod dicimus, quia non ubicumque erat, homo erat; nec modo, ubicumque est, homo est; quia ubique est secundum deitatem, nec ubique homo, quia non ubique homini unitus : sed ubicumque est secundum hominem, ibi homo est. Tempore autem mortis et ubique erat secundum Deum, et in sepulcro secundum hominem, et in inferno secundum hominem; sed in inferno secundum animam tantum, et in sepulcro secundum carnem tantum [1]. In sepulcro ergo erat homo, quia humanitati unitus erat, etsi non toti, quia carni tantum; et in inferno erat homo, quia humanitati unitus, sed non toti, quia animæ tantum. Sed si in inferno animæ tantum, et in sepulcro carni tantum unitus erat, ergo nec in inferno unitus erat animæ et carni, nec in sepulcro : quomodo ergo ibi vel hic homo esse dicitur? Quæ est ratio dicti? Quia una eademque unione unitus erat animæ in inferno, et carni in sepulcro. Et sic erat illis duobus tunc separatis unitus, sicut ante separationem, id est, ante mortem. Ad hoc autem opponitur : Si Christus animam tantum, vel carnem tantum assumpsisset, non fuisset verus homo; sed propter utriusque assumptionem verus homo fuit : si ergo ubi carnem et animam sibi unitam non habebat, verus homo ibi non erat; sed tempore mortis nusquam illa duo vere unita habebat, quia nec in sepulcro, nec in inferno, nec alibi; nusquam ergo erat homo. Ad quod dicimus, quia Christus utique verus homo non fuisset, si carnem et animam non assumpsisset. Sed tamen quia, ex quo assumpsit, neutrum deposuit, sed cum utroque eamdem unionem indesinenter tenuit, quam assumendo contraxit; ideo non incongrue, ubicumque animæ vel carni vel utrique unitus est, ibi homo esse dicitur, quia ibi humanatus est. Ergo et in sepulcro erat homo, et in inferno erat homo, quia utrobique humanatus erat Christus, et unam eamdemque cum anima et carne, licet separatis, habebat unionem : et uno eodemque tempore in sepulcro jacuit Christus, et ad infernum descendit; sed in sepulcro jacuit secundum solam carnem, et in infernum descendit secundum solam animam. Unde Augustinus [2] : « Quis non est derelictus in inferno? Christus, sed in anima sola. Quis jacuit in sepulcro? Christus, sed in carne sola : quia in his singulis Christus est. Christum in his omnibus confitemur, et in singulis. » Ex his evidenter ostenditur quod carni jacenti in sepulcro unitus erat Christus, sicut animæ in inferno; alioquin si carni mortuæ non esset unitus, non in eo diceretur jacuisse in sepulcro. Anima ergo ad infernum descendit, caro in sepulcro jacuit, sapientia cum utroque permansit, quæ « in inferno positis, ut ait Ambrosius [3], lumen vitæ fundebat æternæ. Radiabat illic lux vera sapientiæ, illuminabat infernum, sed in inferno non claudebatur. Quis enim locus est sapientiæ? de qua scriptum est [4] : *Nescit homo vias ejus, nec inventa est inter homines; de qua abyssus dicit : Non est in me : mare dicit : Non est mecum.* Ergo nec in tempore, nec in loco sapientia est. » Cui nec mors tribuenda est : in ligno enim caro, non illa operatrix omnium substantia divina pendebat. Confitemur tamen

Opposit.

Respons.

Opposit.

Respons.

[1] Aug., *ad Dardan.*, Epist. LVII. al. CLXXXVII, c. II, n. 5. — [2] Aug., *in Joan.*, tract. LXXVIII, n. 3; inter Opera S. August., *de Verb. Dom.*, serm. LVIII, al. CCXLVI, n. 1; *de Fide ad Petr.*, c. II, n. 11. — [3] Ambr., *de Incarn. Dom.*, c. V, n. 41, 42. — [4] *Job*, XXVIII, 12-14.

Christum pependisse in ligno, et jacuisse in sepulcro, sed in carne sola; et fuisse in inferno, sed in anima sola.

Quod Christus ubique totus est, sed non totum; et totus est homo, vel Deus, sed non totum.

Et utique totus eodem tempore erat in inferno, in cœlo totus, ubique totus. Persona enim illa æterna non major erat ubi carnem et animam simul unitam sibi habebat, quam ubi alterum tantum; nec major erat ubi utrumque simul vel alterum tantum habebat, quam ubi erat neutrum habens unitum. Totus ergo Christus et perfectus ubique erat. Unde Augustinus [1] : « Non dimisit Patrem Christus, cum venit in Virginem, ubique totus, ubique perfectus. Uno ergo eodemque tempore totus erat in inferno, totus in cœlo. Erat apud inferos resurrectio mortuorum, erat super cœlos vita viventium : vere mortuus, vere vivus : in quo et mortem susceptio mortalitatis excepit, et vitam divinitas non perdidit. Mortem ergo Dei Filius et in anima non pertulit, et in majestate non sensit : sed tamen participatione infirmitatis Rex gloriæ crucifixus est. » Ex his apparet quod Christus eodem tempore totus erat in sepulcro, totus in inferno, totus ubique; sicut et modo totus est, ubicumque est, sed non totum. Nec in sepulcro, nec in inferno totum erat, etsi totus; sicut Christus totus est Deus, totus homo, sed non totum : quia non solum est Deus vel homo, sed et Deus et homo. *Totum* enim ad naturam refertur, *totus* autem ad hypostasim; sicut *aliud* et *aliquid* ad naturam, *alius* vero et *aliquis* ad personam referuntur. Unde Joannes Damascenus [2] : « Totus Christus est Deus perfectus, non autem totum Deus est. Non enim solum Deus est, sed et homo; et totus homo perfectus. Non autem totum homo : non solum enim homo, sed et Deus. *Totum* enim naturæ est repræsentativum ; *totus* autem hypostaseos : sicut aliud quidem est naturæ, alius hypostaseos : sic et hujusmodi.

Si ea, quæ dicuntur de Deo vel de Filio Dei, possunt dici de homine, vel de filio hominis.

Solet etiam quæri si congruenter dici possit filius hominis, vel ille homo descendisse de cœlo, vel ubique esse : sicut dicitur Filius Dei, vel Deus de cœlo venisse, et ubique esse : sicut dicitur Filius Dei, vel Deus de cœlo venisse, et ubique esse. Ad quod dicimus : Si ad unitatem personæ referatur dicti intelligentia, sane dici potest; si vero ad distinctionem naturarum, nullatenus concedendum est. Unde Augustinus [3] : « Una persona est Christus Deus et homo. Ideo dicitur [4] : *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui de cœlo descendit*, etc. Si ergo attendas distinctionem substantiarum, Filius Dei descendit, et filius hominis crucifixus est : Si vero unitatem personæ, et filius hominis descendit, et Filius Dei est crucifixus. Propter hanc unitatem personæ, non solum filium hominis descendisse de cœlo, sed etiam dixit esse in cœlo, cum loqueretur in terra. [5] Propter hanc eamdem dicitur *Deus gloriæ crucifixus* [6], qui tamen ex forma servi tantum crucifixus est : non tamen secundum hoc quod Deus gloriæ est, et secundum quod glorificat suos : et tamen dicitur Deus gloriæ crucifixus, recte quidem, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate carnis. » Quid ergo, propter quid, et quid, secundum quid dicatur, prudens et diligens et pius lector intelligat. Hæc de *corrigia calceamenti* dominici [7] dicta sufficiant, ne *ossa regis Idumææ* [8] consumantur *usque in cinerem*.

[1] Aug., *contr. Felician., de unit. Trinit., ad Optatum*, c. XIV; *ibid.*, c. XVI, sed id dicit Felicianus, non Aug. — [2] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. VII, in fine. — [3] Aug., *cont. Maximin.*, lib. III, al. II, c. XX, n. 3; *ad Dard.*, Epist. LVII, al. CLXXXVII, c. III, n. 8, quoad sensum. — [4] *Joan.*, III, 13. — [5] Aug., *de Trinit.*, lib. I, c. XIII, n. 28. — [6] I *Cor.*, II, 8. — [7] *Joan.*, I, 27. — [8] *Amos*, II, 1.

EXPOSITIO TEXTUS.

Hic quæritur utrum in illo triduo, etc.

Supra egit Magister de separatione facta in morte Christi; in hac vero parte agit de consequentibus ad separationem. Dividitur autem pars ista in tres partes, in quarum prima inquirit Magister utrum Christus fuerit homo in triduo; in secunda vero, ubi fuerit in illo triduo, ibi : *Hic quæritur, si Christus in morte;* in tertia vero, ad majorem explanationem, inquirit utrum concedendum sit illum hominem descendisse de cœlo, ibi : *Solet etiam quæri, si congruenter dici potest,* etc. Prima pars, in qua inquirit utrum Christus in triduo fuerit homo, dividitur in duas partes, in quarum prima opponitur; in secunda dissolvit, ibi : *Quibus respondemus, quia licet homo,* etc. Secunda vero pars principalis, in qua inquirit ubi fuerit illo triduo, similiter habet duas, in quarum prima inquirit ubi fuerit secundum humanitatem; in secunda vero inquirit ubi fuerit secundum sui totalitatem, ibi : *Et utique totus eodem tempore erat,* etc. Similiter tertia pars, in qua inquirit utrum Filius hominis descenderit de cœlo, habet duas partes, in quarum prima quæstionem prædictam determinat; in secunda prædeterminata in totali parte ista epilogat, ibi : *Hæc de corrigia calceamenti dominici,* etc. Quæ quidem pars dividi potuit contra totam partem præcedentem ; sed sub aliis partibus comprehensa fuit ad vitandam divisionis confusionem.

DUB. I.

Lux veræ sapientiæ illuminabat infernum.

Videtur hoc esse falsum, quia, sicut obscuritas repugnat cœlo empyreo, sic luminositas repugnat inferno : sicut ergo cœlum empyreum nunquam habet obscurari, sic videtur quod infernus nunquam habeat illuminari. Item damnati debuerunt carere omni consolatione, et maxime consolatione quæ est in aspectu lucis æternæ : ergo si lux illa corporalis non erat, quia sine corpore ad inferna descendit, sed magis spiritualis, videtur quod in inferno irradiare non debeat.

Resp. Dicendum quod secus est de irradiatione lucis materialis, et lucis spiritualis : nam irradiatio lucis materialis immutat visum naturaliter; irradiatio vero lucis spiritualis immutat voluntarie. Unde nullus eam videt, nisi cui se ostendit voluntarie. Et ideo lux ista splendere dicitur in inferno et infernum illuminasse, quia aliquos de inferno irradiabat; non tamen omnes, quia nec omnes volebat illuminare, nec omnes habebant oculos proportionales. Ad illud vero quod objicitur de cœlo empyreo, dicendum quod non est simile : quamvis enim sit bonum omnino impermixtum malo, non tamen oportet quod sit malum omnino impermixtum bono. Et propterea decebat Deum eos, qui erant in tenebris, illuminare, non tamen eos, qui erant in lumine, obscurare.

DUB. II.

Utique totus in eodem tempore.

Hoc videtur falsum, quia aut hoc, quod est *totus*, refertur ad naturam, aut ad personam : ad naturam non, quia Christus secundum totam naturam non erat simul in cœlo et in inferno; si ad personam, adhuc videtur falsum, quia supra, dist. VI, dictum est quod persona Christi componitur ex tribus substantiis et duabus naturis, et est illa compositio inexplicabilis : ergo si totus Christus erat in cœlo et in inferno, videtur quod illæ duæ naturæ simul essent in cœlo et in inferno : quod falsum est et absurdum. Item : Differentiam convenit assignari inter hoc signum, *Omne*, et hoc signum, *Totum*, quia *omne* distribuit pro partibus subjectivis, et *totum* pro partibus integralibus : ergo si Christus non habebat partes integrales nisi secundum humanam naturam, cum dicitur quod totus Christus fuit in cœlo et in inferno, implicatur hoc de Christo secun-

dum naturam humanam : quod simpliciter est falsum pro tempore illo.

Resp. Dicendum quod hoc nomen, *Totus*, aliquando tenetur ut signum, aliquando ut adjectivum. Secundum quod tenetur ut signum, sic distribuit in omnes partes, ut cum dicitur : « Totus Petrus est albus. » Secundum quod accipitur ut nomen adjectivum, sic totum uno modo dicitur idem quod perfectum ; alio modo idem quod habens partem et partem. Cum ergo dicit Magister, quod Christus erat totus in cœlo, ibi dicitur perfectus, quia persona Christi perfectissima simul erat in cœlo, et in terra, et in inferno. Ad illud quod objicitur, quod persona illa erat composita, dicendum quod nec proprie erat composita, nec hoc nomen, *Totus*, accipitur ibi collective, vel distributive, quia non signat collectionem aut divisionem, sed potius perfectionem. Et per hoc patet responsio ad sequens.

DUB. III.

Totus est, ubicumque est, sed non totum.

Videtur illa duo esse incompossibilia : quia *totus* et *totum* idem significant : ergo si totus erat in cœlo et in inferno, necessario sequitur quod totum. Item ubicumque ego sum, necesse est me esse totum : ergo pari ratione videtur de Christo ; quia ubicumque est aliquid, necesse est esse omne illud, quod naturaliter est in eo.

Resp. Dicendum quod, sicut Magister subjungit, *totus* refertur ad personam, sed *totum* ad naturam. Et ratio hujus est discretio sexus importata per genus masculinum, et confusio per neutrum : et quoniam persona Christi secundum se totam, ubicumque erat, tota erat, cum sit unica et simplicissima, natura vero, cum non solum sit in Christo simplex, utpote divina, sed etiam composita, utpote humana, nec ista possit esse ubique, ideo concedit Magister quod totus erat ubique, sed non totum : quia *totus* refertur ad divinitatem, *totum* autem ad divinitatem et humanitatem. Ad illud ergo quod objicit, quod *totus* et *totum* idem significant, dicendum quod verum est, quantum est de impositione prima, sed ratione discretionis importatæ per generis consignificationem in ratione usus, unum consuevit referri ad personam, et alterum ad naturam. Ad illud quod objicitur, quod ubicumque ego sum, necesse est me esse totum, dicendum quod non est simile, quia in me persona non se extendit ultra naturam ; sic autem non est in Christo, sicut in præcedentibus dictum fuit.

DUB. IV.

Nemo ascendit in cœlum, nisi qui de cœlo descendit.

Videtur hoc esse falsum, quia si solus Christus descendit de cœlo, ergo solus Christus descendit in cœlum, et nullus alius : quod est hæreticum dicere. Item hoc videtur falsum alia ratione, cum dicitur descendisse de cœlo. Aut enim hoc dicitur secundum naturam divinam, aut secundum humanam : secundum divinam non, quia secundum illam non mutat locum ; secundum humanam non, quia secundum illam non fuit in cœlo.

Resp. Dicendum quod ascendere uno modo idem est quod propria virtute scandere sine adminiculo virtutis alienæ : et hoc modo soli Christo convenit. Alio modo ascendere idem est quod sursum scandere : et hoc modo convenit aliis sanctis. In præmissa autem auctoritate accipitur primo modo. Vel aliter : Est ascendere in cœlum empyreum, et est ascendere in cœlum Trinitatis. Cum ergo dicitur : *Nemo ascendit*, etc., hoc non dicitur quantum ad ascensum in empyreum, sed quantum ad ascensum in cœlum Trinitatis : et iste ascensus non est ascensus ad locum, sed potius ad dignitatem et æqualitatem Patris. Nec est secundum acquisitionem novæ dignitatis in Christo, sed propter manifestationem ejus, quod habuit ab æterno. Unde sicut dicitur descendisse non propter hoc quod in eo fuerit divinitas minorata, sed propter hoc quod in assumptione

humanitatis apparuit minorata; sic etiam dicitur ascendisse, quia in ascensione ejus sublimitas est manifestata. Unde iste descensus et ascensus conveniebat divinæ personæ secundum divinam naturam, relatam tamen ad humanam. Et per hoc patet responsio ad utramque objectionem prius factam: utraque enim currit de ascensu et descensu locali.

DUB. V.

De corrigia calceamenti dominici dicta sufficiant, ne ossa, etc.

Quæritur hic quid intelligitur per corrigiam, et quid per calceamentum, et quid per regem Idumææ, et quid per ossa ejus.

Resp. Dicendum quod calceamentum est humanitas Christi tegens pedem divinitatis, corrigia vero calceamenti est unio divinitatis et humanitatis. Rex Idumææ est Christus ratione naturæ mortalis assumptæ, juxta illud quod dicitur in Psalmo [1]: *In Idumæam extendam calceamentum meum.* Ossa regis Idumææ sunt sacramenta Christi occulta et difficiliora ad perscrutandum. Hæc usque ad cinerem consumuntur, quando per ignem curiositatis adeo vult quis ea penetrare usque ad minima, ut devotio extinguatur. Et hoc dicit Magister non esse faciendum, quia cum loquimur de Christo quantum ad ejus incarnationem et passionem, vel etiam cogitamus, repleri debemus devotione, ne dum tam magna et immensa beneficia corde arido cogitamus, per elationem inflemur, et per ingratitudinem arescamus: sed sanum consilium reputemus dicere cum Joanne [2]: *Non sum dignus ut solvam corrigiam calceamentorum ejus.* Credo enim quod hujus calceamenti alligatura quanto curiosius et audacius eam quis solvere voluerit, tanto arctius alligatur: ideo, sequendo medium, finis imponatur circa sermonem de Christo quantum ad incarnationis et passionis mysterium, quod exuperat omnem sensum.

ARTICULUS UNICUS.

Ad intelligentiam hujus partis incidunt hic sex dubitabilia. Primo quæritur, utrum Christus in triduo fuerit homo; secundo quæritur utrum, secundum quod homo, fuerit in loco determinato; tertio quæritur de requietione corporis in sepulchro; quarto quæritur de descensu animæ ad inferos; quinto quæritur de liberatione animarum de inferno; sexto, et ultimo, quæritur de traductione animarum ad cœlos.

QUÆSTIO I.

An Christus in triduo fuerit homo [3].

Utrum Christus fuerit homo in triduo; et quod sic, videtur. Augustinus [4]: « Talis fuit illa susceptio, quæ faceret Deum hominem, et hominem Deum. » Sed illa susceptio non mutata mansit in triduo, sicut prius ostensum est: ergo Christus in triduo fuit homo. **Ad opp.**

2. Item magister Hugo de Sancto Victore: « Quid stultius, quam quod homo tunc esse desinat, quando vere esse incipit? » Ex hoc arguitur ita: Cum ergo homo sanctus incipiat esse beatus, quod est esse verissimum, stultissimum est dicere, quod tunc desinat esse: ergo multo fortius hoc debet concedi et dici de Christo.

3. Item omne habens humanam naturam est homo: sed Christus in triduo erat habens humanam naturam: ergo Christus in triduo erat homo. Major et minor per se manifestæ sunt.

4. Item, quotiescumque anima et corpus uniuntur in unam hypostasim, faciunt hominem: sed in triduo anima et corpus uniebantur in unam hypostasim: ergo Christus in triduo fuit homo.

[1] *Ps.* LIX, 10. — [2] *Joan.*, I, 27. — [3] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. XIX, memb. 3; S. Thom., p. III, q. L, art. 4; et III *Sent.*, dist. XXII, q. I, art. 1; et *Quol.* III, art. 4; Scotus, III *Sent.*, dist. XXII, q. 1; Richard., III *Sent.*, dist. XXII, q. 1; Durandus, III *Sent.*, dist. XXII, q. 1; Th. Arg., III *Sent.*, dist. XXII, q. I, art. 3; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XXII, q. 1; Marsilius Inguen., III *Sent.*, q. XIII, art. 2: Gabr. Biel, III *Sent.*, dist. XXII, q. 1. — [4] Aug., *de Trinit.*, lib. I, c. XIII, n. 28.

5. Item hæc est vera : « Christus in triduo jacebat in sepulchro : » aut ergo secundum quod Deus, aut secundum quod homo : sed non secundum quod Deus : ergo secundum quod homo : ergo Christus in triduo erat homo.

6. Item Christus in triduo non desiit esse sacerdos : ergo Christus in triduo non desiit esse homo. Prima patet per hoc, quod dicitur in Psalmo [1] : *Tu es sacerdos in æternum.* Et *ad Hebræos* [2] : *Christus eo quod maneat in æternum, habet sempiternum sacerdotium.* Veritas illationis in hoc ostenditur, quod sacerdos erat secundum quod homo.

7. Item Christus, propter assumptionem animæ rationalis, rationalis erat rationalitate creata : sed Christus in triduo habuit animam rationalem sibi unitam : ergo Christus erat in triduo rationalis rationalitate creata : ergo erat angelus, vel anima, vel homo : sed non erat angelus, vel anima : ergo erat homo.

Fundam. Sed contra : Mortuum diminuit de ratione hominis : ergo quicumque est homo mortuus, est diminutus a completa ratione hominis : sed completum non prædicatur de diminuto : ergo si Christus in triduo erat homo mortuus, hæc est falsa : « Christus in triduo erat homo. »

Item, secundum naturalem philosophum, homo est quid compositum ex anima rationali et carne : sed Christus in triduo non erat hujusmodi : ergo Christus in triduo non erat homo vere.

Item nulla forma prædicatur de toto ut forma est, sed quia est forma consequens totum compositum. Si ergo homo prædicatur de Christo, necesse est quod nominet formam consequentem totum compositum : sed in Christo soluta erat compositio in triduo : ergo in triduo non poterat dici homo. Major propositio manifesta est per inductionem, et per auctoritatem Avicennæ, qui eam ponit ; et per auctoritatem Boetii, qui dicit quod species est totum esse individui.

Item, corrupto superiori essentiali, necesse est corrumpi inferius : sed esse vivum superius est ad esse hominem, et est ei essentiale, quia vivere est esse viventis : ergo si Christus in triduo desiit esse vivens, ergo in triduo desiit esse homo : non ergo Christus in triduo erat homo.

Item Christus in triduo nec videre poterat, nec audire, nec loqui : ergo si erat homo, erat homo cæcus, surdus, et mutus : sed hoc est absurdum dicere de Christo : ergo falsum est dicere, quod Christus in triduo fuerit homo.

Item, sicut unio divinæ naturæ et humanæ facit Deum esse hominem, ita unio animæ ad carnem facit esse animatum : ergo, cessante unione animæ ad carnem, cessat esse animatum : et si cessat esse animatum, cessat esse animal : et si cessat esse animal, necessario cessat esse homo : ergo a primo, cum in Christo fuerit separatio animæ a carne in triduo, Christus desiit esse homo in triduo : ergo non fuit homo in triduo.

Item ad hoc ipsum sunt rationes Magistri in littera, quæ super hoc fundantur. Omnis homo aut est mortalis, aut immortalis : omnis etiam homo est alicubi homo : sed Christus in triduo nec erat mortalis, nec erat immortalis, nec erat alicubi homo : quia non in sepulchro, cum non esset ibi nisi corpus; non in inferno, cum non esset ibi nisi anima : ergo Christus non fuit homo in triduo.

CONCLUSIO.

Christus in triduo secundum esse actuale non fuit homo, licet secus dicat Magister et Hugo.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc fuit triplex modus dicendi. Primus est, quod non Opin. 1. solum vere Christus in triduo possit dici homo, sed etiam hoc potest dici de quolibet homine mortuo. Secundus vero modus dicendi Opin. 2. est, quod hoc non debet concedi de aliis; potest tamen concedi de Christo. Tertius vero Opin.

[1] *Ps.* CIX, 4. — *Hebr.*, VII, 24.

modus dicendi est, quod illud non debet concedi de Christo, nec de aliis hominibus. Et primum modum dicendi tenuit magister Hugo de Sancto Victore; secundum modum tenuit Magister Sententiarum; tertium vero tenet communis opinio Doctorum Parisiensium. Si quis autem velit diligenter considerare, quilibet modus prædictorum habet aliquid de veritate. Cum enim dicitur hoc de hoc, tripliciter potest dici, aut secundum esse actuale, aut secundum esse aptitudinale, aut partim secundum esse actuale, partim secundum aptitudinale : prædicatum enim aut dicit essentiam subjecti, aut actum subjecti. Tunc est prædicatio secundum esse actuale, quando subjectum est ens in actu, et forma prædicati actu inhæret subjecto, et est ejus actus; sicut, homine existente, dicitur : « Homo est animal. » Tunc autem est prædicatio secundum esse aptitudinale, quando nec subjectum est actu, nec forma prædicati actu inhæret subjecto ; sed necessaria est ordinatio unius ad alterum fundata super principia naturæ; sicut, nulla rosa existente, conceditur quod rosa sit flos. Tunc autem est prædicatio partim secundum esse aptitudinale, partim secundum actuale, quando suppositum est in actu, forma vero prædicati non inest ei secundum actum, sed secundum necessariam ordinationem, fundatam (*a*) super principia naturæ. Cum ergo quæritur utrum Christus sit homo in triduo, si loquamur de prædicatione secundum esse aptitudinale, non tantum est verum de ipso, sed etiam de omni homine mortuo, quia secundum veritatem fidei nostræ, et scientiam theologiæ, quando homo moritur, remanent principia ejus, in quibus salva est ordinatio non solum respectu formæ hominis, sed etiam hujus hominis : alioquin non esset vera resurrectio. Si autem loquamur de prædicatione partim actuali, partim aptitudinali, sic potest concedi de Christo, quod fuerit homo in triduo, quia erat persona in actu, quamvis forma humanitatis servaretur in

Conciliatio.

(*a*) *Cæt. edit.* fundata.

aptitudine conjunctionis animæ et carnis ; sed hoc non potest dici de aliquo alio homine. Si autem loquamur de prædicatione simpliciter actuali, nec de Christo, nec de alio homine est verum dicere quod sit homo, quamdiu anima est separata a carne. Nihil enim facit hominem esse actu, nisi actualis conjunctio animæ cum carne. Si ergo isti tres modi dicendi intelliguntur secundum tres prædictos modos prædicandi, sic in omnibus reperitur veritas, et nulla est inter eos contrarietas. Et verum sensit Hugo de Sancto Victore, et verum dixit Magister, si intelligunt juxta modos præasssignatos, et verum tenet communis opinio. Et per hoc ad omnes rationes ad utramque partem adductas satis potest patere responsio. Verumtamen si verba Hugonis velimus amplius considerare, invenimus eum sensisse Christum fuisse hominem in triduo, et quemcumque alium hominem mortuum, non solum quantum ad esse aptitudinale, sed etiam quantum ad esse actuale. Posuit enim quod post mortem salvaretur esse hominis, et quod anima separata esset persona, et quod iterum multo fortius deberet homo dici anima, quam corpus, si hoc admitteret usus. Unde arguit in hunc modum : Cum homo ex anima et corpore constet, tamen propter unam partem, quæ est corpus, dicitur homo corpus : multo ergo magis secundum partem illam, quæ est anima, debet dici anima. Et in hoc dicto magister Hugo communiter non sustinetur. Nec enim anima separata est persona, sicut ostensum fuit supra, nec homo est anima sua, nec verius est homo cum moritur, quam cum vivit, quantum ad esse naturæ, licet fortassis possit augeri in eo esse gratiæ; nec corpus, secundum quod est pars integralis hominis, prædicatur de homine : et ideo non sine causa opinionem magistri Hugonis communis opinio non approbat in parte ista. Magister autem Sententiarum non solum voluit dicere, quod Christus in triduo fuisset homo prædicatione partim actuali, partim aptitudinali : imo quod hoc dixerit

Examinatio opin. 1.

Improb.

vere et actualiter, volunt aliqui hoc imponere ei, quia fuit de tertia opinione, quæ dixit Christum hominem secundum habitum. Unde volebat dicere quod actu esset homo, quia actu habebat naturam humanam. Sed hoc non est imponendum Magistro, quia error est, sicut in præcedentibus ostensum fuit. Nec ex verbis Magistri potest expresse haberi; sed alia de causa hoc dixit. Intellexit enim in Christo duas fuisse uniones, videlicet unionem animæ ad carnem, et unionem divinæ naturæ, et humanæ. Unio divinæ naturæ, et humanæ, faciebat Christum esse hominem, juxta illud quod dicit Augustinus [1] : « Talis fuit illa susceptio, ut faceret Deum hominem, et hominem Deum. » Unio vero animæ ad carnem faciebat hominem illum vivere. Quia ergo in triduo mansit unio divinitatis ad humanitatem, et soluta fuit unio animæ ad carnem ; hinc est quod posuit Magister, quod Christus in triduo non desiit esse homo, sed desiit vivere : ideo verum est dicere secundum ipsum de Christo, quod fuit homo in triduo, et quod fuit homo mortuus, quamvis non possit dici de aliquo alio. Et in hoc etiam Magister deficit : quia ad hoc quod aliquis sit homo, necessario præexigitur et coexigitur unio animæ ad carnem, cum *homo* dicat formam totius, sive consequentem totum compositum. Unde nequaquam illa susceptio fecisset Deum hominem, et hominem Deum, nisi Deus assumpsisset corpus et animam, ut conjuncta ad invicem. Et propter hoc positio Magistri communiter non sustinetur in parte ista. Positio etiam magistri Hugonis non sustinetur, non quia omni modo sit falsa locutio prædicta : « Christus in triduo fuit homo ; » sed quia falsitatem habet, intelligendo de prædicatione secundum esse actuale, secundum quam prædicationem versatur inquisitio circa prædictam locutionem : et isto modo videtur eam tractasse magister Hugo, et Magister Sententiarum, et communis opinio magistrorum. Et secundum istum modum currit præsens

Examinatio opin. 2.

Improb.

[1] Aug., *de Trinit.*, lib. I, c. XIII, n. 28.

inquisitio. Ideo rationes ostendentes locutionem prædictam esse falsam, concedendæ sunt : procedunt enim secundum hanc viam.

1. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, quod talis fuit illa susceptio, etc., dicendum quod hoc fuit, non quia assumpsit corpus et animam tantum, sed etiam quia assumpsit corpus et animam unita : et ideo desiit esse homo, non quia sit mutata unio divinitatis ad carnem, sed quia soluta fuit unio animæ et carnis ad invicem.

2. Ad illam auctoritatem Hugonis, qua dicitur quod nemo desinit esse, quando verius esse incipit, dicendum quod nihil prohibet quod veritas esse moralis augeatur cum diminutione veritatis esse naturalis, sicut videmus quod in debilitatione virtutis naturalis frequenter fortificatur virtus moralis. Et ideo non oportet quod si homo incipit esse beatus secundum animam, quod propter hoc non desinat esse homo.

3. Ad illud quod objicitur, quod habens humanam naturam est homo, dicendum quod nomine humanæ naturæ aliquando intelliguntur principia constituentia hominem ; aliquando intelligitur forma hominis completiva, quæ dat ipsi supposito complementum, et operationem debitam illi speciei, secundum illud quod dicit Boetius : « Natura est unamquamque rem informans specifica differentia. » Si ergo accipiatur natura primo modo, locutio est falsa ; si secundo modo, locutio est vera : sed isto modo non habuit Christus humanam naturam in triduo : et ideo non sequitur quod fuerit homo.

4. Ad illud quod objicitur, quod quando anima et corpus uniuntur in eamdem hypostasim, faciunt hominem, dicendum quod uniri animam et corpus in eamdem hypostasim, hoc potest esse dupliciter, aut ita quod illa hypostasis sit ex eis constituta, et sic talis hypostasis, quæ sit hic et nunc : et isto modo non possunt uniri in eamdem hypostasim, quin uniantur ad invicem, ac per hoc quin faciant hominem. Alio modo pos-

sunt uniri in eamdem hypostasim, ita tamen quod illa hypostasis ex eis unitis non constituatur, imo eis uniatur (a) etiam localiter separatis : et hoc modo uniri in eamdem hypostasim non necessario facit hominem, quia non est ibi unio per constitutionem naturæ tertiæ, qualis est unio materiæ et formæ, qualis etiam requiritur ad hominis esse. Et quia isto modo unita erant anima et corpus in Christo in triduo, non modo præmisso, ideo non sequitur quod Christus in triduo fuerit homo.

5. Ad illud quod objicitur, quod Christus in triduo jacebat in sepulcro, dicendum quod talis locutio est vera per synecdochen. Dicitur enim Christus jacuisse in sepulcro, quia pars humanitatis ejus jacuit in sepulcro. Unde nec jacuit ibi secundum quod homo, nec secundum quod Deus, sed secundum aliquid hominis. Sicut ergo non sequitur : « Petrus est in tumulo, ergo Petrus est homo; » sic etiam intelligendum est in proposito.

6. Ad illud quod objicitur, quod Christus in sempiternum fuit sacerdos, dicendum quod sacerdotium Christi dicitur fuisse sempiternum, non quia semper fuerit sacerdos in actu, sed quia illi sacerdotio nullum aliud successit.

7. Ad illud quod objicitur, quod Christus in triduo habebat animam rationalem sibi unitam, ergo erat rationalis; dicendum quod hoc non sequitur, nisi intelligatur per synecdochen, pro eo quod idiomata partium hominis non hic communicantur hypostasi Verbi, nisi mediante toto conjuncto communicatione propria. Et quoniam Christus tunc non erat homo, ideo non poterat dici albus ratione corporis, nec rationalis ratione animæ, nisi per synecdochen, videlicet quod habebat corpus album, et animam ratiocinantem. Quod ergo dicitur : « Quod habet (b) animam rationalem sibi unitam, est rationale, » dicendum quod hoc habet veritatem, si intelligatur de unione quæ est formæ ad materiam; hoc autem modo non uniebatur anima Christi Christo in triduo. Unde non sequitur quod fuisset homo in triduo.

(a) *Al.* unitur. — (b) *Edd. Vatic.* dicitur quod habet. *Edit. Venet.* 1753 : dicitur quod non habet.

QUÆSTIO II.

An Christus, secundum quod homo, fuerit in loco determinato [1].

Utrum Christus, secundum quod homo, fuerit in loco determinato, an ubique; et quod fuerit in loco determinato, videtur, quia Christus, secundum quod homo, non fuit, nisi ubi fuit anima ejus, et caro : sed anima ejus et caro non fuit nisi in loco determinato : ergo nec Christus secundum quod homo. Fundam.

Item Christus, secundum quod homo, assumpsit humanam naturam in atomo : sed humana natura in atomo est humana natura in individuo; et individuum est necessario hic et nunc, et ita in loco determinato : ergo Christus, secundum quod homo, est in loco determinato.

Item cuicumque convenit moveri secundum locum, convenit ei esse in loco determinato : sed Christus secundum quod homo descendit ad inferos, et ascendit ad cœlos : ergo, etc.

Item, quod Christus sit in pluribus locis secundum quod homo, hoc non habet, nisi quia sub sacramento : si ergo tunc sub sacramento non erat, ergo in aliquo loco ipsum existere oportebat.

Sed contra : 1. Quæcumque sunt unita inseparabiliter, ubicumque unum est, et reliquum : sed humana natura unita est inseparabiliter, et erat tunc Verbo Dei unita, quod est ubique : ergo si Verbum est ubique, et humana natura in Verbo. Ad opp.

2. Item quæcumque sunt idem in supposito, ubicumque est unum, et reliquum; si enim aliqua duo accidentia uniantur in uno

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XIX, memb. 5; S. Thom., III *Sent.*, dist. XXII, q. II; Richard., III *Sent.*, dist. XXII, q. II; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXII, q. II.

subjecto, impossibile est unum esse alicubi, ubi non sit reliquum : sed humana natura, et divina, uniuntur in una hypostasi : si ergo divina natura est ubique, et non in loco determinato, necessario sequitur quod humana natura in Christo, etc.

3. Item hæc est vera : « Iste homo est Filius Dei ubique : » ergo a simplici conversa : « Filius Dei est ubique homo : » sed ubicumque est homo, ibi est ejus humanitas : ergo, etc.

4. Item demonstretur quicumque locus, Christus est ibi : aut ergo ibi est homo, aut non homo ; homo enim et non homo opponuntur immediate : sed non est ibi non homo : ergo est ibi homo : ergo Christus est ubique homo : ergo secundum humanam naturam non est in loco determinato, nec fuit in triduo.

5. Item bene sequitur : « Hoc est, et non est homo, ergo est non homo : » ergo similiter bene sequitur : « Christus fuit ubique, et non fuit ubique homo : ergo fuit ubique non homo. » Sed hæc est falsa : ergo aliqua præmissarum : sed nonnisi ista : « Christus non fuit ubique homo : » ergo ejus opposita vera : « Chistus fuit ubique homo : » ergo idem quod prius.

6. Item quidquid convenit Filio Dei per naturam, convenit illi homini per gratiam : cum ergo hæc sit vera : « Filius Dei est ubique ; » hæc similiter erit vera : « Iste homo est ubique : » sed bene sequitur : « Homo albus est ubique, ergo est ubique homo, et est ubique albus : » ergo similiter bene sequitur : « Iste homo est ubique, ergo est ubique homo : » redit ergo idem quod prius, scilicet quod Christus secundum humanitatem nec nunc, nec in triduo fuit in loco determinato.

CONCLUSIO.

Christus, secundum quod homo, non fuit ubique, sed in loco determinato, quemadmodum semper non fuit homo, idque quantum ad realitatem ipsam : quantum vero ad modum loquendi, adhuc illa propositio est falsa, si ly homo *tenatur ex parte prædicati, secus si teneatur ex parte subjecti.*

Resp. ad arg. Dicendum quod quæstio ista potest esse de re, et potest esse de sermone. Tunc est quæstio de re, quando quæritur utrum humanitas Christi fuerit ubicumque fuit divinitas. Ad istam quæstionem de plano respondendum est, quod non ; quia divina natura est immensa et infinita, unde nullum locum sibi determinat : sed humana natura, cum sit creata et finita, locum sibi determinat. Unde non erat ubicumque divinitas erat ; sed in sepulchro ratione corporis, vel in inferno ratione animæ, sicut dicit Magister in littera. Similiter ratione humanitatis, quantum est de se, in uno tantum loco est : quod enim sit in pluribus, hoc est sub sacramento, secundum quod dicit Innocentius, scilicet quod Christus dicitur esse alicubi sacramentaliter, alicubi personaliter, alicubi localiter : localiter est in cœlo ; sacramentaliter est in altari ; personaliter ubique. Et sic humana natura in Christo habet ut sit in loco determinato : et si de re fiat quæstio, satis plana est responsio. Si autem fiat quæstio de sermone, hoc est, si quæratur de veritate illius : « Iste homo est ubique, et iste est ubique homo ; » hic respondendum est, quod iste terminus, *homo,* potest subjici, vel prædicari. Quando subjicitur, tunc est locutio vera. Et ratio hujus est, quia cum dicitur : « Iste homo est ubique, » hoc pronomen, *Iste*, potest demonstrare personam Christi, vel singulare hominis. Si personam Christi, sic absque dubio ista vera est : « Iste homo est ubique. » Si vero singulare hominis, adhuc vera est, sed non per propriam naturam, sed per communicationem idiomatum : quia quod convenit Filio Dei per naturam,

convenit isti homini per gratiam. Si autem ponatur a parte prædicati, tunc est locutio falsa, quia iste terminus, *homo*, prædicatur ratione formæ, et hoc adverbium, *ubique*, determinat prædicatum. Et ita significatur per hoc, quod forma humanitatis se extendit ad omnem locum in Christo : et hoc quidem falsum est, eo quod habet locum determinatum. Unde sicut hæc est falsa : « Christus semper fuit homo, » quia significatur ex hoc quod humanitas Christi non habuit principium in tempore ; ita similiter hæc est falsa : « Christus est ubique homo, » quia ex hoc significatur quod humana natura Christi sit ubique. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod humana natura Christi sit in loco determinato, et fuerit in triduo.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod quæcumque sunt unita inseparabiliter, extendunt se ad omnem locum æqualiter, dicendum quod illud habet veritatem, quando aliqua duo unibilia sic uniuntur, quod unum non excedit reliquum. Si autem unum est majoris ambitus, quam reliquum, non habet veritatem : et sic est in proposito. Natura enim divina est immensa, sed natura humana est limitata. Et est simile : quia animal inseparabiliter prædicatur de homine, et tamen alicubi est animal, ubi non est homo.

2. Ad illud quod objicitur, quod illa quæ sunt unum in supposito, concomitantur se in omni loco inseparabiliter, dicendum quod quoddam est suppositum quod non excedit formam suam, et de tali supposito habet veritatem sermo præmissus. Quoddam vero est suppositum, quod excedit aliquam formam cujus est suppositum, sicut hypostasis Christi se habet respectu humanæ naturæ, quia primum esse non habet a natura humana, sed a natura divina : et de tali supposito non habet veritatem.

3. Ad illud quod objicitur, quod hæc est vera : « Iste homo est Filius Dei ubique : » ergo ejus conversa est vera : « Dei Filius est homo ubique, » dicendum quod hæc, si quis attendat, non est ejus conversa : et hoc patet, quia in conversione alicujus propositionis, quod determinabat prædicatum, debet fieri determinatio ex parte subjecti, alioquin non fit recta conversio, sicut patet aspicienti. Et ideo, cum in hac locutione : « Homo est Filius Dei ubique, » illud adverbium determinet (a) prædicatum ratione illius attributi, quod est esse Filium Dei; ejus conversa non est hæc : « Filius Dei est homo ubique, » secundum quod *ubique* determinat hoc attributum quod est esse hominem, sed hæc : « Filius Dei existens ubique est homo : » et hæc quidem est vera : unde quamvis in ratione prædicta videatur arguere a simplici conversa, non tamen arguit.

4. Ad illud quod objicitur, quod si Christus est hic, et non est hic homo, ergo est hic non homo ; dicendum quod illud tenet in his, quæ sunt illius naturæ tantum, ratione cujus sunt ubicumque sunt. In Christo vero non tenet, quia non solum habet naturam humanam, sed etiam divinam, per quam potest esse alicubi, ubi non est per humanam naturam. Unde in processu illo est peccatum secundum consequens : « Non est hic homo : ergo est hic non homo. » Ista enim habet tres causas veritatis : « Non est hic homo : » aut quia non est hic; aut quia non est homo; aut quia est hic, et est homo, sed tamen humanitas ejus non est in isto loco : et in isto sensu habet locutio veritatem. Et si objiciatur quod *homo* et *non homo* opponuntur immediate, dicendum quod verum est quantum est de re, sed non est verum addita determinatione. Hæc enim duo non opponuntur immediate : « Albus homo : » et « Albus non homo, » quia neutrum horum vere prædicatur de homine nigro.

5. Ad illud quod objicitur, quod bene sequitur : « Est, et non est homo, ergo est non homo : » ergo similiter bene sequitur : « Est hic, et non est hic homo : ergo est hic non homo, » dicendum quod non est simile, quia pluribus de causis potest ista verificari

(a) *Edit. Vent.* determinat.

de aliquo : « Iste non est hic homo, » quam ista : « Iste non est homo, » propter determinationem adjunctam. Et ideo in prædicto processu est deceptio secundum consequens a pluribus causis veritatis ad unam.

6. Ad illud quod objicitur, quod hæc est vera : « Iste homo est ubique, ergo iste est ubique homo ; » dicendum quod non sequitur, quia in prima attribuitur ei esse ubique ratione divinæ naturæ; in secunda, ratione humanæ naturæ. Nec est simile de hoc quod objicit de homine albo, quia suppositum illius termini, *Album*, cum sit hic et nunc, non se extendit ad aliquem locum, ad quem non extendit se ejus proprietas ; non sic autem est de persona Verbi, et de natura humana.

QUÆSTIO III.

An corpus Christi per triduum fuerit in sepulcro [1].

Fundam. De quiete corporis in sepulcro, utrum corpus Christi per triduum fuerit in sepulcro; et quod sic, videtur[2] : *Sicut Jonas fuit tribus diebus et tribus noctibus in ventre ceti; sic filius hominis erit tribus diebus et tribus noctibus in corde terræ :* ergo corpus ejus fuit tribus diebus et tribus noctibus in sepulcro.

Item[3] : *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud.* Et subjungit Evangelista, quod *hoc dicebat de templo corporis sui :* ergo redit idem quod prius.

Item in Symbolo : *Tertia die resurrexit a mortuis :* ergo corpus ejus jacuit per triduum in sepulcro.

Item hoc ipsum probatur per communem Ecclesiæ observantiam, quæ mortem ejus in die Veneris celebrat, et resurrectionem in die tertia sequenti, scilicet in die Dominico : si ergo jacuit in sepulcro a morte usque ad resurrectionem, patet, etc.

Ad opp. Sed contra : 1. Figura debet respondere veritati : sed resurrectio Christi præfigurata fuit in Sampsone, de quo legitur, quod[4] dormivit usque ad medietatem noctis, et tulit portas civitatis, etc. Ergo videtur quod Christus usque ad tertiam diem in sepulcro non requieverit.

2. Item[5] : *Quem Deus suscitavit a mortuis, juxta quod impossibile erat detineri eum* (a) : sed si non potuit detineri, ergo videtur quod statim resurrexerit, alioquin detentus fuit.

3. Item opus nostræ redemptionis statim post mortem consummatum fuit : ergo glorificatio corporis Christi jam non debuit amplius differri, et ita corpus Christi non debuit in sepulcro per triduum relinqui.

4. Item anima Christi in illo triduo aut appetebat uniri suo corpori, aut non : si non appetebat, ergo non habebat naturam aliarum animarum; si appetebat, ergo retardabatur a contemplatione perfecta, si corpus ejus non reddebatur ei : sed hoc est inconveniens : ergo videtur quod statim corpus ejus debuerit suscitari. Est ergo quæstio de tempore et hora resurrectionis : nam aliquæ glossæ videntur dicere, quod Christus surrexit in media nocte ; aliquæ vero, quod in mane. Rursus quæstio est, quare Christus prævenit resurrectionem aliorum mortuorum, et corpus ejus non fuit nisi per triduum in sepulcho, cum corpora aliorum hominum expectent usque ad diem extremum.

CONCLUSIO.

Christus requievit per triduum in sepulcro, quod per synecdochen est intelligendum.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod non conveniebat corpus Christi statim post mortem suscitari, nec tamen conveniebat suscitationem ejus usque ad generalem resurrectionem differri. Et ratio hujus est, quia nostræ fidei

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. XIX, memb. 5; S. Th., p. III, q. LI, art. 4; et *Opusc.* III, c. CCXLIII ; Rich., III *Sent.*, dist. XXII, art. 2, q. II; Step. Brul., III *Sent.*, dist. XXII, q. III; Gab. Biel. III *Sent.*, dist. XXII, q. I, art. 2. — [2] *Matth.*, XII, 40. — [3] *Joan.*, II, 19. — [4] *Judic.*, XVI, 3. — [5] *Act.*, II, 24. — (a) Vulg. *teneri illum*.

certitudo, qua credimus nos resurrecturos, fundata est supra veram resurrectionem Christi. Ad hoc autem quod constet nobis de veritate resurrectionis Christi, duo concurrunt : primum est, quod opportunum est quod constet de veritate mortis; secundum est, quod oportet quod constet de veritate conjunctionis iteratæ animæ et carnis. Veritas mortis non constitisset nobis, si Christus statim resurrexisset; sed potuisset aliquis suspicari ipsum finxisse se mortuum. Veritas iteratæ conjunctionis non constitisset, si Christus adhuc non resurrexisset : ergo potius posset quis desperare, quam expectare : imo certe si non resurrexisset, fides in apostolis omnino defecisset, nec aliquis fuisse Christum Deum crederet, sed hominem purum. Necesse ergo fuit, propter nostræ fidei veritatem et firmitatem, resurrectionem Christi accelerari, nec tamen adeo accelerari, quin manifestaretur veritas mortis : ideo usque ad tertium diem distulit, et non amplius, quia per tempus illud vere poterat manifestari fuisse mortuus : requievit ergo, sicut dicit fides nostra, per triduum in sepulcro. Non tamen per tres dies integros et completos; sed per ultimam partem diei Veneris, et per primam partem Dominicæ diei, et per totam diem Sabbati, ita quod requietio illa per triduum intelligenda est per synecdochen. Et in hoc omnes sancti concordant, licet de hora temporis videatur esse controversia. Nam quidam videntur dicere quod surrexit media nocte; quidam vero, quod surrexit in aurora. Ratio autem hujus diversitatis est pro eo, quod considerant diversimode in illa dilatione congruentiam quantum ad numerum horarum. Nam aliqui in-
Opin. 1. cipiunt tempus computare ab hora sexta, qua crucifixus est, et [1] *tenebræ factæ sunt super terram universam* : et isti protendunt tempus usque ad mediam noctem inter diem Sabbati et diem Dominicum, et sic computant 36 horas, quia tunc erat æquinoctium vernale, quando Christus Dominus passus est; aliqui incipiunt (*a*) computare a sero, in quo positus fuit in sepulcro (*b*), et protendunt tempus usque ad diluculum Dominicæ diei : et tam isti, quam illi considerant eamdem congruentiam tantæ dilationis. Ideo enim Dominus resurgere distulit per 36 horas, ut in hoc significetur, quia liberatio et victoria est perfecta. Ille enim numerus est ex senario [2] numero in se ducto, qui quidem numerus est primus numerus perfectus secundum Arithmeticum. Est et alia congruentia, quia in 36 horis sunt duæ noctes et unus dies, ita quod salva est ibi proportio simpli ad duplum, ut dicit Augustinus : in quo significatur quod Christus una simpla sua vetustate abstulit duas nostras vetustates, quæ quidem intelliguntur per duas noctes : et hanc rationem assignat Augustinus in libro *de Trinitate* [3]. Hæc eadem ratio assignatur super illud Lucæ [4] : *Oportuit Christum pati*; Glossa : « Merito uno die et duabus noctibus in sepulchro jacuit, quia lucem, id est gratiam suæ mortis, quæ tantum in carne erat, tenebris nostræ duplæ mortis, quæ in carne et anima erant, opponit. » Et hoc ipsum dicit super illud ad Romanos [5] : *Hoc scientes, quia vetus homo*, etc., Glossa : « Quievit in sepulchro uno die et duabus noctibus, quia nostram duplam vetustatem sua simpla consumpsit. » Et ideo, licet videantur differre in temporis hora, conveniunt tamen in assignando temporis congruentiam. Nec tamen in hora sibi contradicunt, quia dupliciter dicitur res fieri, aut quando fit secundum veritatem, aut quando innotescit. Et illi, qui horam mediam noctis assignant resurrectioni, tempus determinant quando primo fuit facta. Qui vero mane assignant, tempus determinant quando innotuit. Vel certe resurrectio fuit inter horam mediæ noctis, et mane diei Dominicæ; Opin. 2.

[1] *Matth.*, XXVII, 45. — [2] Numerus senarius est primus numerus perfectus, cujus partes divisæ, ut 3, 2, 1, deinde simul aggregatæ eamdem summam constituunt. — [3] Aug., *de Trinit.*, lib. IV, c. III, n. 6. — [4] *Luc.*, XXIV, 46. — [5] *Rom.*, VI, 6.

(*a*) *Edit. Venet.* incœperunt. — (*b*) *Cæt. edit.* sepulchrum.

et quia medium denominatur ab extremis, ideo aliqui dicunt fuisse in media nocte, aliqui in mane sine aliqua contradictione. Concedendum est ergo quod Christus requievit per triduum in sepulcro, ita quod per synecdochen hoc intelligatur. Concedendæ sunt nihilominus rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud quod primo objicitur de Sampsone, jam patet responsio : quia esto quod media nocte resurrexit, non tamen ex hoc sequitur quod Christus non quievit per triduum in sepulchro, quia media illa nox fuit pars diei Dominicæ, et per synecdochen per mediam illam noctem tota dies sequens intelligitur : computatur enim nox cum die sequenti post Christi resurrectionem. Præterea non oportet quod veritas in omnibus respondeat figuræ, quia nulla figura est ita similis veritati, quin sit ex aliqua sui parte dissimilis.

2. Ad illud quod objicitur, quod impossibile fuit eum detineri, dicendum quod detentio dicit violentiam. Christus autem distulit resurgere usque ad tertium diem, non propter violentiam, sed propter meram voluntatem : et ideo non erat detentio, sed rationalis expectatio.

3. Ad illud quod objicitur, quod jam opus nostræ redemptionis consummatum erat, dicendum quod, licet consummatum esset secundum veritatem, non tamen nobis innotuerat. Ad hoc autem quod nobis valeret, necesse erat quod nobis innotesceret. Ad hoc autem quod nobis certitudinaliter innotesceret, necesse erat differri : ideo non absque causa, sed propter salutem nostram resurrectionem distulit in diem tertium.

4. Ad illud quod objicitur, quod anima Christi si appetebat uniri corpori, retardabatur a perfectione contemplationis, dicendum quod hoc non oportebat propter unionem ipsius ad Verbum, et tantam plenitudinem gratiæ quæ in ipsa erat, ut non solum separata a corpore, verum etiam existens in corpore passibili, non retardaretur a contemplatione divina : non sic autem est in aliis animabus reperiri : nec est mirandum, si illa anima inter alias animas habuit privilegium singulare.

QUÆSTIO IV.

An anima Christi descenderit ad inferos [1].

Utrum anima Christi descenderit ad inferos; et quod sic, ostenditur primo per illud, quod dicitur [2] : *Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni,* etc. Ergo videtur quod in inferno fuerit anima ejus. Fundam.

Item in Symbolo Apostolorum : *Descendit ad inferos, tertia die,* etc. Nihil hoc expressius dici potest.

Item Damascenus [3] : « Descendit ad inferna anima deificata, ut quemadmodum his quæ in terra sunt, ita et his quæ in inferno sunt, et [4] *in tenebris et in umbra mortis sedent,* superlucescat. » Ergo descendit ad inferna.

Item, sicut Christus nos docuit per adventum suum in carnem, ita etiam detentos in inferno liberavit per egressum suum a carne : sed adveniendo in terris, nobiscum conversatus est et vixit : ergo moriendo, ad inferna descendit.

Sed contra : 1. Augustinus *ad Dardanum,* Ad opp.
et etiam *super Genesi ad litteram* [5] : « Non facile in Scripturis nomen inferni in bono invenitur. » Si ergo Christo nihil mali attribuendum est, videtur quod Christus ad inferna non descenderit.

2. Item optimo debetur optimus locus : sed anima Christi erat optima, et infernus erat locus vilissimus ; ergo nunquam videtur fuisse conveniens quod anima Christi descenderet ad inferna.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. XIX, memb. 4 ; S. Th., p. III, q. LII, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. XXII, q. II, art. 1. q. I; et *Opusc.* III, c. XLII ; Richard., III *Sent.*, dist. XXII, art. 2, q. I ; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XXII, q. I, art. 4 ; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XXII, q. IV ; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XXII, q. I, dub. III.— [2] *Act.*, II, 24. — [3] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. XXIX. — [4] *Luc*, I, 79. — [5] Aug., *ad Dardan.*, Epist. LVII, c. II, al. CLXXXVII, n. 6; *de Genes. ad litt.*, lib. XII, c. XXXIII, n. 63.

3. Item majoris potestatis est liberare subditos de manu adversarii sola voluntate et virtute, quam potentia corporali : ergo si Christus jam triumphaverat in cruce de diabolo, videtur quod non oportebat ipsum ad infernum descendere ad liberandum suos.

4. Item per mortem Christi illi, qui descenderant prius ad infernum, merebantur ascendere ad cœlum : ergo si idem non est causa oppositorum, videtur quod Christus moriendo non descenderit ad inferos.

CONCLUSIO.

Christi anima descendit ad inferos propter vinctorum consolationem, et propter adversariorum confusionem.

Resp. ad arg. Dicendum quod nomine inferni aliquando intelligitur pœna, aliquando locus pœnæ. Et secundum hoc dupliciter potest aliquis dici descendere ad inferos : aut quia descendit ad pœnam, aut quia descendit ad locum pœnæ. Primo modo non convenit Christo; in eo enim nec fuit pœna damni, nec fuit pœna sensus. Secundo vero modo competit Christo; descendit enim quantum ad illam partem, in qua erant justi, qui detinebantur merito peccati primi parentis : quæ quidem pars consuevit limbus appellari. Ad illam, inquam, partem descendit, non compulsus necessitate, sed sua voluntate et potestate. Ratio autem quare voluit descendere ad eripiendos illos, qui tenebantur ibi compediti, cum etiam posset facere hoc non descendendo, fuit duplex, videlicet propter consolationem vinctorum, et propter confusionem adversariorum. Propter consolationem vinctorum, quia magna fuit eis consolatio de præsentia ipsius animæ Jesu Christi, et maximæ fuit dignationis ostensio in hoc, quod ipse personaliter voluit descendere ad eos. Propter hoc dicit Damascenus[1] quod descendit, ut his, qui in tenebris et in umbra mortis sedent, superlucescat, sicut in sua nativitate descendit, ut luceret his qui in terris erant. Propter confusionem adversariorum, ut ipsi dæmones confunderentur ex sua præsentia : et sicut vicerat eos in terra in natura assumpta, sic anima ejus de eisdem triumpharet apud inferos, ipsos invitos expoliando. Concedendæ sunt ergo rationes et auctoritates, quæ inducuntur ad hoc.

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. III, c. XXIX.

1. Ad illud vero quod objicitur primo in contrarium, quod *inferni* nomen non de facili invenitur in bono; dicendum quod verum est, quia ad infernum nullus descendit, præter solum Christum, nisi ad pœnam damni, vel ad pœnam sensus : ideo dicit ipsum de facili non inveniri in bono, quia hoc convenit solum Christo.

2. Ad illud quod objicitur, quod optimo debetur optimus locus, dicendum quod verum est de loco, qui debetur alicui pro remuneratione; Christus autem non descendit ad infernum tanquam ad locum remunerationis sibi debitum, sed potius descendit ad ipsum frangendum et expoliandum.

3. Ad illud quod objicitur, quod majus est triumphare sola voluntate et virtute in absentia, quam in præsentia, dicendum quod, licet hoc non sit ostensivum tantæ virtutis, tamen est ostensivum majoris dignationis : Christus autem in liberatione nostra potius intendebat nobis ostendere dignationis affectum, quam virtutis imperium : malebat enim quod haberemus spiritum dilectionis et amoris, quam spiritum servitutis et timoris.

4. Ad illud quod objicitur, quod mors Christi merebatur ascensum ab inferis, dicendum quod est descensus ordinatus ad ascensum : et hoc modo descendit Christus, quia descendit ut faceret alios ascendere : et iste descensus non est contrarius ascensui, nec est ex causa contraria. Est etiam alius descensus, qui venit ex impotentia ascendendi ; et hic descensus repugnat ascensui ; et de hoc descensu opponit : et hoc concedi potest, quod isto modo Christus ad inferos non descendit, sed modo alio, sicut prædictum est.

QUÆSTIO V.

An Christus in descensu ad inferos omnes animas liberaverit [1].

Ad opp. Utrum omnes animas, quæ in inferno erant, liberavit; et quod sic, videtur. Job (*a*) [2]: *In profundissimum infernum descendet anima mea.* Sed constat quod Christus eripuit Job de inferno : ergo eripuit aliquos de inferno profundissimo : multo fortius de parte superiori inferni : ergo videtur quod totum infernum expoliaverit.

2. Item in Psalmo [3] : *Eruisti animam meam ex inferno inferiori :* aut hoc dicitur in persona Christi, aut in persona alterius : sed quocumque modo intelligatur, aliqui eruti sunt de loco inferiori, quia Christus non descendit nisi ad locum illum, unde animas eruit : ergo multo fortius erutæ sunt de inferno superiori : ergo de toto inferno.

3. Item, super illud *Zachariæ* [4] *: In sanguine testamenti eruisti vinctos de lacu,* etc., Glossa : « Eos, qui tenebantur vincti carceribus, ubi nulla misericordia eos refrigerabat, quam dives ille petebat, tu liberasti. » Sed tales erant damnati in inferno : ergo videtur quod illos liberavit : ergo omnes eduxit.

4. Item, si solos bonos de inferno liberavit, et malos reliquit, cum plures essent mali quam boni, videtur quod Christus non plenam, sed semiplenam victoriam de diabolo obtinuit.

5. Item Christus pro omnibus passus est in cruce : sed ad illos liberandos ad inferna descendit, pro quibus passus fuit : ergo videtur quod omnes eduxerit de inferno. Si tu dicas quod non est passus quantum ad efficaciam nisi pro nobis, licet quantum ad sufficientiam pro omnibus; contra hoc est quod dicitur *ad Romanos* [5] *: Christus pro impiis passus* (*b*) *est* : et constans est quod multi peccatores merito passionis Christi liberantur de potestate et laqueis diaboli : ergo videtur quod multo fortius illi fuerunt liberati, qui fuerunt ibi a Christo inventi.

Sed contra : In Isaia dicitur de damnatis [6] : Fundam. *Vermis eorum non morietur, et ignis eorum non extinguetur :* ergo videtur quod reprobos et malos Christus ab igne inferni non liberavit.

Item [7] : *Chaos magnum firmatum est inter nos et vos,* etc. Ergo multo fortius inter Christum et damnatos : ergo non videtur quod Christus descenderit ad illos liberandos. Si enim alii sancti non compatiebantur damnatis propter severitatem justitiæ, multo fortius nec ipse Christus, qui est justus judex. Transitus enim ille, sicut dicit Gregorius, intelligitur de compassione.

Item Judas, et alii in peccato mortali decedentes, damnati erant per sententiam diffinitivam : sed Deus nunquam sententiam suam diffinitivam retractat : ergo etc.

Item passio Christi non tollit liberum arbitrium : ergo nec merita liberi arbitrii : ergo, si aliqui erant ibi damnati per demerita sui liberi arbitrii, videtur quod nunquam merito passionis Christi deberent inde erui et liberari.

Item aut isti peccatores, qui modo moriuntur in peccato, liberantur de inferno, aut non : si liberantur, ergo nihil est de rigore divinæ justitiæ; si non liberantur, et illi fuerunt liberati, ergo pejoris conditionis sunt illi, qui secuti sunt passionem Christi, quam illi qui præcesserunt : sed hoc est falsum : ergo nulli reprobi liberati sunt. Est ergo quæstio, quos liberaverit (*c*), et in quem infernum descenderit; et specialiter dubium est de parvulis, qui decesserunt in peccato originali. Si enim illi non habent aliud peccatum nisi peccatum Adæ, et pro illo satisfecit Christus, et merita Christi valent illis qui non utuntur libero arbitrio, videtur

[1] *Cf.* S. Thomas, p. III, q. LII, art. 5 ; et III *Sent.*, dist. XXII, q. II, art 2; Richard., III *Sent.*, dist. XXII, art. 3, q. II, Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXII, q. V; Marsilius Inguen, III *Sent.*, q. XIII, art. 2. — [2] *Job.*, XVII, 16. — [3] *Psal.* LXXXV, 13. — [4] *Zach.*, IX, 11. — [5] *Rom.*, V, 6. — [6] *Isa.*, LXVI, 24. — [7] *Luc.*, XVI, 26.

(*a*) *Al. deest* Job. — (*b*) *Vulg.* mortuus. — (*c*) *Cæt. edit.* liberavit.

quod eos eripuerit de inferno; aut, si non eripuerit, quæritur quare non eripuerit.

CONCLUSIO.

Christus in suo descensu ad inferos non omnes animas ibi detentas liberavit, sed animas tantum electorum suorum, et eorum qui erant membra ipsius, licet ejus passio omnibus suffecerit.

Resp. ad arg. Dicendum quod Dominus in inferno non liberavit nisi animas electorum suorum, et eorum qui erant membra ipsius. Quamvis enim passio Christi omnibus suffecerit, non tamen influit nisi in ejus membra : et ideo soli per passionem Christi salvati sunt, qui vel erant ejus membra, quando passus est, vel futuri erant per conversionem ad ipsum. Quoniam ergo multi erant in inferno, qui nec membra Christi erant, nec membra Christi futuri erant, quia non erant in statu merendi ; ideo non omnes Dominus eripuit de inferno, sed tantum electos. Et hoc est quod dicit Gregorius in quadam homilia infra octavam Paschæ ; ait enim sic[1] : « Quod ante passionem suam dixit, in resurrectione sua Dominus implevit[2] : *Si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me.* Omnia enim traxit, qui de electis suis apud inferos nullum reliquit. Omnia abstulit, utique electa. Unde etiam recte per *Oseam* dixit[3] : *Ero mors tua, o mors ; morsus tuus ero, inferne.* Quia enim in electis suis funditus occidit mortem, mors mortis extitit. Quia vero in inferno partem abstulit, et partem reliquit, non occidit funditus, sed momordit infernum. » Concedendum est ergo, quod Christus in suo descensu ad inferos non omnes liberavit de inferno. Concedendæ sunt etiam rationes quæ inducuntur ad hoc.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium de verbo Job quod dicebat, se descensurum in profundissimum infernum, dicendum quod profundissimus infernus potest dici vel secundum statum inferni inferioris, qui est sub terra, vel respectu ad infernum, qui est supra terram. Si primo modo dicatur, tunc in profundissimum infernum descendunt impii et damnati, quoniam in loco illo inferiori est quidam locus deputatus his, qui puniendi sunt pœna damni et pœna sensus ; quidam vero deputatus his qui puniendi sunt solum ad tempus, sive sit pœna damni, sive sit pœna sensus, sicut ille in quo erant sancti patres et alii, qui decesserunt cum gratia ; et vocatur limbus, sive sinus Abrahæ. Dico ergo quod Christus solum ad limbum descendit, unde sanctos patres eripuit : et ita ad superiorem partem, non autem ad mediam, vel ultimam. Alio modo accipitur profunditas inferni respectu inferni qui est supra terram, sicut respectu aeris caliginosi, qui est infernus dæmonum, qui dicitur profundus respectu cœli empyrei : locus vero terræ dicitur profundior ; locus vero infra terram respectu horum dicitur profundissimus. Et hoc modo dicebat Job se *in profundissimum infernum* descensurum.

2. Et per hoc patet responsio ad sequens. Quod enim dicitur : *Eruisti animam meam ex inferno inferiori*, hoc dicitur respectu ipsius terræ, respectu cujus infernus ille dicitur inferior ; non autem respectu status inferni, quia in parte inferiori nulla est redemptio.

3. Ad illud quod objicitur de Glossa, dicendum quod Glossa illa satis est impropria : potest tamen exponi ut per hoc quod dicitur, « Nulla eos misericordia refrigerabat, » non intelligatur locus inferni quantum ad partem illam ubi erant liberandi, sed quantum ad partem illam ubi erant non liberandi, quasi dicat : Emisit vinctos de inferno, ubi erant compediti cum malis, quos scilicet malos nulla refrigerabat misericordia. Potest etiam vis fieri in hoc, quod dicitur *misericordia :* quia in limbo non erat misericordia liberans, quamvis esset misericordia relaxans : et de illa misericordia intelligitur, non de alia.

4. Ad illud quod objicitur, quod si eripuit

[1] Greg., *in Evang.*, hom. XII — [2] *Joan.*, XII, 32. — [3] *Ose.*, XIII, 14.

non nisi bonos, quod semiplenam habuit victoriam, dicendum quod falsum est: mali enim per peccatum quasi nihil facti sunt, et ad non esse tendunt : et ideo ipsorum defectu in nihilum computantur : et propterea in nullo minuitur plenitudo victoriæ, si ipsi non liberantur, sicut in nullo diminuta est plenitudo civitatis supernæ per absentiam malorum.

5. Ad illud quod objicitur, quod illos liberavit pro quibus passus est, dicendum quod, sicut dicebatur, hoc verum est de illis pro quibus patiebatur quantum ad efficaciam : et isti soli erant electi, qui erant in inferno. Et si tu objicias : « Christus non solum pro electis, sed etiam *pro impiis mortuus est*; » dicendum quod hoc intelligitur de impiis qui erant in statu viæ, non autem de illis qui erant damnati per diffinitivam sententiam, quales erant illi qui erant in profundissimum infernum detrusi.

Resp. ad ult. pro fundam. 6. Ad illud quod ultimo quærebatur de parvulis, quod debuerunt liberari, dicendum quod nec ipsi potuerunt liberari, quia non erant in statu in quo essent capaces gratiæ Christi; nec merita Christi poterant eis suffragari, nec satisfactio ejus pro peccato Adæ ad eos habebat extendi. Ad illos enim se extendit, qui membra ejus efficiuntur per fidem, vel per aliquod sacramentum fidei. Unde sicut parvuli decedentes in originali peccato carent in perpetuum vita beata, sic et illi qui jam in infernum erant detrusi. Alia vero quæ quærebantur, per ea, quæ dicta sunt, satis possunt manifestari.

QUÆSTIO VI.

An animæ per Christum liberatæ statim ascenderint in cælum [1].

Ad opp. Utrum statim post mortem introduxerit eas in cœlum ; et quod sic, videtur per illud, quod dixit Dominus ad latronem [2] : *Hodie mecum eris in paradiso*. Et constat quod illud non intelligitur de paradiso terrestri, quia non magnum esset illi animæ esse in illo paradiso : ergo intelligitur de cœlesti.

2. Item statim post mortem aperta fuit janua, et nihil fuit omnino retardans : ergo videtur quod anima Christi cum aliis animabus statim in cœlum evolaverit.

3. Item locus superior competit statui gloriæ, sicut locus inferior competit statui culpæ : ergo sicut animæ damnatæ statim descendunt in infernum, ita animæ liberatæ statim debent evolare in cœlum : sed statim post mortem Christi animæ illæ, quæ fuerunt in inferno, fuerunt luce supernæ veritatis irradiatæ : ergo statim debuerunt in cœlum traduci.

4. Item nulla anima purior fuit, quam anima Christi : sed animæ sanctorum martyrum, qui modo moriuntur, statim evolant : ergo anima Christi statim evolavit in cœlum : sed non ascendit caput sine membris : ergo aliæ animæ post mortem Christi statim ad cœlum fuerunt perductæ.

Sed contra [3] : *Ascendit pandens iter ante eos*, dicitur de Christo : sed Christus non ascendit ad cœlum usque ad diem quadragesimum post resurrectionem : ergo nec animæ aliorum sanctorum, quæ erant in limbo. Fundam.

Item resurrectio debuit præcedere ascensionem : sed non resurrexit statim post mortem : ergo videtur quod nec anima ipsius, nec aliæ animæ ascenderunt in cælum ante diem tertium.

Item in quadam collecta in die Resurrectionis dicitur : *Deus, qui æternitatis nobis aditum devicta morte reserasti :* ergo videtur quod ante diem resurrectionis non fuerunt animæ eductæ de limbo inferni.

Item Christus, cum resurrexit, dicitur ab inferis rediisse ad superos : sed si anima ejus statim post mortem alias animas duxisset ad cœlos, non ab inferis rediisset ad superos, sed potius de supernis descendisset

[1] *Cf.* S. Thom., p. III, q. LVII, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. XXII, art. 1, q. III ; et *Opusc.* III, c. CCXLVII; Richardus, III *Sent.*, dist. XXII, art. 4, q. I ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXII, q. VI. — [2] *Luc.*, XXIII, 42. — [3] *Mich.*, II, 13.

ad inferiora : ergo non videtur quod animæ sanctorum statim post mortem Christi perductæ fuerint in cœlum.

CONCLUSIO.

Animæ de inferno per Christum liberatæ, non statim in cælum ascenderunt, quamvis statim viderint lumen æternum, et beatæ factæ sint

Resp. ad arg. Dicendum quod animæ sanctornm non statim post mortem Christi perductæ sunt in cœlum quantum ad locum; statim tamen post resolutionem animæ a corpore in Christi descensu ad inferos viderunt lumen æternum, et beatæ factæ sunt, et patefactum est cœlum eis quantum ad prœmium. Unde in loco etiam infernali existentes habuerunt paradisum, et apertam Dei visionem, quæ non est aliud quam vita æterna. Licet autem beatitudinem statim post mortem Christi haberent, non tamen locum beatitudinis statim adeptæ sunt: quoniam ipse Christus debuit in omnibus primatum tenere, et primogenitus esse in multis fratribus, tanquam caput omnium. Resurrectio autem Christi, et ejus ascensio, differri debuit propter nostræ fidei confirmationem: ideo enim dilata fuit resurrectio, ut ostenderetur quod vere Christus mortuus furit. Et ideo etiam dilata fuit ascensio, ut per multa argumenta ostenderetur, quod vere resurrexerit, secundum quod dicitur [1]: *Præbuit semetipsum in multis argumentis, apparens eis*, etc. Quoniam ergo nulla anima in cœlum debuit ascendere ante Christum, et Christi ascensio propter nostram salutem debuit differri : hinc est quod animæ sanctorum nec statim fuerunt de limbo eductæ, nec statim in cœlesti paradiso fuerunt locatæ, divina dispensatione hoc faciente ad nostram salutem.

1. Ad illud quod objicitur auctoritate Domini in *Luca* (a), dicendum quod, sicut dicit Augustinus [2] hoc verbum exponens, *Paradisus* ibi dicitur non locus empyrei, nec locus paradisi terrestris, sed ipsa Dei visio. Ubicumque enim homo sit, dum tamen Deum aperte videat, potest dici esse in paradiso.

2. Ad illud quod objicitur, quod statim fuit janua aperta, et nihil erat retardans, dicendum quod statim post mortem janua fuit aperta quantum ad meritum; sed in resurrectione quantum ad egressum de limbo, in ascensione vero quantum ad ascensum in cœlum. Unde in omnibus his tribus dicitur janua fuisse aperta, ratione tamen alia. Præterea, quod dicitur quod nihil erat retardans, intellige quantum ad violentiam; erat tamen aliquid retardans ex rationabili causa, videlicet dilatio ascensionis Christi, quæ differri habebat ex causa supra dicta.

3. Ad illud vero quod objicitur, quod locus superior competit statui gloriæ, dicendum quod verum est : attamen, sicut angeli beati ex causa mittuntur deorsum ad nostræ salutis procurationem, quamvis, in quantum beati sunt, eis competat locus sursum; sic etiam locus gloriæ differri poterat ex causa illis animabus ad tempus.

4. Ad illud quod objicitur, quod animæ aliorum sanctorum nunc statim evolant, jam patet responsio : quia caput eorum est supra, nec est aliquid ex parte ipsarum, nec ex parte nostra, quod debeat retardare : et ideo non est simile, etc.

[1] *Act.*, I, 3. — [2] Aug., *Epist.*, LVII, c. III, al. CLXXXVII, n. 7. — (a) *Edit. Vent.* Lucam.

DISTINCTIO XXIII

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS, ET PRIMO DE FIDE QUANTUM AD EJUS ESSENTIAM.

Quid sit Fides.

Cum vero supra [1] perhibitum sit, Christum plenum gratia fuisse, non est supervacuum inquirere utrum fidem et spem sicut charitatem habuerit : si enim his caruit, non videtur plenitudinem gratiarum habuisse. Ut autem hæc quæstio valeat apertius explicari, de his singulis aliqua in medium proferenda sunt : et primum de fide, secundum mensuram cujus præcepit Apostolus [2] unicuique sapere.

Fides est virtus, qua creduntur quæ non videntur. Quod tamen non de omnibus quæ non videntur, accipiendum est; sed de his tantum, quæ credere, ut ait Augustinus [3], ad religionem pertinet. Multa enim sunt, quæ si Christianus ignoret, nihil metuendum est, quia non ideo a religione deviat.

Quot modis dicatur fides.

Accipitur autem fides tribus modis, scilicet pro eo quo creditur, et est virtus : et pro eo quod creditur, et non est virtus : et pro eo quod creditur, quod aliud est ab eo quo creditur. Unde Augustinus inquit [4] : « Aliud sunt ea, quæ creduntur, aliud fides, qua creditur. Illa enim in rebus sunt, quæ vel esse, vel fuisse, vel futura esse creduntur; hæc autem in animo credentis est, ei tantum conspicua, cujus est. » Et tamen nomine fidei censetur utrumque, et illud scilicet quod creditur, et id quo creditur. Id quod creditur, dicitur fides, sicut ibi [5] : « Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque firmiter fideliterque crediderit, salvus esse non poterit. » Fides autem qua creditur, si cum charitate sit, virtus est, quia charitas, ut ait Ambrosius [6], mater est omnium virtutum; quæ omnes informat; sine qua nulla vera virtus est. Fides operans per dilectionem virtus est, qua non visa creduntur. Hæc est fundamentum quod mutari non potest, ut ait Apostolus [7], quæ posita in fundamento neminem perire sinit. Unde Augustinus [8] : « Fundamentum est Christus Jesus, id est, Christi fides, scilicet, quæ per dilectionem operatur, per quam Christus habitat in cordibus, quæ neminem perire sinit. Alia vero non est fundamentum : fides enim sine dilectione inanis est. Fides cum dilectione christiani est; alia dæmonis est. Nam et dæmones credunt, et contremiscunt. Sed multum interest utrum quis credat Christum, vel Christo, vel in Christum. Nam Jesum esse Christum dæmones crediderunt, nec tamen in Christum crediderunt. »

Quid sit credere in Deum, vel Deo, vel Deum.

Aliud est enim credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum [9] : « Credere Deo, est credere vera esse quæ loquitur : quod et mali faciunt : et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum, est credere quod ipse sit Deus : quod etiam mali faciunt. [10] Credere in Deum, est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere, et ejus membris incorporari. » Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde

[1] Dist. XIII et XIV. — [2] *Rom.*, XII, 3. — [3] Aug., *Quæst. evang.*, lib II, c. XXXIX; *Enchirid.*, c. VIII et IX, n. 2 et 3, quoad sensum. — [4] Id., *de Trinit.*, lib. XIII, c. II, n. 5. — [5] *Symb. Athan.* — [6] Imo auctor Comm. in Epist. *ad Rom.* — [7] I *Cor.*, III, 11; II *Tim.*, II, 19. — [8] Aug., *de Fide et Operib.*, c. XVI, n. 27, 30; *in Epist. Joan.*, tract. X, n. 1; *de verb. Dom*, serm. LXI, al. CXLIV, c. II, n. 2; *de verb. Apost.*, serm. XIII, al. CLVI, c. V, n. 5, quoad sensum. — [9] Id., serm. I, *in Vig. Pent.*; *in Ps.* LXXVII *Enarr.*, n. 8. — [10] Id., *in Joan. Evang.*, tract. XXIX, n. 6.

ipsa fides incipiat *per* [1] *dilectionem operari.* Ea enim sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio *opus fidei* dicitur [2]. Fides ergo, quam dæmones et falsi christiani habent, qualitas mentis est, sed informis, quia sine charitate est. Nam et malos fidem habere, cum tamen charitate careant, Apostolus ostendit dicens [3] : *Si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam*, etc. Quæ fides etiam donum Dei dici potest, quia et in malis quædam Dei dona sunt.

Si vero quæritur utrum illa informis qualitas, qua malus christianus universa credit, quæ bonus christianus, accedente charitate, remaneat et fiat virtus, an ipsa eliminetur, et alia qualitas succedat, quæ virtus sit : utrumlibet sine periculo dici potest; mihi tamen videtur, quod illa qualitas, quæ prius erat, remaneat, et accessu charitatis virtus fiat.

An illa informis qualitas mentis, quæ in malo christiano est, fiat virtus, cum fit bonus.

Cumque diversis modis dicatur fides, fatendum est tamen unam esse fidem, ut ait Apostolus [4] : *Unus Dominus, una fides.* Sive enim fides accipiatur pro eo quod creditur, sive pro eo quo creditur, recte dicitur fides una. Si enim pro eo quod creditur, accipiatur, ex hac intelligentia dicitur una fides, quia idem jubemur credere, et unum idemque est quod creditur a cunctis fidelibus; una fides catholica dicitur, id est, universalis. Si vero accipiatur fides pro eo quo creditur, ea ratione una dicitur esse fides, non quia sit una numero in omnibus, sed genere, id est, similitudine. Unde Augustinus, libro XIII, *de Trinitate* [5] : « Fides, quam qui habent, fideles vocantur ; et qui non habent, infideles, communis est omnibus fidelibus : sicut pluribus hominibus una facies communis esse dicitur, cum tamen singuli suas habeant. Non enim fides numero est una, sed genere : quæ cum sit in uno, et in aliis, non ipsa, sed similis, et propter similitudinem magis unam dicimus esse, quam multas. Sicut idem volentium dicitur una voluntas, cum tamen cuique sit sua voluntas : et duorum simillimorum dicitur facies una. »

Ex quo sensu dicatur una fides.

Notandum quoque est, quod fides proprie de non apparentibus tantum est. Unde Gregorius [6] : « Apparentia non habent fidem, sed agnitionem. » Idem : « Cum Paulus dicat [7] : *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium ;* hoc veraciter dicitur credi, quod non valet videri. Nam credi jam non potest, quod videri potest. Thomas aliud vidit, et aliud credidit : hominem vidit, et Deum confessus est, dicens [8] : *Dominus meus, et Deus meus.* De hoc etiam Augustinus ait : « Fidem ipsam videt quisque in corde suo esse, si credit; vel non esse, si non credit : non sicut corpora, quæ videmus oculis corporeis, et per ipsorum imagines, quas memoria tenemus etiam, abscentia cogitamus ; nec sicut ea, quæ non vidimus, et ex his quæ vidimus, cogitationem utcumque formamus, et memoriæ commendamus ; nec sicut hominem, cujus animam etsi non videmus, ex nostra conjicimus, et ex motibus corporis hominem, sicut videndo dicimus, intuemur etiam cogitando, non sic videtur fides in corde in quo est, ab eo cujus est, sed eam tenet certissima scientia. Cum ergo ideo credere jubemur, quia id quod credere jubemur, videre non possumus : ipsam tamen fidem, quando est in nobis, videmus in nobis, quia et rerum absentium præsens est fides, et rerum, quæ

Quod fides est de his quæ non videntur proprie quæ tamen videtur a eo, in quo est.

[1] *Gal.*, v, 6. — [2] I *Thess.*, I, 3. — [3] I *Cor.*, XIII, 2. — [4] *Ephes.*, IV, 5. — [5] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. II, n. 5, paucis mutatis, et pluribus omissis. — [6] Greg., *in Evang.*, hom. XXVI, circa med.; *Dialog.*, lib. IV, c. V. — [7] *Hebr.*, XI, 1. — [8] *Joan.*, XX, 28. — [9] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. I, n. 3.

foris sunt, intus est fides, et rerum quæ non videntur, videtur fides, et ipsa temporaliter fit in cordibus hominum, et si ex fidelibus infideles fiant, perit ab eis. » His verbis evidenter traditur, fidem ipsam in corde hominis ab ipso homine videri non corporaliter, non imaginarie, sed intellectualiter; et ipsam tamen absentium, et eorum quæ non videntur, esse. Ut enim Augustinus alibi ait[1] : « Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. Quid enim est fides, nisi credere quod non vides? » Fides ergo est quod non vides credere; veritas, quod credidisti videre. Unde recte fides dicitur argumentum vel convictio rerum non apparentium : quia si fides est, ex eo convincitur et probatur, aliqua esse non apparentia, cum fides non sit nisi de non apparentibus.

Ait enim Apostolus[2] : *Fides est substantia rerum sperandarum*, *argumentum*, vel convictio, *non apparentium*, quia per fidem subsistunt in nobis etiam modo speranda, et subsistunt in futuro per experientiam. Et ipsa est probatio et convictio non apparentium, quia si quis de his dubitet, per fidem probantur, ut adhuc probatur futura resurrectio, quia ita crediderunt patriarchæ et alii sancti; vel probatio est et certitudo quod sint aliqua non apparentia, ut supra dictum est. Proprie tamen fides dicitur substantia rerum sperandarnm, quia sperandis substat, et quia fundamentum est bonorum, quod nemo mutare potest. Descriptio fidei.

Si vero quæritur an hæc descriptio spei conveniat, sane concedi potest utrumlibet. Si autem dicatur convenire, sunt et alia plura, quibus differunt fides et spes. Sed non improbe dici potest soli fidei convenire, non spei, quia fides sola fundamentum dicitur, non quia fides virtus possit esse sine spe et charitate. Unde Augustinus[3] : « Fides operans per dilectionem utique sine spe esse non potest; nec amor sine spe; nec sine amore spes; nec utrumque sine fide; et fides sine amore nihil prodest. » Potest tamen credi aliquid, quod non speratur; nihil autem potest sperari, quod non creditur. Ideoque credere, quod est actus fidei, naturaliter præcedit sperare, quod est actus spei, quia nisi aliquid credatur, non potest sperari. Creditur enim aliquid, quod non speratur. Inde est quod in scriptura plerumque reperitur, quod fides præcedit spem, et spes sequitur fidem : non quod virtus fidei præcedat virtutem spei tempore vel causa, sed quia actus fidei naturaliter præcedit actum spei : quod etiam quidam concedunt de ipsa virtute fidei, ut naturaliter præcedat spem, non tempore. Unde et recte ea sola dicitur fundamentum omnium virtutum et bonorum operum. Non autem fundamentum est charitatis, quia non ipsa charitatis, sed charitas ipsius virtutis fidei causa est. Charitas enim causa est et mater omnium virtutum: quæ si desit, frustra habentur cætera; si autem adsit, habentur omnia[4]. Charitas enim Spiritus sanctus est, ut in superioribus[5] prætaxatum est. Ipsa est ergo causa omnium virtutum; non ipsius aliqua virtutum causa est, quia omnia munera excellit. Unde Augustinus[6] : « Respice ad munera Ecclesiæ, et universis excellentius charitatis munus cognosces : quæ, ut oleum, non potest premi in imo, sed superebullit. » Non ergo ejus causa vel fundamentum fides est. Gregorius tamen, *super Ezechielem* [7], dicit, quia « nisi prius fides teneatur, nullatenus ad spiritualem amorem attingitur. An illa descriptio spei conveniat.

[1] Aug., *in Joan. Evang.*, tract. XL, n. 9; tract. XXVII, n. 9. — [2] *Hebr.*, XI, 1. — [3] Aug., *Enchir.*, c. VIII, n. 2. — [4] Id., *de Laud. charit.*, in princ.; *in Joan. Evang.*, tract. XXXII, n. 8; tract LXXXIII, n. 3; *in Ps.* CXXI, 6, *Enarr.*, n. 10. — [5] Lib. I, dist. XVII. — [6] Aug., *de Laud. charit.*, in princ. — [7] Greg., *in Ezech.*, hom. XVI, ante med.

Non enim charitas fidem, sed fides charitatem præcedit; quia nemo potest amare quod non crediderit, sicut nec sperare. » Sed hoc accipi potest esse dictum de fide, quæ virtus non est, ipsa enim spem et charitatem frequenter præcedit; vel de actu fidei, qui forte naturaliter actum charitatis præcedit, sicut actum spei : quod verba præmissa diligenter notata innuunt, et ea etiam quæ addit dicens : « Nisi ea, inquit, quæ audis, credideris, ad amandum ea quæ audis non inflammaberis. » Quæ tantum de non visis est, ut ante diximus. Unde Chrysostomus [1] : « Fides in anima nostra facit subsistere ea, quæ non videntur, de quibus proprie fides est : de visis enim non est fides, sed agnitio. »

EXPOSITIO TEXTUS.

Cum vero supra habitum sit, Christum, etc.

Sicut supra in hujus tertii principio dictum fuit, in hoc libello intendit Magister determinare qualiter Deus [2], *qui est dives in misericordia*, etc., *convivificavit nos Christo :* et quoniam hoc ipsum fecit per Christum assumentem vitam naturæ nostræ, et dantem nobis vitam gratiæ; ideo totus liber iste a principio dividebatur in duas partes generali divisione : in quarum prima agit Magister de vita, quam pro nobis assumpsit, quam etiam pro salute nostra morti exposuit; in secunda vero agit de vita gratiæ, quam nobis contulit. Prima parte determinata, quæ durat a principio libri usque huc, hic incipit secunda, quæ durat ab hoc loco usque ad finem. Et quoniam perfectio vitæ gratiæ in duobus consistit, videlicet in multitudine habituum gratuitorum, et in impletione divinorum mandatorum : ideo pars ista in duas partes dividitur, in quarum prima agit Magister de habitibus gratuitis; in secunda vero agit de præceptis decalogi, infra [3] : *Sed jam distributio decalogi,* etc. Et quoniam habitus gratuiti distinctionem habent et connexionem; ideo prima pars dividitur in duas, in quarum prima agit de habitibus gratuitis in quantum ab invicem distinguuntur; in secunda de eisdem in quantum ad invicem connectuntur, infra [4] : *Solet etiam quæri, utrum virtutes sint sibi conjunctæ.* Et quoniam habitus gratuiti sunt in triplici differentia (quidam namque sunt qui ordinant in finem, ut sunt virtutes theologicæ; quidam vero in ea, quæ sunt ad finem, ut sunt virtutes cardinales; quidam vero expediunt in utrisque, sicut dona gratiæ septiformis); ideo ista pars dividitur in tres, in quarum prima agit de virtutibus theologicis; in secunda agit de cardinalibus, infra [5] : *Post prædicta, de quatuor virtutibus*, etc.; in tertia vero de donis Spiritus sancti, infra [6] : *Nunc de septem donis Spiritus sancti,* etc. Et quia virtutes theologicæ sunt tres, scilicet fides, spes et charitas; ideo pars prima dividitur in tres, in quarum prima agit de fide; in secunda de spe, infra [7] : *Spes autem est virtus,* etc.; in tertia vero de charitate, infra [8] : *Cum autem Christus fidem et spem non habuerit*, etc. Et quoniam fidem est tripliciter considerare, scilicet quantum ad suam essentiam, et quantum ad objectum sive materiam, et quantum ad sufficientiam; ideo prima pars dividitur in tres secundum tres distinctiones, in quarum prima agit Magister de fide quantum ad ejus essentiam; in secunda, quantum ad ejus objectum, sive materiam, infra, dist. proxima [9] : *Hic quæritur, si fides tantum de non visis est,* etc.; in tertia, de ejus sufficientia, infra [10] : *Prædictis adjiciendum est de sufficientia fidei*, etc. Pars prima, quæ continet præsentem distinctionem, dividitur in partes tres, in quarum prima

[1] Joan. Chrys., *in Epist. ad Hebr.*, hom. XXI, n. 2.— [2] *Ephes.*, II, 4, 5.— [3] Dist. XXXVII. — [4] Dist. XXXVI. — [5] Dist. XXXIII. — [6] Dist. XXXIV. — [7] Dist. XXVI. — [8] Dist. XXVII. — [9] Dist. XXIV. — [10] Dist. XXV.

dicta dicendis continuat; in secunda vero fidem diffinit, sive notificat, ibi : *Fides est virtus, qua creduntur*, etc. In tertia vero diffinitionem explanat, ibi : *Accipitur autem fides tribus modis*, etc. Primis duabus partibus indivisis remanentibus, tertia pars subdividitur in duas, secundum duas partes illius diffinitionis, quas explanat. Primo enim intendit explanare, qualiter fides sit virtus; secundo vero qualiter per fidem creduntur quæ non videntur, quod est in illa diffinitione loco differentiæ, ibi : *Notandum quoque est quod fides*, etc. Prima pars dividitur in tres partes, in quarum prima explanat qualiter veritatem habeat quod dictum est: « Fides est virtus. » Cum enim fides dicatur multipliciter, proprie ibi accipitur pro habitu : et hoc non pro qualicumque habitu, sed pro habitu gratia informato. In secunda vero, cum fidem contingat esse informem, et formatam, comparat unam istarum ad alteram, ibi : *Si vero quæritur utrum illa informis qualitas*, etc. In tertia vero, cum fides dicatur multipliciter, ostendit esse unicam, ibi : *Cumque diversis modis dicatur fides*, etc. Similiter illa secunda pars, in qua explanat qualiter fide creduntur quæ non videntur, habet tres partes, in quarum prima ponit illius membri explanationem; in secunda vero explanationem confirmat per diffinitionem Apostoli, qua fidem notificat, ibi : *Ait enim Apostolus : Fides est substantia rerum*, etc. In tertia vero inquirit de illa descriptione, utrum sit convenienter assignata, ibi : *Si vero quæritur, an hæc descriptio spei conveniat*, etc. Subdivisiones autem partium manifestæ sunt in littera.

DUB. I.

Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur.

Videtur ista diffinitio minus recte assignari, quia dictum est Thomæ[1] : *Quia vidisti me, credidisti* : constat quod Thomas credidit vera fide : ergo ista diffinitio non convenit omni fidei universaliter. Item quæritur juxta hoc de diversitate notificationum ipsius fidei, quæ a diversis doctoribus assignantur. Videtur enim quod minus recte, quia, cum unius rei unum sit esse, et diffinitio est oratio indicans quid est esse rei, videtur quod fidei unica tantum debet assignari diffinitio: quæritur ergo penes quid, et quo modo differenter assignantur.

Resp. Dicendum quod[2] virtus fidei, secundum quod multipliciter habet considerari, habet diversimode notificari. Consideratur enim fides quantum ad genus proprium. Et sic diffinitur ab Augustino[3] : « Fides est virtus, qua creduntur, quæ non videntur. » Consideratur secundo quantum ad finem ultimum, et sic diffinitur ab Apostolo: *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium* : et hæc diffinitio explanatur a Damasceno in libro suo[4] : « Fides est eorum, quæ sperantur, hypostasis; rerum redargutio, quæ non videntur. » Consideratur tertio quantum ad objectum, et principium motivum. Et sic diffinitur ab Augustino *ad Constantium* : « Fides est illuminatio mentis ad summam veritatem. » Consideratur etiam quantum ad actum proprium, et sic diffinitur a Damasceno[5] : « Fides est non inquisitus (*a*) consensus circa primam veritatem; » vel secundum alios affirmative : « inquisitus consensus : » quia in diversis translationibus utrumque reperitur, et utrumque potest intelligi vere. Et quamvis videatur dicere oppositum, una tamen explanat alteram. Cum enim dicitur fides *consensus inquisitus*, hoc est dicere, id est consensus non quæsitus : et tunc *in* tenetur privative, et tantum valet quantum assensus non quæsitus, hoc est assensus quo quis libere assentit veritati, non innitens alicui rationi. Consideratur etiam in ordine ad sub-

[1] *Joan.*, XX, 29. — [2] *Cf.* Alex., *Cont.* p. III, coll. III, art. 1. — [3] Aug., *Quæst. evang.*, lib. II, c. XXXIX; *in Joan.*, tract. XVIII, n. 11; tract. XL, n. 9.— [4] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. IV, c. XI. — [5] *Ibid.*, c. XII.

(*a*) *Leg.* inquisitivus, *vel, ut habet versio Jac. Bill., Paris.* 1619 : « Fides nihil aliud est, quam assensio ab omni curiositate procul dissita. »

jectum, et sic diffinitur a Dionysio in libro *de Divinis Nominibus*, capite 7[1] : « Fides est unicum credentium fundamentum, eos collocans in veritate. » Consideratur etiam in comparatione ad habitus alios quantum ad assentiendi modum, et sic diffinitur ab Hugone, in libro *de Sacramentis*[2] : « Fides est certitudo quædam de rebus absentibus, supra opinionem, et infra scientiam constituta. » Ex his patet, quod fides habet diversimode notificari, secundum quod habet diversimode considerari, videlicet in comparatione ad genus proprium, ad finem ultimum, ad objectum, ad actum proprium, ad subjectum, ad habitum disparatum. Ad illud quod primo objicitur de Thoma, quod et vidit, et credidit, dicendum quod aliud credidit, scilicet divinitatem, et aliud vidit, videlicet humanitatem : sed hoc melius infra[3] determinabitur, cum agetur de objecto fidei.

DUB. II.

Accipitur autem fides tribus modis.

Videtur quod insufficienter distinguat ipsam fidem : videmus enim fidem aliquando accipi pro ipsa conscientia, secundum quod dicitur[4] : *Omne, quod non est ex fide, peccatum est;* quod non continetur sub aliquo prædictorum. Juxta hoc quæritur quot modis fides dicatur.

Resp. Dicendum quod fides invenitur accipi decem modis. Aliquando enim accipitur pro sponsione[5] : *Primam fidem irritam fecerunt.* Aliquando pro fidelitate[6] : *Periit fides et sanctus de terra.* Aliquando pro conscientia[4] : *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Aliquando pro sacramento fidei, secundum quod dicit Augustinus *ad Bonifacium*[7], quod « non est aliud parvulos habere fidem, quam habere fidei sacramentum. » Aliquando pro assensione conclusionis per rationem probatæ, secundum quod dicit Boetius : « Argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidem. » Aliquando pro cognitione comprehensionis, secundum quod dicitur[8] : *Justitia Dei revelatur ex fide in fidem;* Glossa : « *In fidem* spei, quæ dicitur fides, quia fidentissima et certissima est. » Aliquando pro habitu fidei informis[9] : *Fides sine operibus mortua est.* Aliquando pro habitu fidei formatæ[8] : *Justus ex fide vivit.* Aliquando pro actu fidei, secundum quod dicit Augustinus[10] : « Fides est credere quod non vides. » Aliquando pro objecto ipsius fidei, secundum quod dicitur in Symbolo Athanasii : *Hæc est fides Catholica,* etc. De omnibus autem his modis contingit dicere fidem secundum quamdam analogiam, pro eo quod in omnibus reperitur quædam ratio, et assensus credulitatis cujusdam, licet non uniformiter. De his autem decem modis Magister solum tres assumit; et illi sunt, qui faciunt ad suum propositum principale, videlicet ad præmissæ diffinitionis explanationem.

DUB. III.

Aliud est enim credere in Deum, etc.

Contra : Si habitus distinguuntur per actus, videtur quod non sit unius fidei omnia ista facere, sed diversarum : quod falsum est, quia una fide omnia hæc tria facimus. Item videtur quod male diffiniat *credere in Deum,* cum dicit quod « credere in Deum est credendo amare, » etc. Si enim credere et amare sunt actus disparati, videtur quod unus per alterum non habeat diffiniri. Item videtur esse inculcatio verborum, cum dicit *credendo amare, credendo in eum ire, credendo incorporari* : idem enim videtur per verba illa dici.

Resp. Dicendum quod, sicut dicit Magister, aliud et aliud est, sive alius et alius modus credendi : credere Deo, et Deum, et in Deum. Et isti quidem actus possunt ad diversos habitus pertinere; possunt etiam

[1] Dion. Areop., *de Div. Nom.*, c. VII, non longe a fine. — [2] Hug., *de Sacram.*, p. X, c. I. — [3] Dist. XXIV. — [4] *Rom.*, XIV, 28.— [5] I *Tim.*, V, 12.— [6] *Jerem.*, VII, 28. — [7] Aug., *ad Bonif.*, Epist. XXIII, al. XCVIII, n. 9. — [8] *Rom.*, I, 17. — [9] *Jac.*, II, 10, 26. — [10] Aug., *in Joan.*, tract. XL, n, 9.

pertinere ad eumdem, quoniam non sunt sic diversi, quin habeant ad invicem ordinem. Nam credere Deum respicit divinam veritatem ut objectum; credere Deo, ut motivum; credere in Deum, ut finem ultimum. Et istæ tres comparationes circa eumdem habitum reperiri habent. Et quoniam fides non perfecte tendit in Deum tanquam in finem ultimum, nisi prout est juncta charitati; ideo actus credendi in Deum diffinitur per actum amandi, non tanquam per actum proprium, sed tanquam per actum annexum. Et iterum, quia quadruplex genus actus annexum est ipsi fidei, secundum quod jungitur charitati secundum quadruplicem comparationem, ideo quatuor ponit in ejus notificatione (*a*). Fides enim, prout juncta est charitati, ordinat ad amandum Deum, ad faciendum bonum, ad fugiendum malum, ad diligendum proximum : et juxta hæc quatuor, quatuor ponit actus in illa notificatione, videlicet : credendo amare, quantum ad effectum; credendo ire, quantum ad bonum opus; credendo, ei adhærere, quantum ad tolerantiam mali; credendo, incorporari membris, quantum ad dilectionem proximi. Et sic patet responsio ad illa quæ quærebantur.

DUB. IV.

Fidem ipsam videt quisque in corde suo esse.

Contra : Si enim virtutes ad invicem connexæ sunt, et scit se aliquis habere fidem, videtur per consequens quod sciat se habere charitatem, cujus contrarium in primo libro [1] ostensum fuit. Item, si fides videtur, et certissime cognoscitur eo, quod essentialiter sit in anima, cum charitas et gratia sint in anima essentialiter, est quæstio quare non cognoscantur (*b*) certissime ab his a quibus habentur. Juxta hoc etiam quæritur de modis visionis, quos assignat Augustinus [2] in littera : videtur enim illa divisio esse superflua, cum, *super Genesim ad litteram*, in libro XII, et in Glossa, non distinguantur nisi tria genera visionum [3].

Resp. Dicendum quod, secundum verbum Augustini, « Fides essentialiter existens in anima cognoscitur per suam essentiam. » Et hoc communiter omnes tenent. De charitate autem quidam dicunt, quod videtur essentialiter, et scit homo se habere charitatem quam habet, sed nescit utrum in ea perseveret; dicunt enim hoc esse generaliter verum, quod de omnibus quæ sunt essentialiter in anima, habet anima certam scientiam, quia cognoscit ea per eorum essentiam, sive sit habitus gratiæ, sive charitatis, sive alterius virtutis. Sed hæc responsio contrariatur ipsi cognitioni experimentali. Multa enim sunt in nobis, quæ nos latent, et multæ animæ sunt deformes, quæ suas deformitates nullo modo noverunt, et multa sunt in nobis, quæ non patent. Et propterea non est dicendum, quod omnia, quæ sunt in anima essentialiter, teneantur visione et cognitione certa. Et de charitate et gratia satis est planum, quia pauci, vel nulli sunt qui sciant certitudinaliter se esse in gratia : et hoc melius scitur, si inquiratur a viris sanctis et bonis. Ideo aliter dicunt alii, quod dupliciter scitur aliquid, videlicet scientia notitiæ, et scientia discretionis, secundum quod traditur ab Augustino in libro *De Trinitate* [4], quod « aliud est rem noscere, aliud cogitare, et discernere. » Dicunt ergo quod omnia, quæ essentialiter sunt in anima, certissime sciuntur scientia notitiæ. Qua quidem scientia dicit Augustinus [5], quod anima non potest seipsam ignorare : et sic cognoscitur tam fides, quam charitas, quam etiam alia. Sed si de scientia discretionis loquamur, sic non habet veritatem, pro eo quod ea quæ essentialiter sunt in anima, etsi scientia notitiæ cognoscantur, tamen ab aliis non semper discernuntur, sicut dicit Augustinus de ipsa anima, quod etsi non possit seipsam

Opinio 1 / Improb. / Opinio 2

[1] Dist. XVII. — [2] Aug., *de Trin.*, lib. XIII, c. I, n. 3. — [3] I *Cor.*, XII, 10. — [4] Aug., *de Trinit.*, lib. X, c. V, n. 7. — [5] *Ibid*, lib. VIII, c. VI, n. 9; *de Genes. ad litt.*, lib. VII, c. XXI, n. 28. — (*a*) *Cæt. edit.* notificationes. — (*b*) *Cæt. edit.* cognoscatur.

non nosse, nescit tamen aliquando se ab aliis discernere, sicut patet de illis qui posuerunt animam esse corpus, vel aquam, vel ignem : et hoc modo non habet quis notitiam de charitate quæ est in se, nec de gratia gratum faciente, quia nescit eam discernere a dono gratiæ gratis datæ, propter ipsius mentis obnubilationem ex phantasmatum involutione. Improb. Sed nec adhuc istud sufficit, quia non solum cognoscit quis habens fidem ipsum habitum scientia notitiæ, sed etiam discretionis et cognitionis, discernit enim ipsum ab aliis habitibus virtutum. Opinio 3. Et propterea aliter dicendum, quod cognitio qua anima cognoscit illud, quod habet in se, est cognitio cujusdam experientiæ : per hoc enim cognoscit aliquis se habere fidem, dum ad seipsum introrsus ingrediens experitur utrum sit promptus ad credendum : sic de aliis habitibus virtutum, et aliis omnibus quæ latent introrsus. Quoniam ergo anima non potest habere experientiam, nisi de eo quod est in potestate sua, et ideo de eo quod respicit actum animæ, cum *experientia* dicat usum alicujus potentiæ ; hinc est quod quando aliqua sunt in anima, ita quod reddunt ejus potentiam habilem ad aliquod opus, vel circumstant alicui operi interiori, talia possunt cognosci ab ipsa anima certitudinaliter. Unde si aliquis est habilis ad aliquod opus, certissime se novit habere illum habitum, sicut fidelis habitum credendi, et amans habitum amandi, et sic de cæteris. Quando vero aliqua sic sunt in anima, quod ipsa principaliter non respiciunt usum alicujus potentiæ, sicut character, vel sicut deformitas culpæ præteritæ, vel quæ sunt supra potestatem ipsius animæ, sicut gratia in quantum reddit acceptum Deo, et charitas similiter, quia de talibus non potest anima habere experientiam, nec potest habere certam notitiam; ideo, cum dicitur quod illa, quæ sunt essentialiter in anima, certitudinaliter cognoscantur, hoc intelligitur de illis, de quibus potest sumere anima certum experimentum : de his autem de quibus non potest sumere certum experimentum nisi per conjecturam, non cognoscit nisi conjecturando. Et quoniam de fide, secundum quod reddit habilem ad credendum, certissima potest haberi experientia ; secundum autem quod suum credere est Deo acceptum, certa experientia haberi non potest, sed solum conjectura : hinc est quod fides, quantum ad habitum substratum, certissime videtur ab anima ; in quantum autem est formata, non cognoscitur nisi per conjecturam : et sic est aliis connexa. Et per hoc patet responsio ad illud quod objicitur de charitate et gratia. Ad illud quod quæritur de sufficientia illorum modorum, dicendum quod modi videndi possunt dupliciter distingui : vel a parte virtutis cognoscentis ; et cum illa sit triplex, scilicet sensitiva exterior, imaginativa, et intellectiva ; sic triplex distinguitur visio, scilicet corporalis, imaginativa, et intellectualis. Si autem a parte medii, tunc sex sunt differentiæ, quarum sufficientia patet sic : Omne enim quod videtur ab anima, aut videtur per sui essentiam, aut videtur per sui speciem, aut videtur per rem aliam ab ipsa simpliciter differentem (a). Differentiarum sufficientia. Si per sui essentiam videtur, sic est unus modus, qui ponitur sexto loco. Si per sui speciem, hoc potest esse tripliciter : nam illa species aut est omnino concreta materiæ, aut abstracta, aut partim concreta, partim abstracta : concreta est, prout apprehenditur a sensu exteriori, licet sit ibi aliqua abstractio ; simpliciter abstracta, prout apprehenditur ab intellectu; medio modo, prout apprehenditur ab imagine : et sic sunt tres primi modi. Si autem res habet cognosci per rem ab ipsa differentem, hoc potest esse dupliciter : aut quia comparatur ad ipsam sub ratione similis, aut in ratione effectus. Et sic duo sunt modi, videlicet quartus et quintus. Et si tu objicias quod aliquid potest comparari ad alterum in ratione disparati, vel in ratione contrarii, dicendum quod nec disparatum, nec contrarium facit cogno-

(a) *Cæt. edit.* differente.

scere aliquid nisi in quantum innuit aliquem modum in ratione similis. Unde qui cognoscit quod album disgregat, per consequens cognoscit quod nigrum congregat, quia similiter se habet oppositum ad oppositum, sicut propositum ad propositum.

DUB. V.

Probatur futura resurrectio, etc.

Contra : Hoc videtur potius ad oppositum, quam ad propositum. Si enim probatur istud quod creditur per auctoritatem patrum, tunc videtur quod fides non sit argumentum, imo potius conclusio : ergo si fides est argumentum, videtur quod non recte dicat quod resurrectio probatur per fidem patrum. Item, si locus ab auctoritate est incertissimus, et fides trahit fundamentum a loco ab auctoritate, ergo videtur quod fides est incertissima.

Resp. Dicendum quod secundum aliquos verbum Magistri intelligi potest de fide acquisita ex inspectione Scripturarum, non autem de illa quæ est inspirata, et quæ numeratur inter spiritualia charismata. Sed illud non satisfacit, quia Magister hoc dicit ad exponendam illam diffinitionem, quam Apostolus assignat, et constat quod Apostolus loquitur de fide inspirata. Et propterea dicendum est aliter, secundum quod Magister dicit : « Illud quod creditur per fidem, per ipsam fidem probatur. » Ipsum enim quod creditur, probatur per auctoritatem; auctoritas autem nullius est efficaciæ in probando, nisi per fidem; et ita tota firmitas argumenti ad fidem redit. Unde si aliquis quærat, utrum resurrectio sit futura, probatur quod sic per auctoritates sacræ Scripturæ, et per verba prophetarum, qui ita dixerunt. Sed si quærat ulterius, ut probem ei quod ipsi verum dixerunt, respondebitur ei, quod scimus ipsos verum dixisse, quia a Spiritu sancto illuminati fuerunt, et ita certificati fuerunt per fidem, quam a Deo acceperunt, et nos certificamur de eorum certificatione per fidem quam ab ipso Deo accipimus. Et sic patet quod expositio Magistri bona est, quia per hoc non vult dicere quod fides probetur, sed magis quod fides probet : ita quod vere et proprie dicatur ab Apostolo *argumentum*.

DUB. VI.

Fides charitatem præcedit.

Hoc videtur esse falsum, quia, sicut dicit Ambrosius[1], « charitas est mater virtutum et caput : » et mater præcedit illud, cujus est mater. Item Glossa, super illud Psalmi[2] : *Noli æmulari*, dicit quod spes est introitus ad fidem : ergo videtur quod fides non sit prima inter virtutes theologicas, secundum quod dicitur in littera. Item omnes virtutes simul infunduntur : ergo non videtur quod reperiatur in illis aliquis ordo.

Resp. Dicendum[3] quod est loqui de fide et aliis virtutibus dupliciter, scilicet quantum ad habitum, et quantum ad actum : si quantum ad habitum, sic est ibi simultas ; si quantum ad actum, sic est ibi naturalis ordo, pro eo quod actus fidei præambulus est ad actum spei et charitatis. Nemo enim aliquid speret, vel amat, nisi illud cognoscat, et aliquo modo credat. Ad illud quod objicitur, quod charitas est mater, dicendum quod illud intelligitur quantum ad rationem merendi. Præterea, charitas dicitur esse mater virtutum, non quia illas generet, sed quia illas fovet, et nutrit, ut perveniant ad statum perfectionis. Ad illud quod objicitur de Glossa, dicendum quod fides ibi non accipitur pro fide virtute, vel ejus actu, sed pro illo quod fidei succedit, scilicet pro ipsa beatissima visione.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio circa duo : primo enim quæritur de ipsa fide simpliciter dicta, sive formata; secundo vero quæritur de fide quodam modo

[1] Ambr., sive potius Euseb. Emiss., *in Epist. ad Rom.* — [2] *Psal.* XXXVI, 1. — [3] Alex., coll. XXXVII.

diminuta, sive informi. Circa primum quæruntur quinque : primo quæritur utrum fides sit virtus proprie dicta; secundo quæritur utrum sit in parte animæ affectiva, vel cognitiva; tertio quæritur utrum sit virtus una; quarto quæritur utrum sit tantæ certitudinis, quantæ certitudinis est scientia; quinto quæritur de notificatione ipsius ab Apostolo assignata.

QUÆSTIO I.

An fides sit virtus [1].

Fundam. Utrum fides sit virtus : et loquimur hic de fide, qua quis credit in Deum. Et quod sic, ostenditur : Quod est principium nostræ salutis, habet rationem virtutis : sed fides est hujusmodi, secundum quod sæpe dicitur in Evangelio [2] : *Fides tua te salvam fecit :* ergo fides est virtus.

Item quod est principium purificationis cordis, habet rationem virtutis; sicut enim cor non coinquinatur nisi per vitium, sic non purificatur nisi per virtutem : sed fides est principium purificationis cordis, secundum quod dicitur [3] : *Fide purificans corda eorum,* etc.

Item omnis habitus, qui est principium divinæ acceptionis, habet rationem virtutis, maxime cum respicit determinatum genus operis : sed fides est hujusmodi, secundum quod dicitur *ad Hebræos* [4] *: Sine fide impossibile est placere Deo :* ergo fides plenam et perfectam in se continet rationem virtutis.

Item quod directam habet contrarietatem ad vitium et peccatum, virtus est : sed fides est hujusmodi, quoniam directe opponitur hæresi et infidelitati, quæ sunt vitia et peccata (*a*) : ergo fides est virtus proprie dicta : et hoc ipsum potest probari expresse per auctoritatem Augustini [5] in littera.

Sed contra : 1. In eodem genere sunt extrema et medium, pro eo quod medium participat naturam extremorum : sed fides est medium inter opinionem et scientiam, sicut dicit magister Hugo in libro *de Sacramentis,* ubi dicit, quod fides est certitudo de rebus absentibus, supra opinionem, et infra scientiam constituta. Si ergo nec opinio, nec scientia est in genere virtutis, necessario sequi videtur, quod nec fides in genere virtutis contineatur. Ad opp.

2. Item habitus distinguuntur per actus, et actus per objecta. In hoc autem distinguitur virtus et scientia secundum Philosophum [6], quod virtus est in bonum, et scientia est in verum : sed fides est in verum sub ratione veri : ergo fides non est in genere virtutis, sed magis in genere scientiæ. Quod autem fides sit in verum sub ratione veri, patet, quoniam fidei est assentire primæ veritati propter se et super omnia.

3. Item vituperabile est omni habenti usum rationis velle aliquid sine ratione : sed fides qua credimus in Deum, non requirit rationem : ergo talis fides vituperabilis est : sed nihil quod est vituperabile, habet rationem virtutis : ergo ubi est fides, non potest esse virtus in nobis.

4. Item quanto aliquis actus est rationabilior, tanto est virtuti proximior : ergo credere per rationem cogentem plus spectat ad virtutem, quam credere absque ratione. Si ergo credulitas quam quis habet per violentiam rationis, nec est virtus, nec actus virtutis, multo fortius videtur quod ipsa fides, quæ rationem non sequitur, nec rationi innuitur, careat perfectione virtutis.

[1] Alex. Alensis, p. III, q. LXIV, memb. 3; S. Thomas, I-II, q. LXV, art. 4; et II-II, q. IV, art. 5; et III *Sent.*, dist. XXII, q. II, art. 4, q. I; et *de Verit.*, q. XIV, art. 3; Richard. III *Sent*, dist. XXIII, art. 4, q. II; Th. Argent., III *Sent.*, dist. XXIII, q. I, art. 3; Steph. Brulef, III *Sent.*, dist. XXIII, q. I; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XXIII, q. I. — [2] *Luc.*, VII, 50. — [3] *Act.*, XV, 9. — [4] *Hebr.*, XI, 6. — [5] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. I, n. 3. — [6] Arist., *Metaph.*, lib. VI, cont. VIII.

(*a*) *Cæl. edit.* peccatum.

CONCLUSIO.

Fides non tantum est virtus gratuita, sed gratuitarum virtutum regula et auriga.

Resp. ad Arg. Dicendum quod absque dubio ipsa fides, qua in Deum credimus, non tantum est virtus, verum etiam auriga virtutum, sicut de prudentia dicit Bernardus *ad Eugenium*[1]: « Virtus quidem est, quoniam in ea consistit rectitudo vitæ secundum regulam justitiæ. » Justum enim est, ut intellectus noster ita captivetur, et subjaceat summæ veritati, sicut affectus noster debet subjacere summæ bonitati : nec potest esse anima recta, nisi intellectus summæ veritati propter se et super omnia assentiat, et affectus summæ bonitati adhæreat. Hanc autem rectitudinem non habet quis nolens, sed volens. Nemo enim plus credit Deo, quam sibi, nisi per hoc, quod vult intellectum suum captivare in obsequium Christi. Si ergo captivatio intellectus in obsequium summæ veritatis spectat ad rectitudinem vitæ, voluntas, qua quis vult se captivare, est voluntas recta : et habitus, quo mediante ad hoc expeditur et adjuvatur, facit ad rectitudinem voluntatis. Ergo, si justitia non est aliud quam voluntatis rectitudo, et fides non est aliud nisi habitus, quo intellectus noster voluntarie captivatur in obsequium Christi, restat quod habitus fidei spectet ad rectitudinem vitæ secundum regulam justitiæ : et ideo habet in se rationem virtutis vere et proprie. Nec solum habet in se rationem virtutis veræ (*a*), sed magis aurigæ virtutum quarumlibet; tam theologicarum videlicet, quam cardinalium. Sine fide enim non est cognitio summi et veri boni : sine cognitione autem summi et veri boni non potest esse summi et veri boni expectatio et dilectio. Cognitio enim præambula est et dirigit affectum ad expectandum et ad desiderandum : et ideo necessario fides spem et charitatem præcedit, tanquam regula et auriga ipsarum. Rursus, sine cognitione summi boni non potest esse recta intentio. Hoc enim solum fit recta intentione, quod fit ad honorem et gloriam Dei : sine vero recta intentione nullus actus virtutis recte incedit. Quoniam ergo habitus fidei est, quo mediante summum bonum a mentibus nostris agnoscitur, hinc est quod fides dirigit nostram intentionem, et per hoc regula est omnis operationis bonæ, et omnis virtutis meritoriæ. Et ideo non tantum debet dici virtus gratuita, sed etiam virtutum gratuitarum regula et auriga. Et concedendæ sunt auctoritates et rationes, quæ sunt ad istam partem.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod fides tenet medium inter scientiam et opinionem, dicendum est, quod fides assignatur quasi medium inter scientiam et opinionem ab Hugone, non quia conficiatur illis duobus, sicut medium conficitur ab extremis; sed quia medium locum tenet quantum ad gradum certitudinis : est enim magis certa quam opinio, et minus quam scientia, sicut videbitur infra[2] : de hoc autem medio non est necesse quod sit in eodem genere proximo cum extremis. Posset etiam dici, quod hoc non habet necessitatem in moribus, pro eo quod medium reperitur in genere virtutis, et extrema sunt in genere vitiorum.

2. Ad illud quod objicitur, quod scientia distinguitur in hoc a virtute, quod ipsa est in verum, et virtus in bonum; dici potest quod Philosophus loquitur ibi de virtute consuetudinali, quæ consistit circa actiones et passiones : de qua dicit quod virtus est in passionibus et operationibus suppositorum operativa : et hujusmodi virtus ordinat in his, quæ sunt ad finem. De virtute autem intellectuali, cujusmodi est sapientia et intelligentia, quæ ordinat in ipsum finem, non habet veritatem : et hoc modo fides est virtus, non modo præmisso. Sed hic modus dicendi videtur esse calumniosus in hoc, quod

[1] Bern., *de Consider.*, lib. I.— [2] Dist. XXIV, art. 2, q. II et III. — (*a*) *Al.* vere.

non tantum de virtute consuetudinali, verum etiam de omni alia virtute sub ratione virtutis videtur posse hæc differentia assignari respectu scientiæ. Et propterea dicendum est, quod aliter verum est objectum fidei, aliter objectum scientiæ. Scientiæ, inquam, objectum est, quia est verum visum; fidei autem est objectum, quia est verum; verum, inquam, non visum, sed salutiferum. Quia enim est non visum, requiritur ad ipsum cognoscendum alius habitus, quam sit habitus scientiæ; quia salutiferum, ideo habitus ille ad salutem ordinat, et ad vitam beatam : et ideo habet rationem virtutis completam. Et sic patet quod nihil impedit, quin fides possit esse in verum, et tamen nihilominus esse virtus, pro eo quod alio modo est in verum, quam scientia, secundum duplicem conditionem præassignatam. Est enim in veritatem non visam, sed veritatem salutiferam. Quia enim non visa est, creditur voluntarie; quia autem non solum non visa, sed etiam salutifera, creditur voluntarie et meritorie : quæ duo aliena sunt a speculatione scientiæ. Unde et veritas in qua est fides, est veritas secundum pietatem, quæ quidem nota est catholicis, sed ignota fuit philosophis.

3. Ad illud quod objicitur, quod credere sine ratione est vituperabile, dicendum quod illud verum est, ubi auctoritas non supplet locum rationis : ubi vero auctoritas locum supplet rationis, non est vituperabile, sed valde commendabile. Sic autem est in fide, quoniam etsi non adsit intellectui ipsius credentis ratio, propter quam debeat veritati assentire, adest tamen summæ veritatis auctoritas, quæ cordi suo suadet, quam etiam summam veritatem scimus mentiri non posse : et ideo impium est ei non credere : et propterea hoc non tollit, imo potius confert fidei esse virtutem.

4. Ad illud quod objicitur, quod quanto aliquid est magis rationabile, tanto magis consonat virtuti perfectæ, dicendum quod rationabile dicitur aliquid dupliciter : aut quia consonum est rationi elevatæ et illustratæ a lumine veritatis supernæ, aut quia consonum est rationi conversæ ad cognitionem sensibilem. Si primo modo dicatur rationabile, non habet instantiam; si secundo modo dicatur rationabile, falsitatem habet, quoniam frequenter ratio ad sensibilia conversa judicat esse vera quæ sunt falsa, et esse bona quæ sunt mala, et e converso. Unde nonnulla videntur sibi irrationabilia, quæ sunt valde rationabilia, sicut patet, quia nonnulla videntur irrationabilia philosophis, quæ tamen videntur valde rationabilia christianis, ut omnino continere, et omnino mendicare, et similia. Et quantum præcellit judicium viri judicium pueri, tantum præcellit judicium viri christiani judicium unius philosophi, et judicium rationis sursum conversæ judicium rationis ad inferiora depressæ : et ideo hoc non impedit fidem esse virtutem, quia credit aliqua, quæ videntur esse irrationabilia homini animali, sunt autem rationabilia homini spirituali : et hoc facit ad rationem virtutis, ut credat sine ratione. Si enim crederet per rationem cogentem, illa credulitas non esset voluntaria, sed necessaria : et sic non esset virtuosa, nec meritoria, sicut melius manifestabitur infra[1].

QUÆSTIO II.

An fides sit in parte cognitiva animæ, vel affectiva[2].

Utrum fides sit in parte animæ cognitiva, an affectiva; et quod sit in parte cognitiva, videtur primo per Augustinum, qui sic diffinit *credere* in libro *de Prædestinatione Sanctorum*[3]: « Credere est cogitare cum assensione. » Ad illam ergo vim pertinet credere, ad quam pertinet cogitare : sed cogi- Fundam.

[1] Dist. XXIV, art. 2, q. 3. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, collat. XXXIV, art. 1; S. Thom., II-II, q. VI, art. 1; et *de Verit.*, q. XVIII, art. 3; Scotus, III *Sent.*, dist. XXIII, q. I; Richard., III *Sent.*, dist. XXIII, art. 6, q. II; Durandus, III *Sent.*, dist. XXIII, q. II; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXIII, q. II. — [3] Aug., *de Prædest. sanct.*, c. II, n. 5.

tare est potentiæ cognitivæ : ergo et credere. Si ergo in illa potentia est fides, cujus actus est credere, videtur quod fides sit in parte animæ cognitiva.

Item, *ad Romanos*[1] : *Fides est ex auditu :* ibi Glossa : « Dat intellectum, dum de auditis mentem illustrat. » Si ergo fides est per auditum, et fides illuminat mentem ; et tam audire, quam illuminari, spectat ad partem animæ cognitivam ; videtur quod fides sit in parte animæ cognitiva.

Item reformatio imaginis fit per tres virtutes theologicas : sed imago non tantum consistit in potentia affectiva, verum etiam in potentia cognitiva : ergo necesse est quod aliqua virtus theologica reformet potentiam cognitivam : non est autem aliam dare, nisi fidem : si ergo virtus est in ea potentia, quam reformat, videtur quod fides sit in potentia cognitiva.

Item in eadem vi est virtus gratuita, et dos illi succedens in gloria : sed visio, quæ succedit fidei, est in potentia cognitiva, sicut manifestum est : ergo, etc.

Item in illa potentia animæ est virtus tanquam in subjecto, circa cujus actum explicat difficultatem ; habitus enim in ea potentia collocatur, ad cujus opus habilitat. Si ergo per fidem captivatur intellectus in obsequium Christi, ergo fides expedit actum ipsius potentiæ intellectivæ : est ergo in ipsa tanquam in subjecto.

Ad opp. Sed contra : 1. Tullius diffiniens virtutem, dicit quod virtus est habitus voluntarius : ergo si fides est virtus, est habitus voluntarius : sed habitus voluntarius est in voluntate tanquam in subjecto : ergo et fides.

Item Augustinus, *de moribus Ecclesiæ,* virtutem diffiniens, dicit[2], quod virtus non est aliud quam amor ordinatus : ergo si omnis virtus est amor, essentialiter loquendo omnis virtus est in ea potentia, cujus est amare : sed hoc est potentiæ affectivæ, non cognitivæ : ergo omnis virtus est in potentia affectiva.

Item magister Hugo, in libro *de Sacramentis*, dicit quod in affectu fidei substantia reperitur : sed in ea potentia est virtus tanquam in subjecto proprio, in quo reperitur ejus substantia : si ergo hæc est potentia affectiva, videtur, etc.

Item in nulla potentia est virtus fidei, quæ possit cogi, quia, sicut dicit Augustinus, cum cætera possit homo nolens, credere non potest nisi volens : sed potentia cognitiva potest cogi : ergo fides non potest esse in potentia cognitiva : et est in potentia cognitiva, vel affectiva : ergo, etc.

Item in illa potentia est virtus sicut in subjecto, quæ est principium actus et operationis illi virtuti debitæ : sed nullus assentit veritati non visæ, nisi quia vult : ergo si principium actus credendi habet ortum a voluntate, necesse est fidem esse in ea tanquam in subjecto proprio. Si tu dicas quod simul est in intellectu et affectu ; contra hoc est, quia unus habitus simplex non potest esse in duabus potentiis : sed cognitiva, et affectiva, sunt diversæ potentiæ, sicut ostensum est supra in secundo libro[3] : ergo si fides est habitus unus, non potest esse simul et semel in illis potentiis duabus. Et iterum per hoc non solvitur, quia adhuc restat quæstio, in qua illarum potentiarum sit primo et principaliter, quia, quodcumque horum detur, videntur obviare rationes quæ sunt ad oppositam partem.

CONCLUSIO.

Fides, in quantum virtus meritoria, potest dici quod sit in libero arbitrio; sed in quantum est habitus reddens potentiam facilem, pertinet ad intellectum et voluntatem.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc diversi diversa senserunt. Quidam enim dicere voluerunt, quod fides est in potentia cognitiva, et in intellectu speculativo secundum quod est speculativus. Et ratio eorum est ista, quia Opinio I.

[1] Rom, x, 17. — [2] Aug., *de Morib. Eccles. cath*, c. xv, n. 25. — [3] Dist. xxxix, art. 2, q. I, et lib. I, dist. xlv, art. 1, q. I.

intellectus speculativus dicitur esse ille, qui tendit in verum sub ratione veri : fides autem facit intellectum credere articulos non quia bonos, sed quia veros : ita enim quis credit damnationem malorum, sicut glorificationem beatorum. Et iterum charitas et fides distinguuntur in objecto quantum ad rationem motivi : et quoniam charitas tendit in Deum sub ratione boni, necesse est quod fides tendat in Deum sub ratione veri : unde assentit summæ veritati, non quia bonitas, sed quia veritas. Quoniam ergo intellectus speculativus respicit verum sub ratione veri ; hinc est quod dixerunt fidem esse in intellectu speculativo in quantum est speculativus. Nec obstant his verba philosophorum, quia ipsi de veritate fidei nihil intellexerunt. Opinio 2. Aliis autem aliter videtur esse dicendum, videlicet quod fides est in intellectu practico. Intellectus enim practicus dicitur esse intellectus extensus, secundum quod vult Philosophus [1], quod intellectus speculativus extensione fit practicus. Contingit autem, intellectum extendi tripliciter : vel per conjunctionem sui cum affectione a qua inclinatur ; vel per conjunctionem sui cum affectione ad quam inclinat ; vel per conjunctionem sui cum operatione quam dirigit et regulat. Omnibus autem his modis contingit fidem poni in intellectu extenso, sive practico, secundum varios ipsius fidei status. Nam fides simpliciter dicta, sive sit informis, sive formata, quæ facit hominem credere Deo in his quæ non videt, est in ipso intellectu, in quantum inclinatur ab ipsa voluntate : non enim crederet, nisi vellet. Fides autem formata, qua quis credit in Deum, est in ipso intellectu, in quantum inclinat affectum. Ad hoc enim quod aliquis credat in Deum per fidem formatam, oportet ut in ipsum amando tendat, secundum quod habetur in littera. Fides autem perfecta, de qua dicit Apostolus quod est operans per dilectionem, illa quidem est in ipso intellectu, in quantum mediante affectu dirigit opus. Et sic patet quod secundum istos, fides est in intellectu practico, sive extenso, secundum diversos ipsius fidei status, sive intellectus practicus dicatur proprie, sive communiter, sive magis proprie, secundum quod magis et magis habet extendi. Ratio autem quæ movet istos hoc ponere, non solum est verbum Philosophi, qui dicit quod virtutes sunt in intelligentia practica ; sed etiam ipsa ratio recta, quæ dicit quod virtus non potest esse nisi habitus voluntarius, cum circa ipsam consistat laus et meritum : et ideo impossibile est quod virtus fidei sit in intellectu, nisi in quantum intellectus jungitur affectui. Intellectus autem junctus Opinio 3. affectui, et ipsi permixtus, dicitur esse intellectus extensus, vel intellectus practicus : et ideo dixerunt isti fidem esse in practico intellectu. Restat adhuc tertius modus dicendi, videlicet quod fides nec est omnino in potentia cognitiva, nec omnino in potentia affectiva, sed quodam modo in hac, quodam modo in illa. Et hoc est quod dicit magister Hugo de S. Victore in libro *de Sacramentis* [2] : « Duo (inquit) sunt, in quibus fides consistit ; cognitio videlicet, et affectio. In affectu quidem substantia fidei reperitur ; in cognitione vero materia. » Ratio autem quæ movet ad hoc ponendum, est quod actus voluntatis est essentialis ipsi fidei : nunquam enim esset virtuosum crdere, nisi esset voluntarium. Unde etiam Augustinus dicit, quod virtus non est aliud, quam amor ordinatus. Si ergo fides est virtus, respicit actum voluntatis, ut sibi essentialem : ergo et circa illam habet essentialiter consistere. Rursus, quia ipsi fidei cognitio essentialis est, et illuminatio, per quam intellectus dirigitur in summam veritatem, et ei subjicitur ; ideo ipsa fides essentialiter respicit actum rationis : et propterea dicunt illi, qui sunt hujus positionis, fidem esse non tantum in ratione, sed etiam in voluntate, cum utrumque actum respiciat essentialiter. Quia vero actus rationis

[1] Arist., *de Anim.*, lib. III, c. *de Movente*, cont. 49.

[2] Hug., *de Sacram*, lib. I, p. X, c. III.

respectu actus voluntatis est materialis, cum ratio inclinetur a voluntate; ideo etiam dixerunt, quod in ratione materia fidei reperitur, in affectione vero substantia. Omnes autem hi modi dicendi a magnis clericis sumpserunt initium, et quilibet eorum habet satis rationabile fundamentum; et si quis recte intelligat, inveniet quemlibet eorum habere aliquid veritatis. Ut autem hoc planius fiat, ascendendum est altius ad videndum subjectum virtutis in generali, quod quidem intueri possumus satis plane quibusdam præsuppositis. Virtus enim est secundum quam consistit laus et meritum; sicut culpa, secundum quam attenditur vituperium et demeritum. Virtus etiam est habitus reddens potentiam facilem respectu alicujus actus. Si ergo virtus principium est laudis et meriti, necessarium est eam poni in illa potentia, quæ est principium primum operis laudabilis et meritorii. Nam si poneretur in potentia inferiori, tunc virtus potentiæ naturalis imperaret virtuti gratuitæ. Si ergo liberum arbitrium principium est meriti et demeriti, necesse est omnem virtutem in libero (*a*) arbitrio poni. Rursus, cum habitus sit in ea potentia, circa cujus actum explicat difficultatem, et virtus sit habitus, necesse est eam reperiri in ea potentia sicut in subjecto, quia ad opus habilitat. Quoniam ergo [1] quædam virtutes explicant actus rationalis, quædam actus concupiscibilis, quædam actus irascibilis, ideo quasdam necesse est poni in rationali, quasdam in concupiscibili, quasdam in irascibili. His præsuppositis, facile est videre quid est subjectum fidei. Si enim fides virtus est circa quam consistit laus et meritum, necesse est quod ipsa in libero arbitrio ponatur. Rursus, si fides habitus est, per quem intellectus captivitatur in obsequium Christi et innititur veritati primæ propter se, et hoc modo dicitur intellectus quodam modo speculativus, necesse est quod habitus fidei quodam modo sit in intellectu, secundum quod habet rationem speculativi. Et quoniam intellectus non habilitatur ad assentiendum ipsi veritati primæ secundum suum judicium, sed secundum voluntatis imperium; ideo fides non respicit intellectum tanquam pure speculativum, sed necessarium est quod ipsa sit in ipso intellectu, secundum quod est quodam modo extensus, et ab affectu (*b*) inclinatur. Rursus, quoniam ipsum *velle credere* est essentiale ipsi fidei, hinc est quod habitus ille non tantum respicit intellectum, ut speculatur summam veritatem, nec etiam ut inclinatur ab affectu, sed etiam ipsum affectum. Ex his patet, quod non est repugnantia inter prædictas positiones, si quis recte intelligat: imo ex omnibus quasi colligitur una veritas integra, quoniam fides, ut est virtus et principium meriti, respicit liberum arbitrium ut subjectum; in quantum vero habitus est, quodam modo respicit intellectum speculativum, et ejus actum, qui est credere verum [2]. Quia vero est habitus operans per dilectionem, et dirigens opus mediante affectu, respicit quodam modo intellectum extensum, et ejus actum, qui est credere voluntarie, sive credendo in Deum tendere; quodam modo etiam ipsum affectum, et ejus actum, qui est velle assentire ei, ad quod ratio ex se non potest attingere. Si tu objiceres quod ista non possunt simul stare, quia cum fides sit habitus simplex, et unus habitus simplex sit in una potentia tanquam in subjecto, non videtur quod possit omnes illas potentias tanquam unum subjectum respicere; ad hoc dicendum, quod nihil impedit unam et eamdem virtutem dicere esse simul in libero arbitrio, et ratione, et voluntate, quia, sicut in secundo libro [3] ostensum fuit, liberum arbitrium non dicit potentiam distinctam a ratione et voluntate secundum rem et essentiam; imo, et secundum quod vult B. Au-

Conciliatio opinionum.

[1] In hoc S. Thomas consentit S. Bonaventuræ. — [2] S. Thomas, I-II, q. LVI, art. 3, tenet, quod primo sit in intellectu speculativo, et secundario in intellectu practico. — [3] Dist. XXV, part. I, q. II.

(*a*) *Edit. Ven.* 1753, liberum arbitrium. — (*b*) effectu.

gustinus, liberum arbitrium complectitur illas tres potentias, scilicet irascibilem, et concupiscibilem, et rationalem. Et ideo nullum inconveniens est [1], quod unaquæque virtus, quæ reponitur in una istarum potentiarum secundum quod habitus, in libero arbitrio reponatur secundum quod virtus et meriti principium. Similiter nullum est inconveniens ponere unum habitum esse in ratione et voluntate, ita quod unam illarum potentiarum respiciat quantum ad actum materialem, alteram quantum ad actum formalem : sicut patet, quod habitus scientiæ quoad quid respicit memoriam, scilicet quoad retentionem speciei ; et quoad quid intelligentiam, scilicet quoad facilitatem conversionis ; et tamen dicitur unus habitus simplex. Quamvis enim potentiæ distinctæ sint, nihilominus tamen continuari habent in uno subjecto, ratione cujus potest esse in eis unitas proprietatis, sicut una sanitas ponitur esse in multis membris corporis interius, et una honestas in multis exterius. Ex his potest elici, et haberi generaliter, quid sit subjectum cujuslibet virtutis, et quid sit etiam subjectum cujuslibet vitii, sive peccati. Potest etiam haberi determinatio propositæ quæstionis, videlicet quid sit subjectum fidei. Nam licet, in quantum virtus meritoria, dicenda sit esse in libero arbitrio ; in quantum tamen est habitus reddens potentiam facilem, ponenda est quodam modo in potentia cognitiva, sicut ostendunt rationes ad primam partem : quoniam ad fidem pertinet cogitare, ad fidei proprietates pertinet illuminare, et rationem reformare, et intellectum captivare; ipsi etiam fidei succedit videre : quæ omnia respiciunt cognitionem. Ideo rationes ad partem illam inductæ, sunt concedendæ. Nec eis obviant rationes ad oppositum ; quoniam licet fides respiciat actum potentiæ cognitivæ, non tamen ipsum respicit omnino pure, sed in quantum habet affectionem concomitantem, et quodam modo postsequentem. Et ideo etiam necesse est ponere, quod fides quodam modo sit in affectione, sicut dicit magister Hugo de S. Victore [2]. Et hoc, quia est habitus voluntarius, et amor ordinatus : et talis naturæ est actus ejus, quod ad ipsum nemo potest cogi invitus. Et ideo concedi possunt rationes, quæ sunt ad partem sequentem. Quod autem rationes sibi invicem non obvient, sed utræque verum concludant, satis clare potest videre, si quis potest capere, quod ad esse fidei virtutis concurrit actus rationis simul et voluntatis : quod bene innuit Apostolus in ipsa notificatione fidei, cum dicit *fidem esse substantiam rerum sperandarum, argumentum non apparentium*, tangens quod est in ea cognitionis, et quod est affectionis. Nunquam enim fides esset virtus, quantumcumque intellectum illuminaret, nisi etiam voluntatem quodam modo rectificaret : sicut patet in dono prophetiæ, quia illuminat intellectum ad eadem, ad quæ illuminat fides; et tamen non ponitur esse virtus, quoniam in illa illuminatione non cooperatur voluntas, secundum quod cooperatur in fidei assensu et actu. Ex his patere possunt ea, quæ objecta sunt, et consimilia, quæ circa hoc objici possunt.

QUÆSTIO III.

An fides sit una virtus [3].

Utrum fides sit virtus una; et quod sic, videtur. Dicitur [4] : *Unus Deus, una fides, et unum baptisma*. Sed baptisma unitatem habet secundum speciem, quod quidem est sacramentum fidei : ergo videtur multo fortius, quod et ipsa fides, etc. Fundam.

Item [5] : *Nunc manent fides, spes, et charitas, tria hæc :* sed spes et charitas habent unitatem secundum speciem : ergo et fides.

[1] Hoc habet Magister, lib. II, dist. XXIV, c. *Liberum*, et ex Augustino, *de Trinit.*, lib. XII, c. VIII. — [2] Hug., *de Sacram.*, lib. I, p. X, c. II. — [3] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, coll. 30, art. 2; S. Th., II-II, q. IV, art. 6; et III *Sent.*, dist. XXIII, q. II, art. 4; et *de Verit.*, q. XIV, art. 12; Richard., III *Sent.*, dist. XXIII, art. 4, q. III; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XXIII, q. III. — [4] *Ephes.*, IV, 5. — [5] I *Cor.*, XIII, 13.

Item fides nulli assentit, nisi propter summam veritatem : sed summa veritas tantum una est : ergo ratio credendi est una : sed habitus diversificatur secundum formam et speciem a parte rationis motivæ, et intellectivæ : si ergo ratio credendi est una, necesse est virtutem fidei, qua creditur, unam esse specie[1].

Item qui credit Deo, non judicatur esse fidelis, nisi credat in omnibus articulis : sed fidei (a) virtus facit unumquemque esse fidelem : ergo non est vera virtus, nisi per ipsam omnia credibilia credantur, et in unum colligantur : sed non colligerentur in unum perfecte, nisi fides esset virtus una : ergo necesse est quod fides una sit respectu omnium credibilium.

Item non est alia obedientia secundum speciem, qua obeditur Deo in mandatis primæ tabulæ, et mandatis secundæ, licet mandata primæ tabulæ ordinent ad Deum, mandata vero secundæ ordinent ad proximum : ergo pari ratione non erit alia fides, qua assentitur primæ veritati in articulis respicientibus divinitatem, et in articulis respicientibus humanitatem. Et non est dare aliquid aliud secundum quod fides plurificetur et diversificetur : ergo necesse est fidei virtutem esse unam secundum speciem.

Ad opp. Sed contra : 1. Habitus diversificantur per actus, et actus per objecta[2] : sed objectum fidei non solum est verum increatum, utpote quod Deus sit trinus et unus, sed etiam verum creatum, utpote quod Christus sit natus et passus. Si ergo creatum et increatum nihil habent commune, imo differunt essentialiter et formaliter, necesse est ponere, quod fides qua credimus divinitatem, et fides qua credimus humanitatem, sit alia et alia secundum speciem.

2. Item sicut voluntas se habet ad volita, et scientia ad scibilia, sic se habet fides ad credibilia : sed scientiæ diversificantur et numerantur secundum diversitatem scibilium : videtur ergo ratione consimili quod fides diversificari habeat secundum diversitatem credibilium : et sic redit idem quod prius.

3. Item donum sapientiæ, et scientiæ, sunt diversa dona : et hoc non ob aliud, nisi quia unum est de æternis, et aliud de temporalibus. Si ergo fides est de istis et de illis, videtur quod et ipsa formaliter habeat diversificari.

4. Item timor et spes sunt affectiones formaliter differentes, et hoc quia timor est de futuris malis, spes autem de futuris bonis : sed fides non tantum est de futuris bonis, utpote de gloria æterna, sed etiam de futuris malis, utpote de supplicio æterno : ergo videtur quod fides de his et de istis habeat formaliter diversificari.

5. Item nulla virtus habet plenam rationem virtutis, nisi eam concomitetur recta intentio respectu finis : sed fides est quæ dirigit intentionem : ergo necesse est quod fides omnes virtutes circumeat quantum ad earum fines : ergo si virtus, quæ omnes virtutes circuit, non est virtus specialis, sed virtus generalis ad omnes, videtur ex hoc posse colligi fidem non esse virtutem unam secundum speciem.

CONCLUSIO.

Fides est una virtus, licet in credendis differentia reperiatur, quia una est ratio credendi in omnibus, videlicet ipsa summa veritas.

Resp. ad arg. Dicendum quod fides, sive in eodem, sive in diversis, una est secundum speciem, pro eo quod non dividitur in species, quamvis in diversis diversificetur secundum numerum. Et hujus ratio est, quoniam unitas virtutis attenditur secundum unitatem actus principalis. Unitas autem actus principalis attenditur secundum unitatem objecti primi. Et quoniam objec-

[1] Hanc rationem quærit destruere Scotus, dist. XXVI, arguens contra S. Thom. tenentem quod fides habet tantum unum primum objectum formale, quod est prima veritas. — [2] Arist., *de Anima*, lib. II, cont. 37.

(a) *Cæt. edit.* fides.

tum primum fidei unum est, hinc est quod necesse est virtutem fidei esse unam. Hoc autem planius patet per exemplum in consimili. Sicut enim videmus quod in habitu videndi virtus visiva habet objectum per accidens, sicut dicimur videre equum vel hominem; habet etiam objectum per se, sicut dicimur videre album et nigrum; habet etiam objectum non solum per se, sed etiam primo, sicut dicimur videre lucidum : et quamvis objectum per accidens, sive objectum materiale ipsius visus diversificetur in specie, sicut equus differt specie ab homine, et etiam objectum per se specie differat, sicut album specie differt a nigro : non tamen habitus videndi secundum speciem diversificatur, quia ratio objecti primi, videlicet ipsa luminositas, una est in omni visibili. Sic et in proposito intelligendum est, quod licet fides habeat multa objecta per accidens, sicut omnia quæ consequuntur ad articulos; multa etiam objecta per se, sicut etiam ipsos articulos plures et distinctos : quia tamen una est ratio credendi in omnibus, videlicet ipsa summa veritas, cui ipsa fides innititur propter se, et super omnia; ideo ipsa fides est specie una, quantacumque reperiatur in credendis differentia. Et est simile : si ego crederem alicui homini veraci, quia verax est, eadem credulitate, qua crederem ipsum esse veracem, crederem omnia esse vera quæ dicit, quantumcumque de diversis materiis loqueretur. Per hunc modum in proposito intelligendum est. Et idcirco concedendæ sunt rationes ostendentes fidem habere unitatem secundum speciem.

1. Ad illud vero quod primo objicitur, quod actus diversificantur per objecta, jam patet responsio, quoniam hoc non intelligitur de quocumque objecto, sed de objecto quod est objectum per se et primo : quod quidem non tantum habet rationem materialis, sed etiam rationem activi et motivi : hoc autem modo non est objectum fidei, nisi ipsa summa veritas, sicut infra melius patebit, cum de objecto fidei inquiretur.

2. Ad illud quod objicitur, quod sic se habet fides ad credibilia, sicut voluntas ad volita, et scientia ad scibilia, dicendum quod non est simile, quoniam scientia in diversis speciebus scibilibus diversas intuetur rationes, et diversa media per quæ illa cognoscit. Similiter voluntas in diversis volitis diversa intuetur appetibilia per quæ illa appetit. Ideo tam voluntas, quam scientia, diversificantur penes illa (a), quæ appetit et cognoscit. Fides autem unicam intuetur rationem, secundum quam omnia credibilia credit. Et ideo propter diversitatem credibilium non habet diversificari.

3. Ad illud quod objicitur, quod donum scientiæ, et sapientiæ, diversificantur, dicendum quod non est simile, quia sapientia negotiatur circa æterna secundum rationes æternas, et scientia circa temporalia secundum rationes temporales : et ideo diversificantur (b), quia negotiantur (c) secundum rationes alias et alias. Fides autem non sic; imo tam circa creata, quam circa increata versatur secundum dictamen veritatis æternæ : et ideo non sic habet diversificari.

4. Ad illud quod objicitur, quod timor et spes diversificantur, quia sunt de bonis et malis; dicendum quod non est simile, quia timor respicit malum secundum quod malum, et spes bonum secundum quod bonum, et ita secundum rationes diversas. Fides autem bona et mala non considerat, nisi in quantum cadunt sub dictamine veritatis, et ita sub ratione una : ita enim credit malos puniri, sicut beatos præmiari. Ita etiam verum est unum, sicut et reliquum : et ita dictat veritas unum, sicut et alterum.

5. Ad illud quod objicitur, quod fides dirigit omnes virtutes, dicendum quod ex hoc non sequitur, quod fides sit virtus generalis, pro eo quod contingit virtutes seipsas circumincedere, et objectum unius virtutis bene potest esse materiale alterius virtutis, et tamen ab invicem distinctæ sunt,

(a) *Edit. Ven.*, illas. — (b) diversificatur. — (c) negotiatur.

quia distinguuntur penes objecta propria, quæ non tantum habent rationem materialis, verum etiam rationem motivi. Objectum enim materiale nec facit convenientiam in specie, nec differentiam : et propterea non sequitur quod fides sit communis aliis virtutibus, quia fides respicit earum objecta et fines. Respicit enim illa solummodo per modum materiæ, circa quam versatur; objectum tamen proprium et primum habet distinctum ab aliis virtutibus : secundum cujus objecti unitatem, est ponere fidem esse unam secundum speciem, sicut in præcedentibus ostensum est.

QUÆSTIO IV.

An fides sit certior quam scientia [1].

Ad opp. Utrum fides sit certior, quam scientia ; et quod sic, videtur per Augustinum [2] : « Nihil est homini certius sua fide. » Ergo videtur quod fides majorem, vel saltem æqualem certitudinem habeat quam scientia.

2. Item Philosophus [3] : « Virtus certior est omni arte. » Sed fides ponitur in genere virtutis, scientia autem et ars sunt ejusdem generis : ergo major est certitudo in fide, quam sit in habitu scientiæ.

3. Item certius cognoscitur quod cognoscitur in lumine veritatis primæ, quam quod cognoscitur in lumine veritatis creatæ : sed quod cognoscitur fide, cognoscitur in lumine veritatis primæ ; quod autem scientia cognoscitur, in lumine veritatis creatæ cognoscitur : ergo major est certitudo fidei, quam scientiæ.

4. Item certius est illud in quo non cadit error, quam circa quod contingit errare : sed fidei non permiscetur error; cognitioni autem philosophorum multi errores permiscentur : ergo major est certitudo fidei, quam sit certitudo alicujus scientiæ philosophicæ.

5. Item certior scientia certius habet fundamentum : sed quanto aliqua scientia nobilior et perfectior est, tanto certior est : sed scientia theologiæ est omnino scientia altissima et nobilissima : ergo certissima. Si ergo fides est fundamentum totius scientiæ theologicæ, necesse est ipsam esse certissimam. Est ergo in ea major certitudo, quam in aliqua alia scientia.

Sed contra : Hugo de S. Victore [4] : « Fides est certitudo quædam animi de rebus absentibus, supra opinionem, et infra scientiam constituta. » Ergo minor est certitudo in ipsa fide, quam in habitu scientiæ. Fundam.

Item certius cognoscitur illud, de quo non potest dubitari, quam illud, de quo potest dubitari : sed quod quis cognoscit scientiali cognitione, sic novit, quod de eo dubitare non potest ; qui autem novit aliquid cognitione fidei, potest de eo dubitare, sicut patet : ergo major est certitudo scientiæ, quam fidei.

Item certius cognoscitur quod cognoscitur aperta visione, quam quod cognoscitur sola credulitate : sed per scientiam cognoscitur aliquid aperta visione, per fidem sola credulitate : ergo certior est scientia, quam fides.

Item quanto aliquid cognoscitur clarius, tanto cognoscitur certius : sed fides cognoscit per speculum in ænigmate, scientia autem revelata facie : ergo major est certitudo quam habet scientia, quam illa quam habet fides.

Item certius cognoscitur quod potest probari, quam quod non potest probari : sed quod quis cognoscit habitu scientiæ, potest probare alii quantumcumque adversanti, et eum convincere necessario, ita quod non potest contradicere; non sic autem est de fide : ergo fides non habet tantam certitudinem, quantam habet habitus scientiæ.

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. xcviii, memb. 10, art. 1, et Coll. xxxv, art. unic.; S. Thom., II-II, q. iv, art. 7; et III *Sent.*, dist. xxiii, q. ii, art. 5 ; et *de Verit.*, q. xiv, art. 2 ; Richard., III *Sent.*, dist. xxiii, art. 8, q. 1; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. xxiii, q. iv. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. 1, n. 3 : « Eam (fidem) tenet certissima scientia, clamatque conscientia. » — [3] Arist., *Ethic.*, lib. II, c. v. — [4] Hug., *de Sacram.*, lib. I, p. x, c. i.

CONCLUSIO.

Fides in certitudine superatur a scientia quæ est visio Dei aperta; superat vero scientiam quæ est cognitio secundum statum viæ respectu credibilium : cum illa vero quæ est aliorum cognoscibilium superatur, in certitudine speculationis est; contra vero est de certitudine adhæsionis.

Resp. ad arg. Dicendum quod cum comparamus certitudinem fidei ad certitudinem scientiæ, potest intelligi dupliciter. Nam uno modo scientia potest dici aperta et certa visio Dei in patria : et hoc modo non est quæstio, nec dubium quin scientia isto modo præcellat in certitudine ipsam fidem, sicut gloria præcellit gratiam, et status patriæ statum viæ. Alio modo dicitur *scientia*, cognitio quam quis habet in via; et ista potest esse dupliciter : aut respectu illorum, quorum est fides; aut respectu aliorum cognoscibilium. Si respectu illorum, quorum est fides, sic simpliciter loquendo certior est fides, quam scientia. Unde si aliquis philosophorum cognoscit aliquem articulorum ratiocinando, utpote Deum esse Creatorem, vel Deum esse remuneratorem; nunquam tamen ita certitudinaliter cognoscit per suam scientiam, sicut verus fidelis per suam fidem. Si autem loquamur de scientia secundum quod est cognitio aliorum cognoscibilium, sic quodam modo certior est fides quam scientia, et quodam modo e contrario. Est enim certitudo speculationis, et est cercertitudo adhæsionis [1]. Et prima quidem respicit intellectum; secunda vero respicit ipsum affectum. Si loquamur de certitudine adhæsionis, sic major est certitudo in ipsa fide, quam sit in habitu scientiæ, pro eo quod vera fides magis facit adhærere ipsum credentem veritati creditæ, quam aliqua scientia alicui rei scitæ. Videmus enim veros fideles nec per argumenta, nec per tormenta, nec per blandimenta inclinari posse, ut veritatem quam credunt, saltem ore tenus negent : quod nemo sciens sanæ mentis faceret pro aliquo quod cognoscit, nisi in quantum doctrina fidei dictat non esse mentiendum. Stultus etiam esset geometra, qui pro quacumque certa conclusione geometriæ auderet subire mortem. Unde verus fidelis, etiamsi sciret totam scientiam physicam, mallet totam illam scientiam perdere, quam unum solum articulum ignorare, vel negare, adeo adhæret veritati creditæ. De certitudine ergo adhæsionis verum est fidem esse certiorem scientia philosophica : et hæc certitudo respicit veritatem et doctrinam secundum pietatem : et de hac certitudine concludunt rationes ad primam partem inductæ. Si autem loquamur de certitudine speculationis, quæ quidem respicit ipsum intellectum et nudam veritatem, sic concedi potest quod major est certitudo in aliqua scientia, quam in fide, pro eo quod aliquis potest aliquid per scientiam ita certitudinaliter nosse, quod nullo modo potest de eo dubitare, nec aliquo modo discredere, nec in corde suo ullo modo contradicere, sicut patet in cognitione dignitatum, et primorum principiorum. Et hoc modo procedunt rationes ad partem sequentem, sicut pertractanti patet. Et per hoc patet responsio ad quæstionem propositam. Patet etiam responsio ad objecta : procedunt enim secundum diversas vias. Nam rationes ad primam partem inductæ concludunt de certitudine adhæsionis; rationes vero ad oppositum de certitudine speculationis. Verumtamen rationes ad primam partem inductæ videntur concludere de certitudine speculationis, quod illa certitudine sit fides certior scientia : quod falsum est. Ideo tentandum est eas dissolvere.

1. Ad illud verbum Augustini quo dicitur : « Nihil est homini certius sua fide, » dici potest quod nihil facit ad propositum, quia non loquitur de certitudine quam quis habet per fidem, sed quam quis habet de fide quam habet in mente : et illa est certitudo scientiæ : scit enim homo fidelis se habere fidem.

[1] Respuit hanc distinctionem Durand. hic, q. VII.

2. Ad illud Philosophi, quod virtus est certior omni arte, dicendum quod loquitur de virtute et arte, secundum quod comparantur ad idem. Multo enim melius scit aliquis invenire medium et objectum per habitum virtutis, quam per habitum puræ cognitionis. Non est autem generaliter intelligendum, quod virtus sit certior circa proprium objectum, quam aliqua scientia circa suum.

3. Ad illud quod objicitur, quod certius videtur quod videtur in lumine veritatis increatæ, quam quod videtur in lumine veritatis creatæ, dicendum quod illud verum est, quando lumen veritatis increatæ irradiat plene, sicut erit in patria. Quando autem semiplene irradiat, non est necesse quod habeat veritatem, sicut patet : quia certius potest homo videre ad lumen candelæ, quam ad lumen solis, ubi sol non plene irradiat : sic et in proposito intelligendum est. Licet enim fiat irradiatio mediante fide ab ipsa veritate æterna; non tamen est irradiatio plena, quoniam manet speculum et ænigma.

4. Ad illud quod objicitur, quod certior est cognitio cui non permiscetur error, dicendum quod verum est : sicut fidei non permiscetur error, ita etiam nec scientiæ, in quantum scientia : hoc est solum ex defectu a parte cognoscentis. Sic etiam contingit in ipsa fide a parte credentis: sicut patet in infideli, qui propter distorsionem intellectus a cognitione fidei labitur in hæresim, dum se credulitati veræ intermiscet credulitas falsa. Unde ex hoc non potest concludi, quod fides sit certior, quam scientia. Illud tamen verum est, quod doctrina fidei magis veraciter est tradita, quam aliqua scientia philosophica, quia Spiritus sanctus, et ipse Christus, qui docuerunt fidei veritatem et sacræ Scripturæ, in nullo falsum dixerunt, nec in aliquo possunt reprehendi: quod de nullo philosopho arbitror vere posse dici in traditione alicujus doctrinæ : imo inveniuntur veris multa falsa permiscuisse.

6. Ad illud quod objicitur, quod quanto scientia nobilior est, tanto certior, dicendum quod illud non habet veritatem. Nam, sicut dicit Philosophus [1], major est certitudo mathematicæ scientiæ, quam divinæ; et tamen nobilior est divina, quam mathematica : hoc autem, propter defectum a parte intelligentis : quia, sicut dicit Philosophus [2], sicut se habet oculus noctuæ ad lucem, ita intellectus noster ad manifestissima naturæ. Unde illa quæ sunt certissima in se, cognoscit aliquando dubie : et tamen illa cognitio minus certa magis est nobilis et perfecta, quoniam est de re nobiliori. Melius est enim vel modicum quid de Deo scire, quam cœlestium vel terrestrium notitiam habere. Rationes vero ad oppositam partem concedendæ sunt: concludunt enim de certitudine speculationis, sicut satis clarum est, et perscrutanti (*a*) apparet.

QUÆSTIO V.

An diffinitio fidei ab Apostolo tradita sit bona [3].

De descriptione fidei ab Apostolo assignata, quoniam ipsa inter cæteras est magis authentica: diffinit autem Apostolus fidem sic [4] : *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium.* Ostenditur autem ista descriptio inconvenienter assignata propter quadruplicem defectum qui videtur esse in ea, videlicet propter defectum veritatis, propter defectum convertibilitatis, propter defectum evidentiæ, et propter defectum sufficientiæ. Quod autem sit in ea defectus veritatis, ostenditur primo in hoc quod dicit fidem esse *substantiam :* aut enim ibi accipitur *substantia* proprie, aut communiter : si accipitur ibi proprie, cum substantia dividatur contra accidens, **Ad opp.**

[1] Arist., *Metaph.*, lib. II, cont. XVI. — [2] *Ibid.*, cont. I. — [3] *Cf.* Alexand. Alensis, p. III, q. LXVIII, memb. 5, art. 2 ; S. Thomas, II-II, q. IV, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. XXIII, art. 1, q. 1 ; Scotus, III *Sent.*, dist. XXIII, q. 1 ; Richard., III *Sent.*, dist. XXIII, art. 4, q. 1 ; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XXIII, q. V; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XXIII, q. I. — [4] *Hebr.*, XI, 1.

(*a*) *Edit. Ven.* 1753, perscrutantis.

et fides sit accidens, falsum est fidem esse substantiam; si autem *substantia* ibi accipitur communiter pro essentia, et essentia uniuscujusque non differt ab eo cujus est essentia, fides autem differt a rebus sperandis, impossibile est fidem esse substantiam rerum sperandarum.

2. Item videtur falsa esse in hoc quod dicit fidem non tantum esse *substantiam*, sed etiam *argumentum;* quoniam nulla virtus est argumentum, nec e converso. Si ergo fides est virtus, non ergo potest esse argumentum. Si tu dicas quod argumentum sumitur ibi transsumptive, videtur quod nec transsumptive, nec proprie debeat dici fides argumentum non apparentium. Si enim proprietas argumenti est quod *arguit* ipsam mentem, et convincit eam de eo ad quod est, faciens illud esse clarum et apertum, videtur quod ibi sit implicatio duplicis contradictionis, cum dicit fidem esse argumentum non apparentium : quæ enim habent argumentum, hoc ipso quod habent argumentum, apparent esse vera; quæ etiam habent argumentum, hoc ipso quod habent argumentum, convincuntur esse vera : ergo ratio argumenti repugnat tam rei non apparenti, quam ipsi habitui fidei : ergo est implicatio oppositorum in prædicta descriptione : videtur ergo quod prædicta diffinitio redargui possit ob defectum veritatis.

3. Item videtur quod possit reprehendi ob defectum convertibilitatis. Nam hæc descriptio potest convenire ipsi spei : spes enim est substantia rerum sperandarum, et etiam argumentum non apparentium, quia per spem certificamur nos esse habituros res quas non videmus : ergo videtur quod si tota illa descriptio convenit spei, quod non convertatur cum ipsa fide.

4. Item credere pœnam æternam esse futuram, hoc pertinet ad ipsam fidem : ergo credulitas pœnæ æternæ fides est : sed credulitas pœnæ æternæ non est substantia rerum sperandarum, sed potius timendarum : ergo videtur quod ista descriptio generaliter non conveniat ipsi fidei : ergo nec omni, nec soli : videtur ergo posse reprehendi propter defectum convertibilitatis.

5. Item videtur posse reprehendi ob defectum evidentiæ, quia non debet prius diffiniri per posterius, nec ignotum per ignotius : sed fides prior est, quam spes; fides etiam, quæ est in corde, notior est quam ea, quæ non apparent : ergo male diffinitur fides per res sperandas, et per res non apparentes.

6. Item ad evidentiam diffinitionis spectat, quod priora præmittantur posterioribus. Si ergo cognitio præcedit affectionem, et fides, in quantum argumentum, respicit cognitionem, in quantum vero substantia rerum sperandarum, respicit affectionem; videtur quod prædicta diffinitio assignata sit sicut per posterius et confuse, et ita redargui posse videtur propter defectum evidentiæ.

7. Item reprehensibilis videtur propter defectum sufficientiæ ; quia fides non tantummodo est de futuris, verum etiam de præsentibus et præteritis, ut dicit Augustinus [1]. Si ergo speranda solummodo sunt futura, videtur quod insufficienter diffiniatur, cum diffinitur solummodo per res sperandas.

8. Item fides non tantummodo est fundamentum spei, imo etiam charitatis, et totius ædificii spiritualis : ergo ita est substantia vel fundamentum charitatis et rerum diligendarum, sicut spei et sperandarum : videtur ergo insufficienter dixisse, cum dicit eam esse fundamentum rerum sperandarum. Cum enim nobilior sit charitas quam spes, magis deberet diffiniri fides per res diligendas, quam per res sperandas (*a*). Et ideo, propter quatuor superius dictos defectus, prædicta descriptio videtur esse penitus abjicienda et repudianda.

[1] Aug., *Enchir.*, c. VIII, n. 2.

(*a*) *Edit. Ven.* 1753, tres separandas.

CONCLUSIO.

Fidei diffinitio data ab Apostolo est vera, convertibilis, evidens et sufficiens.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod tunc diffinitio, sive notificatio est recte assignata, quando nihil continet superfluum, nihil etiam diminutum. Et hoc est quando per ipsam notificationem ipsius diffiniti essentia plene indicatur, et aperte manifestatur, et ab omnibus aliis separatur : hoc autem est reperire in proposito, si quis attendat. Nam ipsa fides secundum essentiam suam aliquid respicit ex parte intellectus, et aliquid ex parte affectus. Habet enim affectum stabilire, et intellectum illuminare. Et in quantum affectum stabilit, dicitur substantia, sive fundamentum; in quantum autem intellectum illuminat, dicitur argumentum. Ut ergo plene fidei essentia explicaretur, oportuit eam diffiniri, sive notificari, ut diceretur substantia simul et argumentum : debet enim diffinitio totam essentiam diffiniti in se claudere. Debet etiam nihilominus aperte notificare : quoniam ergo habitus virtutis dupliciter notificari habet, videlicet per finem ultimum, et per suum objectum; finis autem ipsius fidei consistit in æterna beatitudine quam speramus, et ita in rebus sperandis; objectum autem consistit in veritate non visa, et ita in rebus non apparentibus : ideo opportunum fuit fidem diffiniri per res sperandas et non apparentes, ut sic notificatio fidei non solum essentiam diffiniti explicaret plene per intellectum et affectum, sed etiam manifestaret aperte per finem et objectum. Debet etiam diffinitio diffinitum ab omnibus aliis separare: et quoniam fides formata distingui habet a fide informi; distingui etiam habet ab habitu cujuslibet alterius virtutis; a fide, inquam, informi distinguitur, in quantum sustentat totam fabricam spiritualem; ab aliis autem virtutibus, in quantum veritati non visæ facit adhærere : ideo, quantum ad hæc duo, dicitur *substantia rerum sperandarum*, ut distinguatur a fide informi; et *argumentum non apparentium*, ut distinguatur ab habitibus aliarum virtutum. Et sic patet quod prædicta notificatio nihil continet superfluum, nihil diminutum, nec est in ea clausula (a), nec dictio, imo nec etiam syllaba otiosa. Fatendum est ergo ipsam esse convenienter et secundum artem assignatam, ita quod in se habet veritatem, convertibilitatem, evidentiam, et sufficientiam adeo perfecte et complete, ut nec perfectissimi philosophorum possent eam artificialius et completius assignare.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod false dicitur fides esse *substantia*, dicendum quod *substantia* dicitur dupliciter, scilicet proprie, et transumptive. Proprie quidem dicitur quatuor modis, scilicet substantia materia, substantia forma, substantia compositum, substantia quæ est essentia uniuscujusque. Transumptive dicitur *substantia* illud quod habet aliquam proprietatem substantiæ dictæ aliquo istorum modorum. Cum autem dicitur : *Fides est substantia*, hoc non dicitur secundum quod hoc nomen, *substantia,* sumitur in propria significatione, sed secundum quod sumitur in significatione transumptiva. Dicitur enim *substantia*, quia est fundamentum fabricæ spiritualis, ad similitudinem materiæ quæ præbet fulcimentum formis et accidentibus. Et quod ita accipiatur, patet per notificationem Damasceni [1], qui loco ejus quod dicit Apostolus : *Fides est substantia,* dicit: *Hypostasis.* Ait enim sic : « Fides est eorum, quæ sperantur, hypostasis, et redargutio earum rerum, quæ non videntur. »

Sustantia quot modis dicatur.

2. Ad illud quod objicitur, quod false etiam dicitur esse *argumentum*, dicendum similiter, quod *argumentum* dicitur dupliciter, videlicet proprie, et transumptive. Pro-

(a) *Edit. Ven.* 1753, clausura.

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. IV, c. XI.

prie quidem *argumentum* accipitur secundum quadruplicem acceptionem : nam uno modo dicitur *argumentum* ratiocinatio, secundum quod dividitur in quatuor species, videlicet in syllogismum, inductionem, enthymema, et exemplum ; alio modo dicitur *argumentum* prolixæ sententiæ brevis collectio ; tertio modo dicitur *argumentum* ipsum medium, in quo consistit tota vis argumentationis ; quarto modo dicitur *argumentum* ipsa maxima propositio, in qua consistit firmitas totius illationis. In omnibus autem his acceptionibus argumentum dicitur, quia mentem arguit et illuminat ad aliquid intuendum, et ei firmiter adhærendum. Et secundum hanc proprietatem potest transumptive dici *argumentum* quidquid illud sit quod mentem *arguit* et illuminat ad videndum aliquid occultum. Et hoc modo fides dicitur *argumentum rerum non apparentium*, quoniam ita facit intellectum eis assentire, sicut argumentum verum facit assentire conclusioni probatæ. Et per hoc patet responsio ad illa, quæ arguebant prædictam diffinitionem ob defectum veritatis.

Argumentum quot modis sumatur.

3. Ad illud quod objicitur, quod in præassignata diffinitione est defectus convertibilitatis, dicendum quod prædicta notificatio non convenit spei : quoniam etsi ipsa spes aliquo modo possit dici *substantia rerum sperandarum*, non tamen potest dici fundamentum, sicut fides, quia non est prima virtutum. Licet autem hoc aliquo modo possit ei attribui, tamen sequens pars diffinitionis, quæ est *argumentum non apparentium*, convenit soli fidei, quæ intellectum facit assentire ipsi veritati : hoc autem nec spei competit, nec charitati, licet eis competat quoddam genus certitudinis experimentalis, maxime ipsi spei.

4. Ad illud quod objicitur, quod credulitas suppliciorum non est substantia rerum sperandarum, sed magis timendarum, dicendum quod verum est quod non est substantia rerum sperandarum tanquam objecti (*a*), sed tanquam finis, sicut prædictum est. Quamvis autem credulitas suppliciorum sit rerum timendarum per modum objecti, est tamen rerum sperandarum per modum finis. Ideo enim quis credit æterna supplicia, ut assequatur bona speranda.

5. Ad illud quod objicitur, quod est ibi defectus evidentiæ, quia fides diffinitur per posteriora et ignota, dicendum quod falsum est : diffinitur enim per finem et objectum, sicut prius visum est. Licet autem finis ipsius fidei, qui consistit in rebus sperandis, sit posterior ipsa fide quantum ad assecutionem, est tamen prior quantum ad intentionem. Licet etiam objectum ipsius fidei, quod consistit in veritate non apparente, sit homini infideli incognitum ; tamen cognitum est homini fidem habenti. Quamvis etiam sit incognitum quale sit, notum tamen est ipsum non apparere : et sic patens est quod prædicta notificatio non est per posterius et incognitum, imo per prius et notius.

6. Ad illud quod objicitur, quod in ea est præposteratio, quia prius deberet dici argumentum, quam fundamentum, ob hoc quod intellectus præcedit affectum, dicendum quod etsi actus intellectus præcedat actum affectus, nihil tamen impedit quod intellectus aliquando sequatur affectum, utpote quando inclinatur ad assentiendum alicui rei secundum imperium voluntatis. Et hoc modo dictum est superius se habere in actu fidei, quæ ideo habet rationem virtutis, quia assensus ille est a principio voluntatis : et ideo Apostolus rectissime ordinavit, quando illud fidei quod respicit affectivam, præmisit ei quod respicit cognitivam.

7 et 8. Ad illud quod objicitur de defectu sufficientiæ, quia deberet diffiniri per diligenda, sicut per speranda, et (*b*) per præterita, sicut per futura, jam patet responsio : quia quamvis fides sit de præteritis et futuris, sive etiam de sperandis et amandis, de solis sperandis est tanquam de fine, ad quem tendit : et per hoc, quod diffinitur hic fides per comparationem ad finem et complemen-

(*a*) *Cæt. edit.* subjecti. — (*b*) ita.

tum totius ædificii spiritualis, datur per consequens intelligi ejusdem ædificii tota fabrica : et per hoc patent illa duo objecta. Patet etiam quare magis dicitur fundamentum esse rerum sperandarum, quam credendarum, vel timendarum. Per hoc enim quod dicitur sperandarum, magis datur intelligi finis virtutis, qui est ipsa beatitudo expectata, quam per hoc quod dicitur credendum, vel amandum, vel timendum. Nam isti actus non tantummodo sunt in finem, sed etiam in ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de fide informi, circa quam quæruntur quinque : primo quæritur de ejus genere ; secundo quæritur de ejus origine; tertio quæritur de ejus objecto; quarto quæritur de ejus duratione; quinto et ultimo quæritur de ejus informatione.

QUÆSTIO I.

An fides informis sit in genere virtutis[1].

Fundam. Utrum fides informis sit in genere virtutis, an non ; et quod in genere virtutis, videtur primo per illud quod dicit Augustinus in libro qui intitulatur ab aliquibus : *De vera innocentia :* « Cum cæteræ virtutes possint bonis et malis esse communes, sola dilectio est propria et specialis virtus piorum atque sanctorum. » Ergo fides virtus est communis bonis et malis : sed in malis non reperitur nisi fides informis : ergo fides informis est virtus.

Item, secundum quod vult Philosophus[2], circa difficilia et ardua necessaria est ipsi menti rationali ars et virtus : ergo cum articuli fidei difficiles sint ad credendum, ad hoc quod facile credantur, necessaria est ars vel virtus : sed fides informis facit articulos facile credi, sicut patet in multis peccatoribus : ergo fides informis vel est ars, vel virtus : sed non est ars, nec scientia : ergo videtur quod sit virtus.

Item majoris difficultatis est credere articulos fidei, quam continere se (*a*) ab actu libidinis, quoniam illud potest ratio non elevata, hoc autem, scilicet credere, non potest, nisi super se elevetur : sed continere se (*b*), charitate circumscripta, est actus virtutis : ergo et credere : sed illud credere est virtutis fidei informis : ergo, etc.

Item quod directe opponitur vitio et peccato, virtus est : sed habitus fidei informis directe opponitur ipsi hæresi et infidelitati, quæ sunt vitia et peccata, nec potest cum eis stare : ergo necesse est fidem informem esse virtutem.

Item humilitas, qua quis humiliat se vel affectum suum sub mandatis divinæ majestatis, habet rationem virtutis : ergo pari ratione et illa humilitas, qua quis se humiliat sub regulis divinæ veritatis, etiam præter charitatem habet rationem virtutis : sed fides informis est hujusmodi, per quam captivatur intellectus in obsequium Christi ad assentiendum ei in omnibus articulis : ergo fides informis est in genere virtutis.

Ad opp. Sed contra : 1[3] : *Fides sine operibus mortua est :* sed nihil quod est mortuum habet in se rationem virtutis : si ergo fides sine gratia et charitate caret operibus fructuosis, et sic mortua est, jam ergo non habet rationem virtutis.

2. Item, sicut dicit Augustinus, et habitum est supra in secundo libro[4] : « Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur : » sed fide informi non recte vivitur, et multi male utuntur : ergo fides informis sub genere virtutis non continetur.

3. Item omnis virtus aut est cardinalis, aut theologica. Si ergo fides informis est virtus, aut est cardinalis, aut theologica :

[1] Cf. Alex. Alensis, p. III, q. LXIV, memb. 3, et coll. XXXVIII, art. 2 ; S. Thom., II-II, q. IV, art. 5 ; et III *Sent.*, dist. XXIII, q. II, art. 4 ; Richard., III *Sent.*, dist. XXIII, art. 4, q. III ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXIII, q. VI. — [2] Arist., *Ethic.*, lib. II, c. III. — [3] *Jac.*, II, 10, 16. — [4] Magister illam collegit ex Aug. Vide litteram, dist. XXVII, c. *Videndum est.*

(*a*) Cæt. edit. continere. — (*b*) Cæt. edit. deest se.

sed non est theologica, cum non tendat in Deum; non est cardinalis, cum non sit circa bonum creatum : ergo non est in genere virtutis.

4. Item, quando unus hæreticus credit decem articulos fidei, et alios discredit, quamvis illi articuli sint supra rationem, tamen fides, qua credit illos, non dicitur virtus esse : ergo si eadem fide, qua creduntur decem articuli, possunt et omnes credi, videtur quod fides informis in malis Christianis nullo modo teneat rationem virtutis.

5. Item cum discipulus credit et assentit magistro in his, quæ sibi non videntur, et sunt supra suum intellectum, quamvis assentiat in his, quæ sunt supra se, non tamen illa credulitas dicitur esse virtus : ergo pari ratione videtur, quod homo non indigeat aliqua virtute ad hoc, quod ipse primæ veritati assentiat : sed fides informis nihil aliud facit, nisi quod facit assentire primæ veritati propter se, et super omnia : ergo videtur quod fides informis non sit virtus.

CONCLUSIO.

Fides informis est in genere virtutis, secundum quod virtus dicit habitum rectificantem et vigorantem potentiam ; non autem ut capitur pro virtute meritoria gratuita.

Resp. Ad arg. Dicendum quod virtus dupliciter consuevit accipi, cum dicimus aliquem habitum esse virtutem : proprie videlicet, et communiter. Proprie namque dicitur *virtus* recta ratio perducens in finem : et hoc modo virtus est principium operis meritorii : et dicitur solummodo de habitu gratia informato, sine quo non contingit pervenire ad finem gloriæ. Alio modo dicitur *virtus* communiter habitus rectificans potentiam aliqua rectitudine justitiæ, et vigorans eam circa opus difficile, quamvis non perducat eam in finem (*a*) ; et hoc modo accipiendo virtutem, habitus politici informes dicuntur esse virtutes : hoc etiam modo fides informis, quæ quidem est in malis Christianis, habet esse in genere virtutis : per illum enim habitum quodam modo rectificatur intellectus hominis, dum captivatur in obsequium Christi ad assentiendum primæ veritati propter se, et super omnia. Vigoratur etiam ut credat vera non apparentia, ut vitet erronea et phantastica, sicut apparet in multis Christianis carentibus charitate, qui libenter et humiliter audiunt verba spectantia ad doctrinam fidei, et constanter, et viriliter abhorrent hæreticam pravitatem. Et sic concedi potest quod fides informis sit in genere virtutis, secundum quod nomen virtutis accipitur large, et extenditur ad habitum rectificantem et vigorantem potentiam in his actibus, circa quos consistit via justitiæ. Et quia hoc modo procedunt rationes ad partem primam, ideo concedendæ sunt.

1. Ad illud quod objicitur, quod fides sine operibus mortua est, dicendum quod non dicitur mortua, quia careat omni utilitate et efficacia, sed quia caret vita gratuita, quæ est vita perfecta : et ideo ex hoc non potest concludi quod non sit simpliciter virtus, sed quod non sit virtus proprie dicta.

2. Ad illud quod objicitur, quod virtus est qualitas bona mentis, etc., dicendum quod Augustinus ibi diffinit virtutem proprie dictam, scilicet virtutem gratuitam ; et hoc modo concedendum est fidem informem non contineri sub virtutis genere. Ex hoc tamen non sequitur nullo modo eam contineri sub virtutis genere, secundum quod virtus large accipitur : imo est ibi locus sophisticus consequentis.

3. Ad illud quod objicitur, quod omnis virtus aut est cardinalis, aut theologica, dicendum quod illa divisio est virtutis formatæ, secundum quod proprie accipitur virtus cardinalis et theologica : et sic fides informis non continetur sub genere virtutis. Posset tamen dici, quod fides informis, sicut habet rationem virtutis incompletæ, sic habet rationem virtutis theologicæ, quia quodam modo in Deum dirigit, licet semiplene.

4. Ad illud quod objicitur de hæretico,

(*a*) *Edit. Ven.* 1753, fine.

qui credit decem articulos, dicendum quod etsi hæreticus habeat aliquam illuminationem respectu illorum articulorum verorum quos credit, et aliquam habilitatem ad illos credendos, illa tamen habilitas et credulitas non debet dici virtus, quia nec potentiam rectificat, nec vigorat. Non rectificat potentiam, quia non captivatur intellectus ejus plene in obsequium veritatis summæ. Non vigorat, quia per illam non respuit falsitatem oppositam veritati. Et hæc duo requirebantur ad hoc, quod habitus sortiretur nomen et rationem virtutis. Non sic autem est de fide informi, quæ est in malis Christianis, quia ipsi assentiunt et adhærent primæ veritati propter se, et super omnia, ita quod in illo habitu est rectificatio et vigor, et ex hoc quædam perfectio. Unde sola illa fides informis est in genere virtutis, qua creduntur omnes articuli, vel explicite, vel implicite, qua etiam respuuntur omnes errores : hæc enim sola est, quæ habet in se quamdam perfectionem rectitudinis et vigoris.

5. Ad illud quod objicitur de discipulo assentiente magistro, quod non indiget habitu virtutis, dicendum quod non est simile, quia credulitas illa, qua discipulus assentit magistro, ita potest esse via in falsitatem sicut in veritatem, pro eo quod magister ejus potest vera, et falsa asserere : non sic autem est de credulitate qua quis assentit primæ veritati, quæ nullo modo potest esse via nisi in veritatem et rectitudinem : et propter hoc, quia (*a*) credulitas illa, qua discipulus assentit magistro, de se non est rectificativa mentis, et credulitas, qua Christianus assentit Deo, est via salutis, ita quod nullo modo de se ordinatur ad oppositum; id magis sortitur rationem virtutis, quam illa credulitas, qua discipulus assentit magistro, quæ quidem potest esse erroris occasio.

[1] *Cf.* Alex. Alensis., p. III, q. VI, memb. 2, et coll. XXXVIII, art. 1; S. Thomas, II-II, q. VI, art. 2; et III *Sent.*, dist. XXIII, q. III, art. 2; et *de Verit.*, q. XVIII, art. 3; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXIII, q. VII. — (*a*) *Edit. Ven.* qua.

QUÆSTIO II.

An fides informis sit donum divinitus collatum [1].

Fundam. De fide informi quantum ad originem ; et quæritur utrum fides informis sit infusa, an acquisita. Et quod infusa, videtur [2] : *Alii datur fides in eodem Spiritu*, etc. Et constat quod Apostolus ibi loquitur de donis gratiæ gratis datæ : ergo loquitur de fide, circumscripta charitate : et hæc est fides informis : ergo fides informis est a Spiritu sancto.

Item [3] : *Si habuero fidem, ita ut montes transferam;* ibi Glossa : « Quæ fides Dei donum dici potest, quia in malis quædam dona Dei sunt. » Si ergo illa est fides informis, ergo fides informis est a dono Dei, vel donum Dei.

Item [4] : *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore* ; Glossa : « Est timor servilis, et filialis, et uterque est a Spiritu sancto. » Si ergo timor servilis est donum Spiritus sancti, et timor servilis oritur ex fide informi, ergo fides informis est donum Spiritus sancti.

Item secundum nullum habitum, naturalem vel acquisitum, elevatur intellectus supra se, ut assentiat primæ veritati propter se, et super omnia : ergo habitus fidei informis non est acquisitus, vel innatus : et est acquisitus, vel innatus, vel infusus : ergo est habitus infusus.

Item quod potest in ea, quæ sunt contra naturam, nec est a natura, nec est ab acquisitione : sed habitus fidei informis potest in miracula facienda, sicut patet per Evangelia [5] quod mali faciunt miracula, et expresse dicitur [6] : ergo fides informis nec est innata, nec acquisita : sequitur ergo quod sit infusa.

Ad opp. Sed contra, 1 [7] : *Fides est ex auditu* : sed quæ novimus audiendo ab aliis, novimus per acquisitionem : ergo si fidem habemus per auditum, fidem habemus per acquisitionem.

[2] I *Cor.*, XII, 9. — [3] I *Cor.*, XIII, 2. — [4] *Rom.*, VIII, 15. — [5] *Matth.*, VII, 22. — [6] *Act.*, XIX, 13. — [7] *Rom.*, X, 17.

2. Item Augustinus [1] : « Quod credimus, debemus auctoritati : quod intelligimus, rationi. » Sed doctrina quæ auctoritati alienæ innititur, ab alio acquiritur : si ergo cognitio fidei innititur auctoritati, videtur quod per acquisitionem habeat in nobis oriri.

3. Item alias virtutes informes possumus habere per acquisitionem, sicut continentiam et justitiam : ergo pari ratione videtur, quod et fidem informem per acquisitionem similiter possumus habere.

4. Item aliquis transiens de infidelitate ad hæresim, credit aliquos articulos fidei : et hoc quidem sine aliqua infusione habitus, cum Deus non infundat hæresim, sed per solam acquisitionem doctrinæ : sed qua ratione potest cognoscere unum articulum, eadem ratione potest cognoscere alterum : ergo si per acquisitionem potest cognoscere aliquos, eadem ratione videtur quod possit cognoscere omnes : ergo videtur quod fides informis de omnibus articulis per acquisitionem possit haberi.

5. Item, si fides informis est habitus infusus, cum habitus infusi ita infundantur parvulis, sicut adultis, ita erit habitus fidei informis in parvulo baptizato, sicut est in Christiano jam provecto : sed in Christiano jam provecto si peccet mortaliter, nihilominus tamen remanet in eo fides informis, esto quod nihil ultra addiscat : ergo pari ratione parvulus si peccet, cum ad adultam ætatem pervenerit, fidem informem habebit, etiamsi nihil ab aliis doceatur : et hoc est manifeste falsum, quia si talis poneretur inter Saracenos antequam aliquid didicisset, nihil plus haberet de fide, quam si nunquam baptizatus fuisset.

CONCLUSIO.

Fides informis, secundum quod virtus est, donum divinitus collatum est censendum.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum credere, sicut dicit Augustinus, sit cogitare cum assensione ; ad hoc quod habitus fidei plene et integre habeatur, necesse est quod intellectus instruatur de credibilibus, ut possit illa cogitare, et inclinetur ut possit illis assentire : et primum quidem est materiale in fide, secundum vero est formale, et utrumque reperitur tam in fide informi, quam in fide formata. Non enim dicitur informis, quia careat omni forma, sed quia careat forma gratiæ gratum facientis. Cum ergo quæritur utrum fides sit habitus acquisitus, vel infusus, respondendum est : si loquamur de fide quantum ad illud, quod est materiale in ea, videlicet quantum ad cognitionem illam, qua cognoscimus qui sint articuli fidei, et scimus quid est quod per nomen dicitur, sic concedendum est, quod fides est per auditum et per acquisitionem secundum legem communem. Nemo enim scit, qui, et quot sint articuli fidei, nisi didicerit legendo, vel audiendo : nisi forte hoc habeat per privilegium speciale. Si autem loquamur de fide quantum ad formale, videlicet quantum ad illud quod facit assentire, sic dicendum est quod quædam fides informis est per acquisitionem, quædam per infusionem. Nam quidam assentiunt veritati auditæ moti humana persuasione, utpote propter amorem et reverentiam dicentis, vel propter miracula, vel propter rationes et argumenta : et talis fides est simpliciter acquisita : nec dicenda est habere rationem virtutis, quia nullius est vigoris, nec roboris [2], sublata de medio ipsa humana ratione. Quidam autem assentiunt veritati fidei propter divinam illustrationem, sicut illi qui innituntur primæ veritati super omnia, et propter se, sicut multi Christiani, qui charitatem non habent ; et in talibus fides est per infusionem : voluntarie enim assentiunt, concomitante divina illuminatione ; illuminatione, inquam, quæ rationem elevat in his, quæ sunt supra ipsam. Unde sicut illuminationem ad futura præcognoscenda dicimus esse infusam, pro-

[1] August., *de Utilitate cred.*, c. XI, n. 25 ; *Retract.*, lib. I, c. XIV, n. [illegible] — [2] Consentit iis S. Thomas, *de Verit.*, q. XVIII, art. 3.

pter hoc quod in ipsa elevatur anima supra ea quæ sunt ei naturalia, sic intelligendum est etiam in parte ista. Concedendum est ergo fidem informem, secundum quod virtus est, esse donum divinitus collatum, et habitum infusum. Unde concedendæ sunt etiam rationes quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod fides est ex auditu, dicendum quod illud dicitur de fide, non ratione ejus quod est formale et completivum, sed ratione ejus quod est materiale, utpote ratione illius cognitionis, qua cognoscit quid est quod per nomen dicitur, quæ communiter non habetur nec in fide formata, nec in informi, nisi per acquisitionem. Aliter etiam videtur aliquibus esse dicendum, quod illud verbum Apostoli intelligitur de fide informi, quæ innititur humanæ rationi, quæ quidem non habet in se rationem virtutis. Sed primus modus dicendi rationabilior esse videtur, considerato intellectu Apostoli.

2. Ad illud quod objicitur, quod credere debetur auctoritati, dicendum quod credere, secundum quod est actus fidei virtutis, debetur auctoritati non cuilibet, sed auctoritati divinæ : cui quidem auctoritati nemo assentit propter se, et super omnia, nisi per divinam illuminationem : et sic talis credulitas non est acquisita, sed infusa. Illa vero credulitas quæ innititur rationi creatæ principaliter, non spectat ad ipsam fidem secundum quod fides est virtus : et de hac verum est, quod potest esse per acquisitionem. Unde attendendum est, quod dupliciter potest aliquis per fidem suam inniti sacræ Scripturæ : aut quia credit sacram Scripturam a Spiritu sancto fuisse inspiratam, et editam, juxta quod dicitur[1] : *Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines :* et sic talis credulitas spectat ad fidei virtutem ; aut ideo credit sacræ Scripturæ, quia patres sui crediderunt, a quorum semitis non vult recedere : et hoc modo humanam respicit rationem, nec est talis credulitas fidei virtutis, sed potius cujusdam assuetudinis.

3. Ad illud quod objicitur, quod aliæ virtutes informes habentur per acquisitionem, dicendum quod non est simile, pro eo quod actus aliarum virtutum concordant ipsi rationi secundum naturale dictamen. Unde justitia naturalis dirigit ad opera virtutum politicarum : non sic autem est de fide, quæ dirigit ad aliqua credenda, quæ sunt præter naturam, et supra judicium rationis : ideo non sic subjacet nostræ acquisitioni, secundum quod aliæ virtutes morales.

4. Ad illud quod objicitur, quod aliquis de infidelitate transiens ad hæresim acquirit cognitionem aliquorum articulorum, dicendum quod non est simile : quia sicut idem ipsum potest amari amore divinitus infuso, et amore etiam innato, et libidinoso, et multum refert utrum aliquid sic, vel sic ametur : sic etiam intelligendum in cognitione, quod idem ipsum aliter, et aliter potest credi, vel ex persuasione veritatis humanæ, vel ex illustratione veritatis æternæ : et hæretici quidem si cognoscunt aliquos articulos, hoc est ex quadam persuasione humanæ rationis, imo fictionis suæ ; etsi secundum illam omnibus articulis fidei assentirent, adhuc tamen virtutem fidei non haberent, cujus est intellectum in Christi obsequium captivare. Ideo non est simile de cognitione articulorum in viro fideli : et pro tanto non sequitur, quod si illa cognitio in hæreticis est acquisita, quod hæc in fidelibus non sit infusa. Si quis tamen de fideli et catholico fiat hæreticus, et remaneat sibi cognitio alicujus articuli, non habet eam omnino per acquisitionem, nec tamen dicendus est habere virtutem, quia ibi illuminatio prior permixta est quodam modo falsitati erroris : et ideo non habet perfectionem competentem virtuti.

5. Ad illud quod objicitur de parvulo, qui cadit de gratia, antequam aliquid de fide acquirat, dicendum quod parvulus habet

[1] II *Petr.*, I, 21.

habitum fidei quantum ad illud quod est in ea formale : habet enim aliquid quo promptus erit et facilis ad assentiendum omnibus articulis fidei, si ei proponantur, cum ad adultam ætatem pervenerit. Caret tamen ea cognitione, quæ est materialis respectu fidei, sine qua etsi illlud formale possit in animam parvuli infundi, non tamen potest radicari et stabiliri : et propterea si, cum ad adultam ætatem pervenerit, proponatur ei error sub ratione credibili, facile expellitur habitus fidei, et ita de facili assentit, ac si habitum fidei nunquam habuisset, propter hoc quod liberum arbitrium propter inassuetudinem nescit illo uti : et ille habitus non fuit in potentia radicatus, quamvis esset in ea infusus. De hoc autem in libro quarto habetur diffusius.

QUÆSTIO III.

An fides informis sit in dæmonibus[1].

Ad opp. De subjecto fidei informis : et est quæstio utrum fides informis sit in dæmonibus; et quod sic, videtur[2] : *Dæmones credunt, et contremiscunt :* si ergo fides, quæ est principium timoris, hæc est fides, quæ est virtus informis, videtur quod fides, secundum quod est virtus, sit in dæmonibus.

2. Item, super illud[3] : *Justitia Dei revelatur ex fide in fidem*, Glossa : « Fides dæmonum est, et nomine tenus Christianorum. » Sed in Christianis, qui sunt nomine tenus Christiani, est fides informis tanquam in subjecto (*a*) : ergo et in dæmonibus.

3. Item[4] : *Quid nobis, et tibi, Jesu Nazarene?* et sæpe in Evangelio dæmones clamabant Christum esse Filium Dei : sed constat, quod ejus divinitatem non poterant intueri; et hoc est super rationem, quod Deus fieret homo : ergo videtur quod hoc non noverant, nisi cognitione fidei : ergo videtur quod habuerunt fidem.

4. Item cognitio Trinitatis et Unitatis supra rationem est, sicut in primo libro[5] ostensum fuit : sed dæmones cognoscunt Deum esse trinum et unum, et talis cognitio, qua cognoscitur Deus esse trinus et unus, vel est cognitio fidei, vel est cognitio comprehensionis : cum ergo dæmones non habeant cognitionem comprehensionis de ipsa Trinitate, habent ergo cognitionem fidei.

Sed contra : 1. Super illud[6] : *Quæ conventio Christi ad Belial?* dicit Glossa : « Sicut Christus omnia bene facit, sic diabolus omnia male. » Sed credere fidei informis est actus virtutis, et actus bonus : ergo si dæmonis est omnia male facere, videtur quod ad ipsum non spectet ipsum credere : ergo nec habere fidem informem. F[illegible]

Item fides informis est habitus infusus, et donum Dei : si ergo dæmones habent fidem, aut infusa est eis ante lapsum, aut post : ante lapsum non, quia tunc non erant in statu, in quo esset eis fides opportuna; post lapsum non, quia obstinati sunt, ut dona Dei non possint suscipere : ergo si nunquam habuerunt habitum fidei infusum, et fides informis est per infusionem, ergo non habent fidem informem.

Item credere, quod est actus fidei informis, est voluntarium, quia cum cætera possit homo nolens, credere non potest nisi volens : sed dæmones, quantum est ex parte voluntatis suæ, repugnant omni veritati et omni bono : si ergo ipsa fides informis facit credere voluntarie, videtur quod dæmones non habeant ipsam.

Item fides informis est principium timoris servilis : et timor servilis facit peccatum fugere : si ergo fides informis esset in dæmonibus, esset in eis fuga alicujus peccati : si ergo nullum peccatum fugiunt, videtur quod habitus informis in eis non reperiatur.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. LXIV, memb. 7; S. Th., II-II, q. V, art. 2; et III *Sent.*, dist. XXIII, q. IV, art. 3; et *de Verit.*, q. XIV, art. 2; Richard., III *Sent.*, dist. XXIII, art. 6, q. III; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XXIII, q. II. — [2] *Jac.*, II, 19. — [3] *Rom.*, I, 17. — [4] *Marc.*, I, 24. — [5] [illegible] — [6] II *Cor.*, VI, 15.

(*a*) *Edit. Ven. add.* et.

CONCLUSIO.

Fides informis, prout est habitus virtuosus, infusus et voluntarius, non est in dæmonibus, cum non sint apti ad suscipiendos habitus infusos, et magis sint proni ad impugnandam veritatem, quam ei assentiendum.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut ex præcedentibus[1] patet, fides informis dicitur duobus modis : quædam quæ innititur primæ veritati propter se, quamvis in ipsam non tendat amando ; alia est fides informis, quæ innititur ipsi veritati articulorum propter aliquam rationem creatam. Prima quidem dicitur fides informis, non quod careat forma fidei secundum quod est virtus, sed solum secundum quod est virtus gratuita : et de hac dictum est prius quod est habitus virtuosus, et habitus infusus. Secundo vero modo dicitur fides informis, quia caret forma fidei, et secundum quod virtus est, et secundum quod gratuita est. Nam illa credulitas, qua quis assentit articulis propter rationem creatam principaliter, non solum caret intentione habitus gratuiti, sed etiam intentione habitus virtuosi. Nullius enim virtutis videtur esse credere, cum quis credit innitendo persuasioni quam videt. Si ergo hoc secundo modo accipiatur informis fides, sic concedi potest eam reperiri in dæmonibus : habent enim aliquam notitiam et credulitatem de articulis et credibilibus, quæ quidem potest dici fides, sive credulitas, propter hoc quod non est in eis visio aperta. Et illa quidem cognitio partim fuit eis indita a prima conditione, partim ex acquisitione. A prima enim conditione sua habuerunt cognitionem aliquam de articulis pertinentibus ad Trinitatem, quæ etsi tunc non meretur dici fides, imo potius cognitio contemplationis propter absentiam ænigmatis ; peccato tamen superveniente, et ænigmate subsequente, illa cognitio meruit dici fides, cum sit cognitio ænigmatica de his, quæ spectant ad divina. Quantum autem ad articulos spectantes ad humanitatem, est in eis cognitio acquisita per multa miracula et experimenta, et quasi extorta necessitate quadam. Dum enim dæmones vident aperte eos qui in Christum credunt, et ei conformantur, non posse damnari, manifesta ratione coguntur credere fidem credentium in Christum veram esse : ac per hoc per consequens credunt omnia esse vera, quæ Christiani credunt : et ex hoc etiam perterrentur : propter quod dicit beatus Jacobus, quod *credunt, et contremiscunt.* Si vero loquamur de fide informi, secundum quod accipitur primo modo, videlicet prout est habitus virtuosus et habitus infusus, et etiam voluntarius, hoc modo etsi reperiatur in Christianis viatoribus, non tamen potest reperiri in dæmonibus : tum quia ipsi non sunt apti ad suscipiendos habitus infusos : tum quia voluntas eorum magis prona est ad impugnandam veritatem et pietatem, quam ad assentiendum ei. Unde concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1 et 2. Ad illud vero quod objicitur in contrarium de auctoritate Jacobi, et de Glossa, quod informis qualitas est in dæmonibus, dicendum quod in utrisque reperitur fides, sed tamen aliter et aliter, sicut prius dictum est. Christiani enim nomine tenus voluntarie assentiunt : et illa fides potest eis esse via ad virtutem, et quodam modo rectificat eorum mentem, etsi non plene : non sic autem est in dæmonibus, quia ipsi credunt coacti, et quasi cum quodam murmure.

3. Ad illud quod objicitur, quod confitebantur Christum esse Filium Dei, dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro *de Civitate Dei,* ipse Christus innotuit dæmonibus non per id, quod est veritas et lux, sed per quosdam suæ virtutis effectus. Unde quia ipsi videbant miram Christi virtutem in suis effectibus, cui nullatenus poterant resistere, cognoscebant ipsum non purum hominem, sed etiam Deum esse : illa tamen credulitas non erat fides informis, secundum quod fides

[1] Quæst. præced.

informis est virtus, quia non adhærebant ipsi primæ veritati propter se.

4. Ad illud quod objicitur, quod cognoscebant Deum esse trinum et unum, dicendum quod illa cognitio in dæmonibus erat derelicta ex cognitione, quam habuerunt ex prima sui conditione. Secundum enim quod dicit Dionysius in libro *de Divinis Nominibus*, capite quarto, data dæmonibus dona nequaquam ipsa mutata esse dicimus; sed sunt integra et splendidissima, quamvis ipsi non videant claudentes in seipsis speculativas veritates : et sic non oportet ponere in dæmonibus habitum fidei infusæ, cum talem notitiam habuerint a prima naturali sua conditione, licet eam habeant quodam modo minus perfecte propter suarum mentium obcæcationem.

QUÆSTIO IV.

An fides informis expellatur per adventum gratiæ[1].

Ad opp. De ipsius fidei informis duratione; et est quæstio : utrum fides informis omnino expellatur per adventum gratiæ. Et quod sic, videtur. Major est convenientia fidei formatæ ad gloriam, quam fidei formatæ ad fidem informem, pro eo quod gloria non est aliud, quam gratia consummata : sed gloria superveniens evacuat habitum fidei formatæ, sicut vult Apostolus[2] : ergo, superveniente fide formata, tollitur fides informis, et evacuatur.

2. Item majus lumen absorbet minus lumen : ergo si lumen gratiæ gratum facientis superexcellit incomparabiliter lumen gratiæ gratis datæ, videtur quod fides informis per gratiam supervenientem habeat expelli.

3. Item fides informis nunquam est nisi in peccatore, nam in omni justo est fides formata : sed gratia gratum faciens nunquam potest esse cum peccato : ergo nunquam potest esse cum fide informi : ergo necessario eam in adventu suo expellit.

4. Item omnes virtutes simul infunduntur : ergo cum infunditur charitas, infunditur fides formata : sed impossibile est duo accidentia ejusdem speciei esse in eodem subjecto : ergo impossibile est duas fides esse in eadem anima : ergo necesse est fidem informem expelli ad adventum gratiæ.

5. Item aut lumen gratiæ gratum facientis sufficit ad credendum, aut non : si non, ergo gratia gratum faciens non sufficit ad promerendam salutem; si sufficit, superfluum est facere per plura, quod potest fieri per pauciora : ergo videtur quod superveniente gratia gratum faciente, superfluat habere fidem informem.

Sed contra : Gratia non expellit nisi culpam, vel consequens ad culpam : sed fides informis nec est culpa, nec consequens ad culpam : ergo fides informis non expellitur a gratia superveniente. Fundam.

Item, sicut se habet actus ad actum, ita se habet habitus ad habitum : sed gratia gratum faciens facit credere in Deum, et gratia gratis data facit Deo credere : si ergo credere in Deum non expellit credere Deo, sed potius præsupponit, videtur quod gratia gratum faciens non expellat fidem informem.

Item magis conveniunt dona infusa cum infusis, quam infusa cum acquisitis : sed gratia gratum faciens, cum infunditur, non expellit habitus acquisitos : ergo multo fortius non expellit habitum fidei informis, qui est infusus.

Item, sicut se habet culpa ad fidem formatam, ita se habet gratia ad fidem informem : sed culpa cum superinducitur, etsi expellat formam fidei, non tamen expellit ipsam fidem, quia jam faceret hominem infidelem : ergo pari ratione gratia gratum faciens cum superinducitur, etsi tollat informitatem fidei, non tamen tollit substantiam habitus.

Item, si habitus fidei informis tollitur in justificatione impii, ergo cum aliquis recidivat in peccatum, aut efficitur infidelis,

[1] Alex Alensis, p. III, collat. XXXVIII, art. 3; S. Thom., III *Sent.*, dist. XXIII, q. III, art. 4; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XXIII, q. III. — [2] I *Cor.*, XIII, 10.

aut datur ei novus habitus fidei : sed infidelis non efficitur, sicut patet, nec novus habitus datur, quia non decet ut peccanti in ipso actu peccati infundatur donum gratis datum : ergo non videtur quod habitus fidei informis per gratiam supervenientem habeat expelli.

CONCLUSIO.

Fides informis per gratiæ adventum non expellitur quantum ad habitum et usum, sed remanet; licet excludatur quoad defectum.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum dico fidem informem, dico tria, videlicet habitum, et ipsius habitus usum, et defectum annexum. Et quantum ad hæc tria potest tripliciter intelligi, quod fides informis expellatur, sive evacuetur per gratiam supervenientem. Et secundum hunc triplicem modum intelligendi, tres fuerunt circa hoc opiniones.
Opin. 1. Quidam namque dicere voluerunt, quod a gratia superveniente fides informis expellitur non solum quantum ad informitatis defectum, sed etiam quantum ad usum, et quantum ad habitum. Et hoc quidem dixerunt propterea, quia gratia superveniens secum fert omnes virtutes : et quia non est opportunum, nec est possibile in uno et in eodem esse fides duas, cum fides formata superinducatur cum gratia, et quantum ad formæ complementum, et quantum ad usum, et quantum ad habitum ; ideo ad ejus ingressum fides informis omnino expellitur : et sic ponunt eam expelli propter incompossibilitatem et unitatem. Et si tu objicias eis, quod tunc per culpam fieret homo infidelis, respondent breviter, quod Deus sua gratuita bonitate, qua non permittit hominem totaliter cadere, infundit ei habitum fidei informis, ne omnino pereat in eo fundamentum spiritualis ædificii. Unde sicut ex malis eliciuntur bona, sic contingit in culpæ transgressione alicui infundi habitum informem.
Improb. Sed quia illud non videtur multum rationabile, quod Deus dona gratiæ ipsi peccanti, et se a se avertenti, infundat in ipsa aversione; ideo alius modus est dicendi, quod sicut per Opin. 2. peccatum non introducitur habitus fidei informis, sed introducitur defectus, et alius credendi modus (a), sic etiam per gratiam non excluditur ipsius fidei informis habitus, sed solum usus, et defectus. Et si tu objicias, quod frustra erit habitus sine usu, respondent quod non frustra est, pro eo quod cedit in dispositionem respectu fidei formatæ. Præterea remanet ut homo utilitatem habeat de eo in tempore opportuno. Sed quo- Improb. niam actus et usus fidei informis est credere et assentire primæ veritati in omnibus articulis, et iste usus potissime competit usui gratiæ, cum aliquid non tollatur nisi per suum oppositum, non videtur rationabile usquequaque dicere, quod per adventum gratiæ tollatur fidei usus informis, cum potius videatur in ea perfici et compleri. Et Opin. 3. propterea est tertius modus dicendi, qui videtur probabilior esse prædictis, quod fides informis per adventum gratiæ excluditur quantum ad solum defectum, salvo habitu et usu : et hoc quidem videtur satis rationabile, cum gratia opponatur habitui illi infuso solum ratione informitatis, sicut habitus opponitur privationi. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes habitum fidei informis per supervenientem gratiam non expelli.

1. Ad illud quod objicitur primo in contrarium, quod major est convenientia fidei formatæ ad gloriam, quam informis ad gratiam, dicendum quod major convenientia dupliciter potest attendi : aut secundum comparationem aliquorum in genere gratuiti ; aut secundum ordinationem habitus ad actum. Si primo modo, sic major est convenientia fidei formatæ ad gloriam, quam ad fidem informem, quia utrumque est gratiæ gratum facientis. Si secundo modo, sic major est convenientia fidei formatæ ad informem, quam fidei formatæ ad gloriam, pro eo quod actus fidei informis non habet op-

(a) Al. motus.

positionem cum actu fidei formatæ : sed actus fidei formatæ, qui quidem est credere non apparentia, et videre per speculum et in ænigmate, magnam repugnantiam habet cum statu gloriæ: ideo non sic evacuat, sicut evacuatur. Hoc autem infra[1] melius manifestabitur, cum de evacuatione fidei agetur.

2. Ad illud quod objicitur, quod majus lumen absorbet minus lumen, dicendum quod illud non intelligitur de luminibus quæ sunt ad invicem ordinata, sed de his quæ habent quandam oppositionem et repugnantiam, nisi intelligatur absorbere quantum ad apparentiam. Et quoniam lumen fidei informis ordinem habet ad lumen gratiæ, non oppositionem; hinc est quod ab ipso non absorbetur, sed magis in esse salvatur.

3. Ad illud quod objicitur, quod fides informis non est nisi in peccatoribus et cum peccato, dicendum quod hoc verum est ea ratione, qua fides informis nominat defectum formæ, non secundum quod nominat habitum : et ideo ex hoc non potest concludi, quod per gratiam advenientem tollatur fidei informis habitus, sed solum quod tollatur informitatis defectus.

4. Ad illud quod objicitur, quod omnes virtutes infunduntur simul, dicendum quod verum est quantum ad illud quod est in eis formale; quantum autem ad materiale, sive ad habitum substratum, non habet veritatem, nisi quando non invenit habitum in subjecto, quem informet (a) : et ideo cum gratia adveniens invenit habitum fidei informis, non oportet quod superinducatur nova fides. Præterea ratio illa in alio deficit, quia gratia gratum faciens cum gratia gratis data non est ejusdem speciei : et ita procedit ex falsa suppositione.

5. Ad illud quod objicitur, quod lumen gratiæ gratum facientis debet sufficere ad credendum, dicendum quod sufficit gratia gratum faciens, cum præsuppositione tamen gratiæ gratis datæ. Dona enim gratiæ gratum facientis non excludunt dona gratiæ gratis datæ ; imo magis illa in suo adventu complent et perficiunt, et quodam modo ab eis vigorantur et perficiuntur : ideo non sequitur quod, adveniente gratia gratum faciente, superfluat habitus fidei informis, nec, remanente habitu informi, propter hoc lumen gratiæ gratum facientis sit insufficiens : unumquodque enim donum Dei sufficiens est, secundum illud ad quod habet ordinem.

QUÆSTIO V.

An fides informis fiat formata, adveniente gratia[2].

De ipsius fidei informis formatione, et est quæstio utrum adveniente gratia fides informis fiat formata; et quod sic, videtur. Fundam. Antequam aliquis peccet, non habet nisi fidem formatam ; cum autem peccat, incipit habere fidem informem : si ergo in peccando non infunditur ei nova fides, necesse est quod per peccatum fides formata fiat informis : si ergo fides informis ante fuit formata, videtur quod si aliquis restituatur in gradum pristinum per adventum gratiæ, quod fides informis fiat formata.

Item gratia adveniens informat naturam : si ergo fides informis plus approximat gratiæ, quam ipsa natura, videtur quod per locum a minori fides informis habeat per gratiam informari.

Item plus convenit habitus infusus cum gratia, quæ est infusa, quam habitus acquisiti : sed habitus acquisiti per adventum gratiæ informantur; quod patet, quia in eorum exercitio et usu homo meretur : ergo multo fortius habitus fidei informis formatur per ipsam gratiam supervenientem.

Item opera mortificata per adventum gratiæ vivificantur, secundum quod communiter dicitur : ergo pari ratione, et habitus

[1] Dist. xxv, art. 2, q. I. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. LXIV, membr. 6 ; S. Thomas, II-II, q. IV, art. 4; et III *Sent.*, dist. XXIII, q. III, art. 4 ; et *de Verit.*, q. XIV, art. 7 ; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XXIII, q. X

(a) *Cæt. edit.* informat.

mortuus : si ergo fides informis est hujusmodi, videtur quod per adventum gratiæ habeat informari.

Item nihil aliud est dicere habitum vivum esse, quam per illum vitam æternam mereri posse : sed credere fidei informis, quod est assentire primæ veritati propter se, et super omnia, superveniente charitate, habet omne quod necessarium est ad meritum : ergo videtur, quod si actus ejus est meritorius, quod habitus sit vivificatus. Quod autem habeat omne quod necessarium est ad meritum, planum est, cum ipsum opus de se sit bonum et rectum, et sit a charitate imperatum.

Item omne illud quod dicitur esse mortuum ex solo defectu alicujus, illo superveniente vivificatur : sed fides informis dicitur esse mortua ob defectum gratiæ, et operationis fructuosæ : ergo, ipsis supervenientibus, reviviscit : sed cum reviviscit, formatur : ergo fides informis potest fieri formata. Et hoc est quod habetur in Glossa super illud [1] : *Fides sine operibus mortua est :* Glossa : « Reviviscit ex operibus fides. » Sed si fides ex operibus reviviscit, ergo ex adventu operum habet vitam et formam.

Sed contra : 1. Nullum peccatum potest fieri formatum : ergo nulla virtus potest fieri informis : ergo fides formata non potest fieri informis : pari ratione nec informis potest fieri formata.

2. Item nullum opus mortuum potest fieri vivum; opera enim quæ in peccato facta sunt, nunquam revivificantur per gratiam, ut sint digna remuneratione æternæ vitæ : ergo si fides informis mortua est, videtur quod per gratiam non habeat vivificari : ergo nec informari.

3. Item nullum accidens potest alterari, secundum quod vult Boetius : sed fides informis est accidens : ergo alterari non potest : sed omne quod de informi fit formatum, alteratur : ergo impossibile est fidem informem fieri formatam.

[1] *Jac.*, II, 10, 16.

4. Item ex his quæ sunt diversa genere, non potest fieri unum per essentiam : sed fides formata dicit habitum unum per essentiam : ergo impossibile est ipsam constare ex gratia gratum faciente, et gratia gratis data. Si ergo fides informis est donum gratiæ gratis datæ, videtur quod impossibile sit ipsam fieri formatam, superveniente gratia.

5. Item fides informis per adventum gratiæ non transmutatur, nisi accidentaliter : ergo si per adventum gratiæ efficitur virtus formata, accidit fidei quod sit formata : si ergo nullum genus accidit speciei, fides non est species virtutis proprie dictæ : quod si hoc est falsum, ergo et illud ex quo sequitur, videlicet quod habitus fidei informis per adventum gratiæ formetur.

6. Item, sicut se habet anima ad potentias, sic se habet gratia ad virtutes suas : sed quotiescumque anima infunditur, fert secum potentias suas : ergo quotiescumque infunditur gratia, fert secum virtutes : ergo cum infunditur gratia, infunditur simul fides formata : ergo fides formata non est eadem cum illa, quæ prius erat in anima : et si hoc, restat quod fides informis per adventum gratiæ non formetur.

CONCLUSIO.

Fides informis per gratiæ adventum formata redditur, cum gratia omnium virtutum sit forma.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod præter illas positiones, quæ dicebant fidem informem ad adventum gratiæ excludi, secundum illos qui dicunt ipsum habitum fidei informis remanere cum gratia superveniente, triplex est adhuc modus dicendi. Quidam enim Opin. 1.
dixerunt, quod habitus fidei informis non formatur a gratia superveniente, nec ab aliquo quod sit a gratia, vel cum gratia. Alii Opin. 2.
vero dixerunt, quod quamvis non formetur a gratia, formatur tamen ab aliquo, quod infunditur simul cum gratia. Tertii vero Opin. 3.

dixerunt, quod ipse habitus fidei informis formatur ab ipsa gratia. Ratio autem hujus diversæ positionis est propter diversum modum intelligendi infusionem gratiæ et virtutum. Quidam enim voluerunt dicere, quod sicut anima est totum potentiale respectu suarum virium, et cum infunditur anima, simul portat secum suas potentias, et cum egreditur, simul trahit : sic et de gratia dicere voluerunt, quod gratia simul secum fert virtutes ipsas, quibus informantur potentiæ, simul etiam secum trahit. Unde nulla virtus formata efficitur informis, nec aliqua informis efficitur formata : infunditur enim quælibet virtus plene et integre cum ipsa gratia, ita quod nihil extrinsecus intrat ejus essentiam nec quantum ad materiale, nec quantum ad formale. Sed quoniam experimento videmus aliquam virtutem quantum ad id, quod est in ea materiale, minime infundi, ut contingit videre in parvulo baptizato, qui post gratiæ infusionem indiget adhuc articulis fidei erudiri, ad hoc quod in actum fidei exeat : non videtur iste modus intelligendi infusionem gratiæ et virtutum omnino esse conveniens, videlicet quod cum ipsa gratia virtutes infundantur quantum ad ipsarum totalitatem et integritatem, hoc est, quantum ad id, quod est in eis materiale et formale. Et propterea alius modus est intelligendi infusionem gratiæ, quod cum ipsa gratia infunditur formale omnium virtutum in genere gratuiti, quod quidem essentialiter differt ab ipsa gratia, sicut potentia animæ essentialiter differt ab ejus substantia. Et illud quidem formale virtutis cujuslibet infusum cum gratia, potens est suum materiale educere de potentia in actum, si non sit adhuc eductum in actum. Si vero jam est in actum eductum, potest ipsum facere gratuitum et vivum. Et isti dicunt et sentiunt quod habitus fidei informis formetur per ipsam virtutem fidei, quæ simul cum gratia infunditur; et similiter efficitur informe, quando illud, quod formale fuit in fide, simul cum gratia recedit et expellitur. Et secundum hanc positionem, gratia qua virtus dicitur gratuita, differt ab ea qua anima dicitur Deo grata. Sed quoniam in una anima una sola est gratia gratum faciens, secundum quod in secundo libro ostensum fuit, per quam accepta est Deo anima et ejus potentia; ideo est adhuc tertius modus dicendi, et intelligendi infusionem gratiæ et virtutum, qui videtur esse probabilior et facilior quam prædicti : videlicet quod ipsa gratia gratum faciens comparatur ad habitus virtutum substratos, sicut comparatur lux ad colores. In hoc tamen est differentia, quod lux ista corporalis non ita efficaciter potest educere colores de potentia in actum quantum ad esse quod habet color in genere coloris; sed ipsa gratia existens in ipsa anima potest facere germinare habitus virtutum. Ipsa enim gratia adveniens in animam carentem habitibus virtutum, se habet quasi originale principium illorum quantum ad esse primum. Unde sicut pluvia infusa terræ habenti in se seminarium, facit eam germinare, donec veniat ad fructum completum; sic intelligendum est de gratia respectu habituum ipsarum virtutum quantum ad ipsorum esse primum. Non sic autem potest facere lux superinfusa exterius respectu colorum. Sed si comparemus colores ad lucem, et habitus virtutum ad gratiam gratum facientem quantum ad esse secundum, utpote quantum ad esse colorum in genere lucidi, et habituum in genere gratuiti, tunc est similitudo expressa, ut sicut multi colores in una domo tenebrosa existentes efficiuntur luminosi per unam luminositatem supervenientem, et ab illa informantur, et decorantur, et venustantur : sic habitus virtutum informes existentes in anima venustantur et decorantur ab una gratia superveniente[1]. Et secundum hunc modum intelligendi infusionem gratiæ et virtutum, facile est intelligere qualiter habitus fidei informis

Margin notes: Explicatio opin. 1. — Improb. — Explicatio opin. 2. — Improb. — Explicatio opin. 3.

[1] S. Thomas, *de Verit.*, q. XIV, art. 5, tenet quod formatur a gratia mediante charitate.

formetur per ipsius gratiæ adventum; dicitur enim formari, sicut color tenebrosus formatur ad luminis ingressum. Et sicut ex colore, et lumine superinfuso non fit unum per essentiam, sed unum per ordinationem quamdam; sic nec ex gratia gratum faciente, et informi fide, intelligitur fieri unum, nisi per quamdam ordinationem et relationem, quia fides informis per adventum gratiæ incipit complete (a) ordinari in finem, et in Deum tendere, et eidem complacere. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes fidem informem fieri formatam per adventum gratiæ.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium: « Nullum peccatum efficitur formatum, ergo, » etc., dicendum quod non est simile. Facilius enim est aliquid deformari, quam informari, quia plura exiguntur ad bonum, quam ad malum. Ideo non sequitur, quod si habitus substratus virtutis possit obliquari, quod peccatum et vitium possit rectificari. Et ex eadem causa non sequitur, quod si peccatum non possit fieri formatum, quod virtus non possit fieri informis. Aliter etiam potest dici, quod peccatum dupliciter potest accipi, videlicet abstracte, et concrete. Si abstracte accipiatur, impossibile est peccatum posse informari, cum sit malitia pura. Si autem accipiatur concrete, ut dicatur peccatum aliqua habilitas animæ, in qua est deformatio malitiæ, utpote cum aliquis abstinet propter vanam gloriam, ipsa abstinentia efficitur ei culpa: hoc modo, ratione talis habitus substrati, qui deformatur a culpa, potest informari a gratia: et per hunc modum dicimus virtutem formatam effici informem, ratione videlicet habitus substrati, quoniam indifferens est ad statum culpæ et gratiæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod opus mortuum non potest fieri vivum, dicendum quod non est simile. Opus enim transit, nec manet in sua radice: ideo impossibile est aliquod opus vivificari, quod a radice vivente ortum non sumpserit. Et pro tanto dicimus opera facta in charitate posse reviviscere; quæ autem extra charitatem facta sunt, vivificari non posse. Gratia enim illa non posset attingere, cum simpliciter cesserint in præteritum: non sic autem est de habitibus virtutum informium, qui manent in anima post ipsius gratiæ adventum, et per ipsam gratiam possunt venustari, et decorari, et in finem ordinari.

3. Ad illud quod objicitur, quod nullum accidens potest alterari, dicendum quod hoc verum est secundum propriam mutationem; sed nihil prohibet intelligere alterationem fieri in accidente ratione alterationis factæ in subjecto, sicut albedo modo est clara, modo obscuratur ratione alterationis factæ in subjecto proprio: et color modo est tenebrosus, modo est luminosus ratione transmutationis factæ in perspicuo sibi conjuncto: sic fides modo est informis, modo formata, ratione alterationis factæ in anima, quæ modo habet gratiam, modo privatur ipsa per culpam.

4. Ad illud quod objicitur, quod ex his, quæ sunt diversorum generum, non fit unum per essentiam, jam patet responsio; quoniam, sicut prædictum fuit, informatio habitus informis virtutis a gratia non est per essentialem unionem, sed magis secundum quamdam ordinationem et directionem in finem. Nam proprie loquendo accidentia non habent materiam et formam. Sed quod dicitur habitus informis esse materia fidei, et illud quod superinducitur esse forma, hoc est secundum quamdam comparationem, sicut prius dictum est de lumine, et colore. Unde sicut quando dico *colorem illuminatum*, dico duo, tamen per modum unius, propter hoc quod ordinantur ad unum actum, videlicet ad movendum visum; sic quando dico fidem formatam, duo dico, videlicet fidem, et gratiam, tamen per modum unius, propter hoc quod ordinantur ad unum opus meritorium, scilicet ad credendum in Deum.

(a) *Cæt. edit.* completa.

5. Ad illud quod objicitur, quod fides informis non transmutatur nisi accidentaliter, dicendum quod transmutatio, accidentalis in genere naturæ, potest esse essentialis in genere morum : sicut patet de aliquo actu, qui per privationem alicujus circumstantiæ accidentalis est in genere vitii, et per positionem est in genere virtutis. Per hunc modum est intelligendum in proposito : quamvis enim illi habitui accidat esse cum gratia, vel sine gratia, essentiale tamen est ei esse cum gratia, prout est principium meriti. Præterea, ipse habitus fidei informis, etiam gratia circumscripta, tenet rationem virtutis : ideo ex hoc non potest concludi, quin fides sit sub genere virtutis tanquam sub proprio genere.

6. Ad illud quod objicitur, quod sicut se habet anima ad suas potentias, sic se habet gratia ad virtutes, dicendum quod non est omnimoda similitudo, pro eo quod non est tanta diversitas ipsius gratiæ ad virtutes, quantum ad earum principium formale, sicut animæ ad suas vires, quemadmodum in secundo libro ostensum fuit [1], ubi fuit hæc quæstio pertractata. Virtutes enim non dicuntur esse virtutes ipsius gratiæ, per quas ipsa gratia operetur, sicut anima operatur per suas potentias. Nec est intelligendum, quod gratia sit in diversis subjectis : hoc enim ducit in imaginationem falsam, in hanc videlicet, quod gratia omnino ita veniat in animam et ejus potentias, sicut anima venit in corpus et ejus organa. Tunc enim necessario oporteret, quod gratia abeunte per peccatum, expellerentur omnes habitus virtutum, quos secum defert; quod ex ipsa experientia planum est esse falsum. Et ideo ratio illa non concludit, quia accipit pro simili quod valde est dissimile. Potest autem accipi simile de infusione gratiæ et virtutum in pluvia, et terra seminata, sicut de informatione virtutum a gratia accipitur in lumine et colore. Si enim una pluvia adveniat in terram, in qua sunt plantata diversa semina, quæ non germinaverunt, facit illa germinare, et secundum diversitatem seminum diversas plantas producere. Si vero jam illas germinavit, sed propter defectum aquæ jam arefactæ sunt plantæ, tunc pluvia denuo veniens facit illas plantas virescere. Sic gratia adveniens in animam, in qua sunt seminaria habituum virtutum, facit ipsam germinare, ita quod, ipsa habita, habentur per consequens et virtutes : quod continue facit illas crescere, quousque perducat usque ad perfectionem. Et si contingat merito peccati humorem gratiæ auferri, habitus illi virtutum efficiuntur quasi aridi : et postmodum, si restituatur pluvia et humor gratiæ, non oportet quod anima iterum de novo germinet, sed illa quæ germinavit, per humorem gratiæ advenientem, iterum reviviscat. Sic satis aperte intelligi potest, qualiter gratia cum virtutibus simul infundatur in animam, et qualiter aliquando simul dicitur infundi cum habitibus substratis, aliquando vero minime, cum tamen gratia, quantum est de se, infundatur semper uniformiter. Quod autem seminaria virtutum quantum ad habitus substratos sint plantata in natura mentis rationalis, expresse potest haberi ab Augustino in multis locis, et a Bernardo capite decimo *de Amore Dei*, et in libro *de Collationibus sanctorum patrum*, et in aliis locis pluribus. Quidquid tamen sit de hoc, quia quæstio ista alibi habet locum, ad præsens tantum sufficiat dixisse de quæstione proposita, quod juxta sententiam et opinionem Magistri illa positio videtur esse verior, quæ dicit quod fides informis per advenientem gratiam fiat formata, sive formetur ab ipsa gratia mediate, sive immediate.

[1] Dist. XXVII, art. I, q. II.

DISTINCTIO XXIV

DE FIDE, QUANTUM AD EJUS OBJECTUM, SIVE MATERIAM.

Explicatur definitio fidei superius data, opponendo dictis, et solvendo

Hic quæritur, si fides tantum de non visis est, quomodo Veritas de apostolis ait [1] : *Nunc dico vobis, priusquam fiat, ut cum factum fuerit, credatis :* ubi innui videtur, quod fides illis fuerit de factis et visis. Super quo Augustinus movet quæstionem et solvit, ita inquiens [2] : « Quid sibi vult : *Ut cum factum fuerit, credatis?* Hæc est laus fidei, si quod creditur, non videtur. Nam et Thomas, cui dictum est [3] : *Quia vidisti me, credidisti,* non hoc credidit, quod vidit. Cernebat enim et tangebat carnem viventem, quam viderat morientem, et credebat Deum in carne ipsa latentem. Credebat ergo mente quod non videbat, per hoc quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi quæ videntur, sicut dicit unusquisque oculis suis se credidisse ; non ipsa est, quæ in nobis ædificatur fides : sed ex rebus, quæ videntur, agitur in nobis ut ea credantur, quæ non videntur. » Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est; nec illa est fides, qua in Christo ædificamur, qua dicimus usitata locutione, nos ea credere, quæ videmus. Alibi tamen dicit Augustinus fidem esse de rebus præsentibus, quod erit in futuro, cum per speciem Deum præsentem contemplabimur : quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas. « Est, inquit [4], fides qua creduntur ea quæ non videntur. Sed tamen est etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis præsentibus creditur, quod erit cum per speciem manifestam se contemplandam sanctis præbebit Dei sapientia. » Sed non proprie hæc dicitur fides, imo fidei merces, ad quam credendo pervenitur, ut ex fide verborum transeat justus in fidem rerum.

An Petrus habuerit fidem passionis quando vidit hominem illum pati.

Si vero quæritur utrum Petrus fidem passionis habuerit, cum hominem Christum oculis pati cernebat, dicimus eum fidem passionis habuisse, non in eo quod credebat hominem pati, quia hoc videbat; sed in eo quod credebat Deum esse, qui patiebatur. Non enim virtus fidei erat, quod credebatur homo pati et mori, quod Judæus cernens credebat; sed quod credebatur Deus esse, qui patiebatur. Unde Augustinus super illum Psalmi locum [5] : *Respondit ei in via virtutis suæ :* « Laus fidei est, non quia credit hominem illum mortuum, quod et paganus credit; sed quia credit eum glorificatum et verum Deum. » Credit ergo fides Deum mortuum, et hominem glorificatum. Non ergo fuit Petro fides credere hominem illum mori, quod oculis cernebat; sed credere Deum esse, qui moriebatur. Nec nobis etiam fides in hoc meretur, quod credimus hominem illum mortuum, quod et Judæus credit; sed quia credimus hominem Deum mortuum esse.

An aliqua sciantur, quæ non creduntur.

Post hæc quæri solet, cum fides sit de non apparentibus et non visis, utrum etiam sit de incognitis tantum ; si enim de incognitis tantum est, de his videtur esse tantum quæ ignorantur. Sed sciendum est, quod cum visio alia sit interior, alia exterior, non

[1] *Joan.*, XIV, 29. — [2] Aug., *in Joan.* tract. LXXIX, n. 1. — [3] *Joan.*, XX, 29. — [4] Aug., *Quæst. evang.*. lib. II, c.XXIX. — [5] Id., *in Ps.* CI, 24, *Enarr.*, serm. II, n. 7, quoad sensum.

est fides de subjectis exteriori visioni, est tamen de his, quæ visu interiori utcumque capiuntur. Et quædam sic capiuntur, ut intelligantur, etsi non ut in futuro; quædam autem non; quia cum fides sit ex auditu non modo exteriori, sed etiam interiori, non potest esse de eo, quod omnino ignoratur : quæ tamen ipsa ad sensum corporis non pertinet, ut vult Augustinus, dicens [1] : « Quamvis *ex auditu fides* [2] in nobis sit, non tamen ad eum sensum corporis pertinet, qui dicitur auditus, quia non est sonus; nec ad ullum sensum corporis, quoniam cordis est res ista, non corporis. » Quædam ergo fide creduntur, quæ intelliguntur naturali ratione; quædam vero, quæ non intelliguntur. Unde Propheta [3] : *Nisi credideritis, non intelligetis.* Quod Augustinus aperte distinguit. « Alia sunt, inquit [4], quæ nisi intelligamus, non credimus; alia, quæ nisi credamus, non intelligemus. Nemo tamen potest credere in Deum, nisi aliquid intelligat, cum fides sit ex auditu prædicationis. » Idem in libro *de Trinitate* [5] : « Certa fides utcumque inchoat cognitionem : cognitio vero certa non perficitur, nisi post hanc vitam. » Ambrosius quoque ait [6] : « Ubi fides, non statim cognitio; ubi cognitio est, fides præcedit (*a*). » Ex his apparet aliqua credi, quæ non intelliguntur vel sciuntur, nisi prius credantur; quædam vero intelligi aliquando etiam antequam credantur. Nec tamen sic intelliguntur modo, ut in futuro scientur (*b*); et nunc etiam per fidem, qua mundantur corda, amplius intelliguntur, quia nisi per fidem diligatur Deus, non mundatur cor ad sciendum eum. Unde Augustinus [7] : « Quid est Deum scire, nisi eum mente conspicere, firmeque percipere? Sed et prius quam valeamus perspicere, et percipere Deum, sicut percipitur a mundis cordibus, nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quod (*c*) ad eum videndum sit aptum. » Ecce hic aperte habes, quia non potest sciri Deus, nisi prius credendo diligatur. Supra autem dictum est, quod nemo potest credere in Deum, nisi aliquid intelligatur. Unde colligitur non posse sciri et intelligi credenda quædam, nisi prius credantur, et quædam non credi, nisi prius intelligantur, et ipsa per fidem amplius intelligi : nec ea quæ prius creduntur quam intelligantur, penitus ignorantur, cum fides sit ex auditu; ignorantur tamen ex parte, quia non sciuntur. Creditur ergo quod ignoratur, sed non penitus, sicut etiam amatur quod ignoratur. Unde Augnstinus [8] : « Sciri aliquid, et non diligi potest; diligi vero quod nescitur, quæro utrum possit. Si non potest, nemo diligit Deum antequam sciat. Ubi autem sunt illa tria, fides, spes, charitas, nisi in animo credente quod nondum scit, et sperante, et amante quod credit? Amatur ergo et quod ignoratur, sed tamen creditur. »

[1] Aug., *de Trinit.*, lib. XIII, c. II, n. 5. — [2] *Rom.*, x, 17. — [3] *Isa.*, VII, 9. — [4] Aug., *Enarr. in Ps.* CXVIII, 73, serm. XVIII, n. 3, quoad sensum. — [5] Id., *de Trinit.*, lib. IX, c. I, n. 1. — [6] Ambr., *in Ps.* CXVIII, 152, serm. X, n. 31. — [7] Aug., *de Trinit.*, lib. VIII, c. IV, n. 6. — [8] *Ibid.*, partim paulo superius, partim inferius.

(*a*) *Cæt. edit.* præcepit. — (*b*) sciantur. — (*c*) *Edit. Bened.* quo.

EXPOSITIO TEXTUS.

Hic quæritur, an fides tantum de non visis sit, etc.

Supra egit Magister de fide quantum ad ejus essentiam; in hac parte agit de ea quantum ad ejus objectum et materiam : unde inquirit utrum fides sit de his quæ solum sunt supra nostram cognitionem, an de his quæ sunt naturæ cognitionis subjecta. Et quoniam duplex est cognitio, videlicet sensitiva, et intellectiva ; ideo pars ista dividitur in duas partes, in quarum prima inquirit Magister, utrum fides sit de his quæ sensu percipiuntur; in secunda, utrum sit de his quæ intellectu cognoscuntur, ibi : *Post hæc quæri solet, cum fides,* etc. Prima pars dividitur in tres partes, in quarum prima movet principalem quæstionem, subjungens determinationem ; in secunda vero epilogat ad removendum incidentem dubitationem, ibi : *Ex his aperte intelligitur,* etc. ; in tertia vero exemplificat in speciali ad majorem explanationem, ibi : *Si vero quæritur utrum Petrus,* etc. Secunda vero pars principalis potest dividi in tres partes, in quarum prima movet quæstionem, et determinat; in secunda, auctoritate Augustini confirmat, ibi: *Ut ait Augustinus*; in tertia vero elicit quandam divisionem circa ipsa credibilia, ibi : *Ex his apparet aliqua credi, quæ non videntur.*

Divisio.

DUB. I.

Hæc est laus fidei, si quod creditur, non videtur.

Contra : Carere lumine potius est ad vituperium, quam ad laudem, secundum illud Psalmi [1] : *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est,* etc. Ergo videtur quod privatio visionis potius reddit vituperabilem, quam commendabilem. Item, si in hoc consistit laus fidei, quia credit quod non videt; cum in gloria nihil credatur, nisi illud quod videtur, videtur quod laudabilior sit fides in via, quam gloria in patria : quod absurdum est dicere. Item, si in hoc consistit laus fidei, quia credit quod non videt; sed omnis qui stulto et falso credit[1], credit quod non videt : ergo qui stulte credit, laudandus est.

Resp. Dicendum quod privatio visionis facit ad laudem credulitatis, præsupposita tamen rectitudine in ipsa credulitate : et hoc ex duplici causa : primo, propter humiliationem et captivationem intellectus, quæ admodum est laudanda, sicut superbia intellectus est vituperanda ; secundo, quia talis credulitas est a mera voluntate, non ab aliqua necessitate. Nullus enim cogitur credere quod non videt, quia laus et vituperium consistunt circa opera voluntaria : hinc est quod Augustinus dicit [2], quod laus fidei est credere quod non vides : non propter privationem visionis tantum, sed propter positionem humilitatis et libertatis : humilitatis, ex parte intellectus ; et libertatis, ex parte voluntatis. Et per hoc patet responsio ad illud quod objicitur primo. Ad illud quod objicitur secundo de gloria, patet similiter responsio : quia Augustinus non loquitur de laude quacunque, sed de laude meriti : et hæc laus est in statu viæ, non patriæ; et circa actus viæ, non circa actus patriæ. Similiter patet ultimum, quia hic non dicitur de quacumque credulitate, sed de credulitate recta et vera, non stulta et falsa.

DUB. II.

Cum fides ex auditu non modo exteriori, etc.

Videtur hoc inconvenienter dici, quia, cum sensus visus plurimas rerum differentias nobis ostendat, et nobilior sit, videtur quod magis fides debeat esse ex visu, quam ex auditu. Item fides Apostolorum fuit ex visu ita, sicut ex auditu : ergo si omnis fides subsequentium derivata fuit a fide Apostolorum, videtur quod magis debeat dici ex visu, quam ex auditu. Item, cum fides sit habitus infusus, videtur quod nullo modo habeat ex auditu esse.

Resp. Dicendum quod, sicut dicit Philosophus [3], dupliciter contingit aliquid scire, vi-

[1] *Ps.* XLVIII, 13, 21. — [2] Aug., *in Joan.*, tract. LXXIX, n. 1. — [3] Arist., *Poster.*, lib. 1, cont. 1.

delicet per inventionem, et per doctrinam. Et sensus visus maxime deservit illi modo sciendi, qui est per inventionem; sensus vero auditus illi modo, qui est per doctrinam. Quoniam ergo ea, quæ fide novimus, non cognoscimus per inventionem, sed magis per doctrinam; per doctrinam, inquam, non solum prædicatoris loquentis per aurem corporis, sed etiam Spiritus sancti loquentis per aurem cordis; hinc est quod in littera dicitur, quod fides non tantum est ex auditu exteriori, sed etiam interiori. Et quamvis Apostoli multa didicerint videndo Christum, multo tamen plura didicerunt audiendo ipsum, qui loqueretur exterius, et qui loqueretur eis interius per Spiritum sanctum : et per hoc patet responsio ad primum et secundum objectum. Ad illud vero quod objicitur, quod fides est per infusionem, et non per auditum, dicendum quod fides, quantum ad suum formale, per infusionem est, non per auditum; sed quantum ad materiale, videlicet quoad notitiam illam, qua cognoscitur quid est quod per nomen dicitur, est per auditum, ita quod unum est per auditum cordis, et aliud per auditum corporis : ideo generaliter dicit Apostolus fidem ex auditu esse, magis principaliter ratione auditus interioris, quam exterioris. Et sic dicit Gregorius, quod in vanum laborat sermo prædicatoris, nisi adsit illustratio Doctoris interioris.

DUB. III.

Alia sunt, inquit, quæ nisi intelligamus, non credimus, etc.

Primo videtur quod ista divisio sit insufficiens : quoniam ipse Augustinus [1] in originali addit tertium membrum, videlicet quod quædam sunt quæ creduntur et nunquam intelliguntur : ergo videtur Magister insufficienter ponere divisionem credibilium. Item videtur implicare falsum, quoniam quædam sunt quæ prius creduntur, quam intelligantur. Si enim credere est cogitare cum assensione, et cogitare est intelligere, videtur quod omne *credere* præcedat *intelligere*. Si tu dicas quod Augustinus intelligit de intellectu qui innititur rationi, tunc videtur quod falsum dicat, quod quædam sunt, quæ prius intelliguntur, quam credantur; quia dicitur secundum aliam translationem [2]: *Nisi credideritis, non intelligetis :* ergo illud *intelligere* semper sequitur ipsum *credere*. Juxta hoc etiam quæritur, quæ sunt illa credibilia, de quibus dicit Augustinus quod creduntur et nunquam intelliguntur, cum videamus quod omnia credibilia per rationes satis probabiles affirmentur.

Resp. Dicendum quod *intelligere* dicitur dupliciter, secundum quod Magister innuit in littera. Uno modo *intelligere* dicitur large nosse quid est quod dicitur per nomen : et illud intelligere semper præcedit assensum fidei : nec aliquid creditur, quin isto modo prius intelligatur. Alio modo *intelligere*, hoc est ratione prævia cogitare, juxta quod dicit Augustinus [3] : « Quod intelligimus, debemus rationi : quod credimus, auctoritati. » Et de isto intelligit Augustinus, cum dicit [4], quod quædam sunt quæ prius creduntur, et postea intelliguntur, sicut sunt articuli fidei, qui sunt supra rationem; quædam sunt quæ non prius creduntur, quam intelligantur, sicut sunt antecedentia ad fidem, et ea quæ sunt de dictamine juris naturalis, sicut Deum esse, Deum esse bonum; quædam sunt quæ creduntur, et nunquam intelliguntur, quia non possunt ratione probari, sicut est historia humana gesta percurrens : nemo enim potest probare per rationem, quod Abraham genuit Isaac, sed solum per auctoritatem : et sic patet quod intelligere aliquando præcedit fidem, aliquando sequitur secundum istum modum accipiendi, quamvis secundum primum semper præcedat. Et per hoc patet responsio ad omnia quæsita. Nam quod pri-

[1] Aug., *de div. Quæst. LXXXIII*, q. XLVIII. — [2] *Isa.*, VII, 9. — [3] Aug., *de Utilit. credendi*, c. XI, n. 25; *Retract.*, lib. I, c. XIV, n. 3. — [4] Id., *de div. Quæst. LXXXIII*, q. XLVIII; Damasc., *de Fide orthod.*, lib. I, c. I.

mo objicitur de insufficientia divisionis, dicendum quod Magister non intendit hic dividere credibilia, sed ostendere quomodo fides et intellectus circa idem possunt se compati, et qualiter circa idem habeant ordinari. Ad aliud similiter patet responsio, quia procedit de *intelligere* secundum quod primo modo accipitur. Ultimum similiter patet.

DUB. IV.

Quid est Deum scire, nisi eum mente conspicere, etc.

Hoc videtur falsum, quia aut loquitur de conspectu mentis, qui est per speciem, aut de eo qui est per speculum et ænigmate. Si de eo qui est per speculum, videtur falsum, quia hoc non est scire, sed potius credere. Si de eo, qui est per speciem, hoc videtur similiter falsum, quia tunc non sciretur Deus nisi in patria. Damascenus autem dicit quod cognitio existendi Deum omnibus est certa. Item dicit Augustinus [1] *de Civitate Dei*, quod « quidquid scitur (*a*), scientis comprehensione finitur. » Ergo si Deus nullo modo scientis comprehensione finitur, videtur quod nullo modo possit sciri. Item Dionysius dicit secundum illud Psalmi [2], quod Deus *posuit tenebras latibulum suum :* ergo videtur impossibile Deum mente conspicere.

Resp. Dicendum quod Augustinus hic loquitur de cognitione experimentali, quam quis habet de Deo, sive in patria, sive in via : in patria quidem perfecte ; sed in via imperfecte : neutra tamen habetur nisi a mundis corde. Unde hæc scientia sapientia est, quia secum habet junctum saporem, et per hanc illuminatur intellectus, et stabilitur affectus. Et ideo dicit quod Deum scire non est aliud quam mente conspicere, firmiterque percipere. Ad illud quod objicitur, quod non potest intelligi nec cognitione viæ, nec patriæ, dicendum quod imo cognitione viæ intelligi potest. Sed cognitio viæ multos habet gradus. Cognoscitur enim Deus in vestigio ; cognoscitur in imagine ; cognoscitur et in effectu gratiæ ; cognoscitur etiam per intimam unionem Dei et animæ. Juxta quod dicit Apostolus [3] : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est cum eo.* Et hæc est cognitio excellentissima, quam docet Dionysius, quæ quidem est in exstatico amore, et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem : et de hac intelligit hic Augustinus et Magister. Ad illud quod objicitur, quod scire est comprehendere, dicendum quod Augustinus diffinit ibi *scire* secundum quod competit Deo : et Deus quidquid scit, scit scientia comprehensionis, quia totam rationem plene cognoscit : hoc autem modo non scitur Deus a nobis. Ad illud similiter Dionysii patet responsio : quia vult dicere, quod Deus non conspicitur in via in claritate suæ essentiæ ; sed non vult dicere quod non conspiciatur in effectu gratiæ, et experientia suavitatis suæ per ipsam unionem.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio de objecto fidei ; et circa hoc quæruntur tria ; primo quæritur de objecto fidei secundum rem ; secundo quæritur de ipso in comparatione ad nostram cognitionem ; tertio quæritur de ipso objecto secundum nominis rationem. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur utrum fides sit circa verum tantum, an fidei possit subesse falsum ; secundo quæritur utrum fides sit circa verum creatum, an circa increatum tantum ; tertio quæritur utrum sit circa complexum, an circa incomplexum.

[1] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XII, c. XVIII. — [2] *Ps.* XVII, 12. — [3] I *Cor.*, VI, 17.

(*a*) *Edit. Benedictin* scientia comprehenditur.

QUÆSTIO I.

An objectum fidei sit ita verum, quod ei non possit subesse falsum [1].

Ad opp. Utrum fidei objectum sit ita verum, quod ei non possit subesse falsum; et quod fidei possit subesse falsum, videtur. Cuicumque subest contingens, potest subesse falsum, quia omne contingens potest esse falsum : sed fidei subest verum contingens : ergo fidei potest subesse falsum. Major propositio per se manifesta est; minor probatur : quia fides fuit de passione Christi, et incarnatione : et utrumque fuit contingens; non enim erat necessarium Christum interfici, nec Dei Filium incarnari, cum alio modo posset genus humanum liberari : restat ergo, quod conclusio est vera.

2. Item habitus conformatur subjecto suo, circa quod versatur : si ergo habitus fidei versatur circa credibile, habet illi conformari : sed aliquod credibile, utpote Christum esse passurum, potuit falsificari, cum esset contingens : ergo habitus fidei, quo illud credebatur, falsificari potuit : potest ergo fidei subesse falsum.

3. Item simus in medio tempore post mortem Abrahæ, et ante incarnationem Christi : in illo tempore necessarium est Abraham credidisse Christum esse passurum; possibile etiam erat Christum non pati : sed possibile compatitur se cum omni necessario : ergo ista duo poterant simul stare, videlicet quod Abraham credidisset Christum esse passurum, et quod Christus non esset passurus : et si hoc, tunc fidei subesset falsum : ergo cum possibile erat tunc fidei subesse falsum, videtur pari ratione quod et nunc. Quod autem pro illo tempore possibile esset Christum non pati, manifestum est, quia contingens erat eum pati, cum penderet ex voluntate interficientium : et regula est quod oppositum contingentis est contingens. Quod iterum necessarium esset quod Abraham credidisset, manifestum est, quia omne dictum affirmativum de præterito, est necessarium. Si tu dicas quod hoc verum est, quando non pendet ex futuro, ostenditur sic esse in proposito : quia credere non est aliud quam cogitare cum assensione : et postquam Abraham cogitavit de hoc dicto, Christum esse incarnandum, necessarium fuit de eo cogitasse : et postquam assensit, necessarium fuit ipsum assensisse : et postquam exivit in actum fidei, necessarium fuit ipsum exisse : ergo videtur quod simpliciter necessarium fuit ipsum credidisse : necessarium ergo videtur, quod fidei Abrahæ potuerit subesse falsum.

4. Item omne quod subest spei, subest etiam fidei : sed spei potest subesse falsum, ut patet cum aliquis præscitus, in gratia existens, sperat se habiturum vitam æternam : ergo necessario sequitur quod fidei aliquando subest falsum.

5. Item actus charitatis præsupponit actum fidei : sed actui charitatis potest subesse falsum : ergo et actui fidei. Major manifesta est; minor probatur per hoc, quod Apostolus ex charitate voluit ire ad Hispanos, quo tamen non ivit. Et ego ex charitate volo proximum meum esse bonum, qui tamen non est bonus : et sic actui charitatis potest subesse falsum.

6. Item actus adorationis est actus fidei : ergo quod substernitur adorationi, substernitur ipsi fidei : sed contingit aliquando adorationi alicujus fidelis subesse falsum, sicut quando adorat hostiam non consecratam pro consecrata, adhibita vera et debita diligentia : et talis adoratio meritoria est, et ita ortum habet a fide et a charitate : ergo si ei subest falsum, videtur quod et fidei.

Contra : Illius solius est fides in via, cujus erit visio in patria : sed visioni in patria Fundam.

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, p. III, q. LXVIII, memb. 7, art. 1; et *Cont.*, p. III, coll. XXXIII, art. 1; S. Th., II-II, q. I, art. 3; et III *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 1; et *de Pot.*, q. IV, art. 1; Richard., III *Sent.*, dist. XXIV, q. IV; Durandus, III *Sent.*, dist. XXIV, q. II; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 2; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXIV, q. I; Marsil. Inguen., III *Sent.*, q. XIV, art. 2.

non potest subesse falsum : ergo nec fidei in via.

Item, sicut se habet charitas ad bonum, ita se habet fides ad verum : sed charitas nunquam appetit nisi bonum : ergo fides nunquam facit credere nisi verum : ergo fidei non subest falsum.

Item fides assentit primæ veritati propter se et super omnia in credendo : sed prima veritas non potest ei dictare nisi verum : ergo ipsa non potest assentire nisi vero : ergo ipsi non potest subesse nisi verum.

Item cuicumque cognitioni subest falsum, illa cognitio potius est principium deceptionis, quam illuminationis : sed fides est illuminatio mentis, sicut dicit Augustinus : ergo fidei falsum non potest subesse.

Item virtus est certior omni arte atque scientia : sed scientiæ non potest subesse falsum : si ergo fides virtus est, videtur, etc.

Item fides quæ innititur principiis scientiarum, non potest falsificari : ergo multo magis illa, quæ innititur principio principiorum : et hæc est fides catholica : ergo nullo modo potest ei subesse falsum.

CONCLUSIO.

Fidei non potest subesse falsum, quia non possunt simul stare falsitas in credito, et veritas in credente, sive in fide.

Resp. ad arg. Dicendum quod cum habitus fidei ipsam mentem illuminet ad assentiendum veritati creditæ secundum illustrationem divinæ præscientiæ, et divinæ præscientiæ non possit subesse falsum, quia ipsa non potest falsificari, necesse est ponere quod ipsi habitui fidei nec falsum subsit, nec subesse possit. Quemadmodum enim divina præscientia, quæ ex rebus non pendet, certissime cognoscit non solum ea quæ ventura sunt necessario, sed etiam contingentia, ita quod circa ea decipi non potest, sicut in primo libro ostensum fuit; sic et fides, quæ cognitioni divinæ præscientiæ innititur, a qua etiam illuminatur et dirigitur, certam credulitatem et illuminationem habet de futuris etiam contingentibus; ita quod illa, quantum est de se, possunt non evenire; fides tamen nec potest decipi, nec potest errare. Sicut enim de eo, quod præscitum est evenire a Deo, concedi potest quod ipsum impossibile sit non evenire in se et absolute; non est tamen compossibile cum prævisione sui oppositi, quia hæc duo non possunt simul stare, quod Deus præviderit unum, et quod eveniat oppositum, tunc enim falleretur divina præscientia : per hunc modum intelligendum est in assensu fidei, quod innititur divinæ prævisioni. Unde quamvis creditum contingens in se possit non evenire, hæc tamen duo non possunt simul stare, quod non eveniat, et quod sit creditum. Et propterea concedendum est quod fidei non potest subesse falsum, quia non possunt simul stare falsitas in credito, et veritas in credente, sive in fide. Et concedendæ sunt rationes quæ sunt ad istam partem.

1. Ad illud ergo quod objicitur in contrarium, quod quicumque subest contingens, potest subesse falsum, quia omne contingens potest esse falsum, respondendum est per interemptionem, quia divinæ prævisioni subesse potest verum contingens, falsum tamen subesse non potest : prævidet enim Deus vera contingentia; sed tamen illa quæ prævidet, nunquam sunt falsa : et sicut hoc habet instantiam in divina præcognitione, sic et in illuminatione quæ ab ea procedit, qualis est habitus fidei, sicut prædictum est.

2. Ad illud quod objicitur, quod habitus cognoscendi debet conformari ipsi cognoscibili, dicendum quod istud habet veritatem, quando habitus cognoscendi pendet ab ipso cognoscibili secundum exigentiam in proprio genere, sicut est scientia acquisita secundum causas et rationes inferiores; sed de eo genere cognitionis, quod non pendet ab ipsa re cognita, non est necesse quod conformetur ipsi cognoscibili secundum exigentiam sui in se, sed secundum exigentiam sui in

causa : et talis est cognitio fidei, et prophetiæ, et cujuslibet revelationis divinæ, quæ non pendet ab eo quod creditur, vel quod revelatur, sed ab illo lumine, per quod ad hoc cognoscendum illuminatur : et quia illud lumen certum est etiam de re contingente, hinc est quod cum habitus fidei conformetur ei a quo dependet, non potest falsificari nec vacillare propter contingentiam crediti.

3. Ad illud quod objicitur, quod possibile potest stare cum quolibet necessario, dicendum quod verum est; attamen ad illud quod subjungit, quod oppositum alicujus articuli est contingens : sic ante incarnationem contingens erat Christum non incarnari et non pati : respondent aliqui per interemptionem, pro eo quod de incarnatione et passione non est articulus quantum ad eventum, quod ita eveniat, sed quantum ad ordinem, quod ita congruat. Unde Abraham non credidit Christum incarnari, sed Christum esse incarnandum, ut fiat vis in verbo : quia incarnari dicit eventum, sed esse incarnandum dicit ordinem congruum. Et quamvis Christum incarnari sit contingens quantum ad eventum, tamen quantum ad congruentiam necessarium est : impossibile est enim hoc non esse decens et congruum. Sed hic modus dicendi stare non potest, quia sic fideles crediderunt, sicut prophetæ prædixerunt : et prophetæ prædixerunt non solum esse congruum incarnari, sed etiam eventum futurum. Et rursus, sicut nos credimus Christum incarnatum de præterito, ita ipsi crediderunt Christum incarnandum de futuro. Et ideo aliter dicunt alii, quod licet ipsum creditum possit esse contingens in se, tamen habito respectu ad divinam præscientiam, quæ immutabiliter prævidit, necesse est ipsum evenire : et ideo oppositum ejus non potest stare, nec cum actu divinæ præscientiæ, nec cum actu fidei nostræ. Sed nec illud solvit, quia non est aliquod contingens, quod Deus non præviderit, si eventurum est, nec per prævisionem suam aufertur sibi aliquid de contingentia sua : ergo quantumcumque Deus præviderit aliquid, necesse est ponere quod contingens cum quolidet necessario possit stare : si enim non posset stare cum necessario, impossibile esset ipsum evenire. Et propterea est adhuc tertius modus dicendi, qui concedit quod contingens potest stare cum necessario, et quod oppositum alicujus articuli est vel fuit contingens. Sed illud quod opponitur tertio loco, negat, videlicet quod necessarium fuit Abraham credidisse Christum esse passurum. Et si tu objicias quod omne dictum de præterito est necessarium, respondendum ad hoc, quod verum est de eo dicto, quod transit omnino in præteritum; sed illud dictum connotat futurum contingens : et quia omne dictum quod claudit in se contingens, contingens est; ideo illud totale dictum, Abraham credidisse Christum passurum, contingens est. Licet enim principalior compositio sit de præterito, connotatum tamen est de futuro. Et hoc patet sic, quia *credere* dicit actum liberi arbitrii secundum directionem luminis conformantis intellectum nostrum divinæ præscientiæ. Unde sensus est : Abraham credidit Christum esse passurum, hoc est : Abraham illuminatus fuit ut assentiret, et videret hoc quod Deus præviderat evenire. Et quia in prævisione eventus contingentis clauditur, sive connotatur futurum contingens; hinc est quod illo dicto de præterito, clauditur eventus futuri contingentis : et ideo totum judicandum est esse contingens. Et si tu objicias quod necessarium est simpliciter Abraham cognovisse de hoc, et assensisse huic, ergo necessarium est simpliciter Abraham credidisse; dicendum quod verum est, quod necessarium est Abraham cognovisse de hoc : sed non est necessarium ipsum assensisse huic credito contingenti, et hoc assensu fidei. Fides enim sic in eo assentiebat, sicut Deus prævidebat : sed divina prævisio sic prævidet, quod quamvis actus divinæ præcognitionis sit in se necessarius, tamen comparatio ipsius

ad futurum contingens non est necessaria, sed contingens. Per hunc etiam modum intelligendum est, quod licet necessarium sit, postquam Abraham credidit, liberum arbitrium fuisse motum secundum regulam et dictamen fidei, et necessarium sit illum motum fuisse meritorium; ordinatio tamen ipsius ad futurum contingens, contingens fuit, sicut est ordinatio divinæ præscientiæ, cui est conformis. Et quia vocabulum credendi et assentiendi claudit in se illam ordinationem secundum conformitatem ad divinam prævisionem; hinc est quod, sicut contingens est Deum prævidisse aliquod futurum contingens, sic contingens est Abraham credidisse futurum contingens; contingens est etiam ipsum assensisse; contingens est etiam aliquem prophetam prophetasse. In omnibus enim his una est responsio, quæ fundatur super hoc, quod licet actus transeant in præteritum, dicunt tamen ordinationem ad contingens futurum, et sic connotant eventum futuri contingentis : et ex illa connotatione necesse est totum dictum judicare contingens, sicut in primo libro [1] ostensum fuit per tres regulas infallibiles in quæstione *de Præscientia*.

4. Ad illud quod objicitur, quod spei subest falsum, dicendum quod spei, secundum quod virtus, et virtuose movetur, falsum non subest. Cum enim spes sit certitudo proveniens ex gratia et meritis, nullus sperat se habiturum vitam æternam, nisi cum præsuppositione meritorum : et quia efficacia meriti includit finalem perseverantiam, hinc est quod in actu spei implicatur conditio perseverantiæ finalis. Omnis enim qui recte sperat, sic vitam æternam expectat, si usque in finem perseveraverit in gratia : et hoc quidem verum est, et fides nostra dictat. Et ita respondendum est ad illam rationem per interemptionem minoris, quia præscitus non expectat vitam æternam simpliciter, sed sub conditione. Quod si aliquis præter divinam revelationem absque omni conditione sperat se habere vitam æternam, hic non est motus pertinens ad fidem et spem, sed ad falsam æstimationem.

5. Ad illud quod objicitur, quod actus charitatis præsupponit actum fidei, dicendum quod verum est quod præsupponit actum fidei ut regulantis et dirigentis ejus actum; sed non oportet quod præsupponat actum fidei ut concurrentis super illud objectum. Omne enim quod charitas appetit, fides dictat appetendum esse, et ita dirigit ejus actum. Non tamen omne quod charitas appetit, fides credit, quia de pluribus contingit dicere, quod sunt bona; falsum tamen est dicere, quod sunt vera. Bonum enim dicit aptitudinem et ordinationem habitualem : sed verum dicit inhærentiam et exigentiam actualem. Unde bonum erat Apostolum ire ad Hispanos, quamvis non esset verum : et ideo erat appetibile, quamvis non esset credibile. Quamvis enim falsitas possit stare cum objecto charitatis, quod aliquid potest esse falsum et bonum : non tamen potest stare cum objecto fidei, quia non potest idem simul esse falsum, et verum.

6. Ad illud quod objicitur, quod adorationi potest subesse falsum, dicendum quod adorationi factæ secundum directionem et regulam fidei, nunquam subest falsum, pro eo quod fides dicit nihil adorandum esse pro certo, nisi de quo habetur certa cognitio : de eo autem de quo non habetur certitudo, dicit adorandum esse præsupposita conditione. Unde omnis fidelis recte adorans hostiam consecratam, adorat sub ea conditione, si perfecta sunt circa ipsam ea, quæ ad consecrationem sunt necessaria secundum institutionem divinam : et sic nunquam decipitur, nec errat.

[1] Dist. XXXVIII.

QUÆSTIO II.

An fides sit circa bonum creatum, vel increatum [1].

Fundam. Utrum fides sit circa verum creatum, et increatum, an circa increatum tantum tanquam circa objectum proprium. Et quod solum sit circa verum increatum, videtur. Primo per hoc, quod fides est virtus theologica. Omnis enim virtus theologica habet Deum pro objecto, et fine : si ergo finis virtutum non est quid creatum, sed increatum, videtur, etc.

Item hoc ipsum videtur per hoc, quod est virtus una : quia unica virtus unicum debet habere objectum : si ergo fides virtus una est; et creatum et increatum sunt diversa omnino; ergo, si fides habet esse circa verum increatum, non habet esse circa verum creatum, sicut circa objectum.

Item hoc ipsum videtur per hoc, quod fides est virtus evacuanda per objecti sui præsentiam, et apertam notitiam : sed sola visio veri increati est illa, quæ veritatem fidei evacuat : fides enim non evacuatur in via : ergo videtur quod fides solum sit in verum increatum tanquam in objectum.

Item fides est virtus qua assentitur ipsi credito propter se et super omnia : sed nulli vero est propter se et super omnia assentiendum, nisi quod est summum verum, et verum increatum : ergo solummodo circa illud consistit fidei objectum.

Item hoc ipsum videtur per diffinitionem articuli a Richardo datam, qua dicit quod articulus est indivisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum : ergo si articulus est fidei objectum, videtur quod fides sit solum circa verum increatum, et circa Deum.

Ad opp. Sed contra : 1. Circa veritatem in symbolo consistit fides tanquam circa objectum proprium : sed in symbolo non solum sunt articuli spectantes ad deitatem, imo etiam spectantes ad humanitatem : ergo si humanitas est quid creatum, fides non solum consistit circa veritatem increatam, verum etiam circa creatam.

2. Item tantæ amplitudinis est fides, sicut et charitas, vel majoris : sed charitas non tantummodo diligit bonum increatum, sed etiam creatum, quia non tantummodo diligit Deum, sed etiam proximum : ergo fides non tantum est in verum increatum sicut in objectum, verum etiam in verum creatum.

3. Item nullum verum futurum est verum increatum, quia verum increatum est verum æternum : sed fides nostra est circa verum futurum, quia credimus carnis resurrectionem, quæ nec est, nec fuit, sed futura est : ergo videtur quod fides non tantum sit circa verum increatum, sed etiam circa verum creatum.

4. Item, si quis pertinaciter assereret esse falsum quod sacra Scriptura dicit esse verum, esset hæreticus : ergo videtur quod objectum fidei extendatur ad omnia, quæ in sacra Scriptura scribuntur : sed in sacra Scriptura multo plura scribuntur de temporalibus, quam æternis, de creatis, quam increatis; sicut quod Abraham genuit Isaac, et consimilia : ergo videtur quod objectum fidei magis consistat in vero creato, quam in vero increato.

5. Item illuminatio fidei sequitur vel concomitatur illuminationem prophetiæ : sed prophetia maxime et præcipue consistit circa verum creatum, cum sit prænunciatio futurorum : ergo pari ratione videtur quod et ipsa fides.

CONCLUSIO.

Fidei objectum proprium, secundum quod habet rationem motivi, est verum increatum : objectum vero circa quod versatur, tanquam id quod credit esse verum, potest esse verum creatum.

Resp. ad arg. Dicendum quod objectum alicujus habitus cognitivi dupliciter habet

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. LXVIII, memb. 7, art. 6; S. Thom., II-II, q. I, art. 1; et III *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 1; et *de Verit.*, q. XIV, art. 8; Richardus, III *Sent.*, dist. XXIV, q. I; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 1.

determinari : aut communiter, aut proprie; sive per se, et per accidens. Illud autem vocatur objectum commune secundum communem acceptionem, et objectum per accidens, quod quidem habet rationem materialis. Illud autem dicitur objectum proprie et per se, quod quidem habet rationem motivi. Secundum hanc duplicem acceptionem dupliciter contingit loqui de objecto fidei. Nam uno modo potest dici objectum fidei, circa quod ipsa fides versatur, tanquam circa illud quod credit esse verum, sive illi assentiat propter se, sive propter aliud. Et hoc modo non tantummodo est circa verum increatum, verum etiam circa verum creatum, quia fides non tantum credit ipsi divinæ veritati in se, sed etiam his, quæ sibi ab ea dictantur, quæ sunt multa vera creata. Si autem loquamur de objecto fidei secundum propriam acceptionem prout dicitur objectum, quod habet rationem motivi, sic objectum fidei est verum increatum. Et sicut contingit intelligere in visu, quod lucidum dupliciter movet visum, vel prout est abstractum, vel prout est terrenæ materiæ incorporatum; sic ipsa divina veritas dupliciter movet ipsum intellectum per fidem illuminatum : vel per se, sicut in articulis spectantibus ad ipsum Deum secundum divinitatem; vel ut est unita creaturæ, sicut in illis articulis respicientibus ipsum Deum in sua humanitate assumpta; vel in operatione ab ipso creata, sicut in creatione, reparatione et glorificatione. Concedendum ergo est quod objectum fidei proprium, secundum quod habet rationem motivi, est verum increatum : et quia hoc probant rationes ad primam partem inductæ, ideo concedendæ sunt.

1. Ad illud primo quod objicitur in contrarium, quod quidam articuli respiciunt humanitatem, sicut quidam divinitatem, jam patet responsio, quia illi articuli qui sunt de humanitate, et circa humanitatem, enunciantur de divina persona, circa quam consistit veritas increata; et ex illa parte habet rationem motivi. Nam ex illa parte, qua consistunt circa veritatem creatam, habent solum rationem materialis. Unde sicut una est persona in duabus naturis, creata videlicet, et increata; sic una est veritas movens, quæ tenet rationem objecti, sive in articulis qui respiciunt divinitatem, sive in his qui respiciunt humanitatem : quæ quidem est veritas increata.

2. Ad illud quod objicitur, quod ad tot se extendit fides, ad quot se extendit charitas, dicendum quod etsi charitas videatur esse circa bonum increatum et circa bonum creatum, tanquam circa objectum proprium, tamen objectum ejus proprium, sicut infra manifestatur, non est nisi bonum increatum.

3. Ad illud quod objicitur, quod fides est de vero futuro, etc., dicendum quod resurrectio carnis futura non est objectum fidei proprium, nisi in quantum comparatur ad divinam virtutem et justitiam, quæ corpora resuscitabit, ut retributio fiat secundum merita; et sic ratione veri increati implicari habet ratione objecti : quod quidem verum increatum, quantum est de se, abstrahit a ratione præteriti et futuri, licet præteritio et futuritio notetur circa ejus effectum, qui, quantum est de se, habet solum rationem materialis in comparatione ad fidei assensum, secundum quod in præcedentibus fuit tactum.

4. Ad illud quod objicitur, quod hæreticus judicaretur, qui pertinaciter negaret quæ in sacra Scriptura scribuntur, dicendum quod non est quia omnia, quæ in sacra Scriptura continentur, teneant rationem objecti proprii et motivi respectu ipsius fidei ; sed hoc est, quia consequuntur ad ejus objectum proprium. Quia enim sacra Scriptura est edita ab ipsa Veritate increata, et a Spiritu sancto, qui contradiceret sacræ Scripturæ, contradiceret ei, cui fides assentit propter se, videlicet ipsi summæ Veritati. Et ideo ex hoc non potest concludi, quod fides circa verum creatum habeat versari sicut circa objectum proprium.

5. Ad illud vero quod objicitur de illuminatione prophetica, dicendum quod prophetia non habet pro principali objecto et motivo ea quæ propheta prænunciat, sed solum habet pro objecto materiali circa quod ipsa prophetia versatur. Unde propheta non assentit ei, quod prænunciat, propter se, sed propter veritatem ipsum illuminantem et erudientem : et ex hoc non potest concludi quod fides sit circa vera creata, nisi tanquam circa objecta materialia. Posset tamen dici, quod non est simile de fide et prophetia, quia fides in suo objecto, cui assentit, requirit aliquid quod habeat rationem motivi; sed prophetia nihil tale requirit in prophetato, sed totam rationem suæ cognitionis sumit ab inspirante : ideo non sequitur, quod si prophetia est de aliquo, quod de illo debeat esse fides, sicut de objecto.

QUÆSTIO III.

An fides sit circa complexum, vel incomplexum [1].

Fundam. Utrum fides sit circa complexum, an circa incomplexum; et quod sit circa complexum, videtur : « Credere enim, sicut dicit Augustinus[2], est cogitare cum assensione : » sed assensus rationis non est super (*a*) incomplexum, sed super (*a*) complexum : videtur ergo quod fides sit circa complexum, sicut circa proprium objectum.

Item fides credit aliquid quia verum, et respuit quia falsum : sed verum et falsum sunt circa complexum : ergo videtur quod et habitus fidei ipsum complexum, sive enunciabile, respiciat ut objectum.

Item fides est media inter opinionem et scientiam, secundum quod vult Hugo[3] : sed tam opinio, quam scientia, est circa complexum : ergo cum medium suscipiat naturam extremorum, videtur similiter quod et fides.

Item fides est opposita errori : sed nullus errat, nisi ex hoc quod attribuit aliquid alicui, quod ei non est attribuendum, vel removet quod non est removendum : hoc autem non fit nisi in complexione : ergo omnis error circa complexionem consistit. Si ergo opposita nata sunt consistere circa idem, videtur similiter quod et fides verum complexum habeat pro objecto.

Item, si ipsum verum incomplexum est objectum fidei, cum ergo Judæi credulitatem habeant de incarnatione, Judæi fidem haberent incarnationis : quod est manifeste falsum ; imo errant circa articulum illum : similiter illi, qui crederent resurrectionem jam factam, haberent fidem de resurrectione, quos tamen circa resurrectionem constat errare : restat ergo quod aliquid incomplexum non habet esse ipsius fidei objectum : et est complexum, vel incomplexum : ergo complexum.

Sed contra : 1. Super illud[4] : *Omnes eumdem potum spiritualem biberunt;* Glossa Augustini[5] : « Tempora sunt mutata, sed tamen non est fides variata. » Si ergo non est fides variata, nec objectum fidei : cum ergo enunciabilia, quæ creduntur, variata sunt, quia illi credebant Christum esse passurum, nos passum esse; illi incarnandum, nos incarnatum esse : restat ergo quod fides non est circa enunciabile, sive circa complexum, tanquam circa objectum. Ad opp.

2. Item objectum fidei est verum increatum, sicut prius fuit ostensum; unde Richardus de S. Victore dicit quod articulus est veritas de Deo : si ergo Deus est simplicissimus, et in simplici nulla cadit complexio, vel compositio, videtur quod objectum fidei non sit verum complexum, sed incomplexum.

3. Item de eodem et circa idem est fides, circa quod est visio futura : sed visio est circa verum incomplexum, et per modum incomplexionis, erit enim visio simplex in-

[1] Cf. Alex. Alensis, p. III, q. LXVIII, memb 7, art. 5; et *Cont.*, p. III, coll. XXXIII, art. 8; S. Thomas, II-II, q. I, art. 2; et III *Sent.*, dist. XXIV, q. II, art. 1; et *de Verit.*, q. XIV, art. 8; Richardus, III *Sent.* dist. XXIV, q. II; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXIV, q. II. — [2] Aug., *de Prædest. sanct.*, c. II, n. 5. — [3] Hug., *de Sacram.*, p. II. — [4] I *Cor.*, X, 4. — [5] Aug., *Epist.* XLIX, al. CII, n. 12. — (*a*) *Al.* supra.

tuitus summæ lucis : ergo videtur quod fides similiter consistat circa verum incomplexum per modum incomplexi.

4. Item spes et charitas sunt circa res incomplexas, et per modum incomplexionis, quia spes expectat beatitudinem, et charitas amat Deum : ergo cum virtutes theologicæ idem habeant pro objecto secundum rem, videtur quod et ipsa fides circa verum incomplexum consistat.

5. Item, si fides consistit circa verum complexum, cum tempore passionis paucissimi scirent Christum pati, et in tempore incarnationis paucissimi scirent Christum incarnari, paucissimi habuissent fidem. Cornelius etiam fidem non habuisset, qui nesciebat Christum esse incarnatum, nec passum : et tamen de illo legitur [1], quod *eleemosynæ ejus placuerunt Deo. Sine fide autem,* ut dicitur [2], *impossibile est placere Deo* : si ergo ista inconvenientia essent, inconveniens est ponere, quod fides consistat circa complexionem.

CONCLUSIO.

Fidei objectum quoad substantiam fidei est complexum proprie loquendo, quod respicit implicite, et explicite: implicite, non concernendo tempus; explicite vero, secundum determinatam temporis differentiam.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hanc quæs-
Opin. 1. tionem diversi diversimode senserunt. Quidam enim dicere voluerunt, quod fides consistit circa incomplexum, sicut circa proprium objectum : et isti dixerunt quod articuli fidei non sunt enunciabilia, sed res, utpote incarnatio, passio, et resurrectio : et ista quidem omni tempore sunt eadem, et ipsa fides. Quod autem actus fidei transeat super ipsum credibile sicut super complexum, hoc est propter defectum intellectus, qui non potest totum simplici aspectu intueri; sed primo hoc intuetur, et postea
Improb. illud, componens unum alteri. Sed quoniam ipse assensus fidei est proprie super complexionem; et ad perfectionem fidei, non tantum oportet cogitare de incarnatione, sed etiam oportet credere incarnationem jam fuisse; ideo dixerunt alii, quod articuli Opinio 2.
sunt enunciabilia, et quod fides consistit circa complexum, maxime cum fides quantum ad aliquos articulos simul respiciat creatum, et increatum, et de nullo creato possit esse nisi secundum quod componitur ipsi increato, secundum quod prius habitum est : si ergo intellectus illud non capit nisi per modum complexionis, rationabilius videtur illud ponere, et dicere, quod fides sit circa verum complexum, sive sub ratione complexi. Et quoniam errans circa verum complexum quantum ad differentiam temporis simpliciter judicatur hæreticus, sicut si aliquis crederet resurrectionem jam factam, vel incarnationem futuram; ideo non solum dixerunt fidem esse circa verum complexum, sed etiam circa verum complexum sub determinata differentia temporis. Et si tu objicias eis de mutatione fidei propter mutationem justorum enunciabilium, respondent secundum Nominales, quod enunciabilia non sunt mutata, quia te esse cursurum, te currere, te cucurrisse, in diversis temporibus prolata idem significant, et unum est enunciabile, quia una est res quam significant, et unum est tempus, pro quo proferuntur : et ideo unum sunt secundum rem et veritatem, quamvis videantur vocaliter esse diversa. Aliter etiam respondent : Esto, quod ista enunciabilia sint diversa; quia tamen una est veritas, cui fides assentit principaliter, et ratione cujus ista enunciabilia credit : quæ quidem non mutatur secundum diversitatem temporis, licet ipsa enunciabilia diversificentur : non propter hoc fides mutatur et diversificatur, imo in diversis temporibus fides non mutata consistit. Sed quia illa positio Nominalium, Impro-
quæ dicebat enunciabilia diversorum tem- batio opi-
porum esse unum, communiter non appro- nionis.
batur, imo falsa est, sicut in primo libro [3]

[1] *Act.*, x, 4. — [2] *Hebr.*, xi, 6. — [3] Dist. XLVII, p. II.

fuit ostensum ; similiter nec alius modus dicendi sufficit, quod ad immutabilitatem fidei sufficiat immutabilitas rationis credendi. Si enim articuli sunt enuntiabilia, et dicuntur immutabiles propter rationem credendi immutabilem, pari ratione dicerentur omnes unus articulus propter unicam rationem

Opin. 3. credendi, quæ est in eis[1]. Ideo est tertius modus dicendi, quod cum fidei habitus faciat mentem assentire credibili, sive credito; et assensus non feratur super (*a*) incomplexum, sed super (*a*) complexum ; ponere oportet quod ipsum objectum fidei, secundum quod super illud (*b*) fertur fides, habet rationem complexi. Et quia dupliciter contingit fidem ferri in objectum suum, scilicet aut implicite, aut explicite, ideo secundum duplicem modum dicitur complexum esse objectum fidei, sive fides consistere circa complexum. Nam fides quantum ad suam substantiam respicit complexum, sive enunciabile, non concernendo determinatam temporis differentiam, imo aliquod dictum quod est commune et indifferens ad omne tempus, sicut Christum fuisse passurum. Fides autem explicita respicit complexum sub differentia temporis determinata, sicut nunc oportet credere incarnationem fuisse, et resurrectionem futuram esse. Sicut ergo explicatio accidit fidei, nec mutat essentiam fidei, sic et variatio temporis determinati non variat fidem, ut sit alia, et alia secundum speciem. Et hic quidem modus dicendi satis est probabilis. Hunc ergo sustinendo dicere possumus, quod fides proprie consistat circa verum complexum, et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud quod primo objicitur de enunciabilium mutatione, jam patet responsio : quia enunciabile quod non concernit determinatam temporis differentiam in diversis temporibus, non mutatur : et hoc est, circa quod fides habet consistere secundum quod fides ; sed illa enunciabilia solum variantur, quæ concernunt determinatam temporis differentiam : et circa hoc consistit fides, secundum quod explicita : et ex hoc non potest concludi quod fides sit alia, et alia, sed quod fidei explicatio sit variata in diversis temporibus.

2. Ad illud quod objicitur, quod est fides circa verum increatum, circa quod nulla est complexio, dicendum quod, sicut in primo libro[2] dictum fuit, quamvis Deus sit simplicissimus, tamen circa ipsum vere contingit enunciare hoc de hoc per modum complexionis, pro eo quod illam complexionem non ponit intellectus circa rem, sed circa seipsum intelligentem ; nec tamen errat, quia non potest simplicitatem divini esse nisi sub tali compositione et collatione capere : et per hunc modum intelligendum est in fide. Præterea fides non tantum est de vero increato in se, sed etiam prout comparatur ad veritatem creatam, sicut dictum est superius : et ista comparatio sub quadam complexione est, et propterea illa ratio non cogit.

3. Ad illud vero quod objicitur, quod de eodem est fides in via, et in patria, dicendum quod unum et idem potest apprehendi, et per modum incomplexi, et per modum complexi, sicut patet in apprehensione sensus, et intellectus. Sensus enim, dum apprehendit rem albam, apprehendit per modum cujusdam incomplexionis, quia non novit sensus exterior componere, nec dividere : sed intellectus, dum illud idem apprehendit, quod sensus apprehendebat, sub modo complexionis accipit, prædicans hoc de hoc, componens hoc illi, et dicens hoc esse album : et ita complexum et incomplexum non faciunt diversitatem a parte rei comprehensæ, sed a parte modi comprehendendi : quia unum, et idem potest apprehendi sub modo complexionis, et incomplexionis. Et propterea non sequitur quod si visio est de eodem, de quo est fides, et visio non est sub

[1] S. Thomas, II-II, q. I. art. 2, tenet quod est incomplexum ob rem creditam; complexum autem ob credentem. — [2] Dist III, art. 1; dist. VIII, art. 2.

(*a*) *Al.* supra. — (*b*) supra illa.

ratione complexionis, ergo et fides; imo est ibi fallacia figuræ dictionis, vel est accidens, quia proceditur ab unitate rei ad unitatem modi. Et si tu quæras, quare fides non assentit objecto suo per modum incomplexi, sicut visio, satis plana est responsio : quia visio patriæ uno et simplici aspectu faciet videri, et cognosci multa propter perfectionem gloriæ : non sic autem est de cognitione secundum statum viæ, quem quidem statum respicit ipsa fides.

4. Ad illud quod objicitur de spe et charitate, dicendum quod non est simile, quia proprium intellectus est negotiari circa complexum, sed affectus est negotiari circa ipsam rem : et quia res in seipsa habet rationem incomplexionis, sed, prout est in intellectu, habet rationem complexionis; hinc est quod, quamvis virtutes respicientes affectum sint circa objectum suum præter rationem complexionis, non tamen propter hoc fides, quia est regula intellectus. Nec valet quod si idem est objectum virtutum theologicarum, quod propter hoc, in quantum est fidei, careat complexione, sicut in quantum est aliarum : complexum enim, et incomplexum, non dicunt variationem a parte rei, sed solum a parte modi, sicut prius visum est : et quamvis virtutes theologicæ habeant idem objectum secundum rem et substantiam, habent tamen differens secundum rationem et modum.

5. Ad illud quod objicitur de Cornelio, jam patet responsio : quia Cornelius habebat fidem implicitam, et ideo non credebat incarnationem, vel resurrectionem, sub differentia temporis determinata : et propterea non errabat; sed explicatio fidei sibi deerat, ad quam faciendam misit Dominus Ecclesiæ architectum.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de objecto fidei in comparatione ad nostram cognitionem; et circa hoc quæruntur tria : primo quæritur utrum fides sit de his, de quibus habetur visio sensibilis; secundo, utrum sit de his, de quibus habetur probabilis opinio; tertio, utrum sit de his, de quibus habetur cognitio scientialis.

QUÆSTIO I.

An fides sit de his de quibus habetur visio sensibilis[1].

Utrum fides sit de his, de quibus habetur visio sensibilis; et videtur quod sic[2] : *Quia vidisti me, Thoma, credidisti.* Sed constat quod Thomas veram habuit fidem de Domino Jesu, quia credidit Jesum, quem vidit, et tetigit : ergo simul de eodem erat fides interior, et visio exterior. Fundam.

Item[3] : *Quod vidimus, et audivimus, et perspeximus, et manus nostræ contrectaverunt de Verbo vitæ.* Si ergo de Verbo vitæ habebant apostoli fidem, hoc est de Christo, et de eodem habebant sensibilem cognitionem, redit idem quod prius.

Item apostoli viderunt Christum passum, et Christum ascendentem : et constat quod Christum esse passum, et Christum ascendisse, sunt duo articuli (a) : si ergo apostoli fidem et meritum quantum ad hos articulos non amiserunt, videtur quod circa idem possit esse fides, et visio exterior.

Item B. Virgo sensibili experimento novit se concepisse de Spiritu sancto absque virili semine : sed constans est, quod propter conceptionem Filii Dei nihil demptum est fidei suæ : ergo simul stabant in ea cognitio fidei, et cognitio sensibilis experimenti.

Sed contra : 1. Super illud *Joannis*[4] : Ad opp. *Vado parare vobis locum,* Glossa Augustini : « Eat Dominus ut paret locum, eat ne videatur, lateat ut credatur. » Si ergo ad credere necessarium est latere, videtur quod impossibile sit visionem corporalem circa idem stare simul cum fide.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. LXVIII, memb. 7, art. 3; et *Cont.*, p. III, coll. XXXIII, art. 4; S. Th., II-II, q. I, art. 4; et III *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 2; Richardus, III *Sent.*, dist. XXIV, q. IV. — [2] *Joan.*, XX, 29. — [3] I *Joan.*, I, 1. — [4] *Joan.*, XIV, 2.

(a) *Edit. Ven. add.* et.

2. Item Augustinus diffiniens fidem dicit[1] : « Fidei est credere quod non vides; » et in præcedenti distinctione habitum est, quod fides est virtus, qua creduntur, quæ non videntur. Et Gregorius in quadam homilia Paschali[2] : « Quæ videntur, fidem non habent, sed agnitionem. » Ergo non videtur quod de eisdem possit esse fides interior, et sensus exterior.

3. Item visio patriæ evacuat fidem et ejus meritum propter manifestationem veritatis creditæ : sed visio corporalis Christi ita manifestat ejus humanitatem, sicut visio patriæ ejus divinitatem : ergo sicut fides divinitatis non potest esse circa visum visione gloriosa, sic videtur quod fides humanitatis non potest esse circa visum visione sensitiva.

4. Item actus credendi, secundum quod ad virtutem spectat, est quid difficile et voluntarium : sed credere quod videt homo oculis exterioribus, hoc est facile et necessarium : ergo non videtur quod aliquid possit esse simul et semel exterius visum, et interius creditum.

CONCLUSIO.

Circa unum et idem possunt esse simul fides, atque visio sensibilis, quamvis non secundum idem, quando scilicet illud unum secundum aliud patet, secundum aliud latet, ut in Christo.

Resp. ad arg. Dicendum quod quædam sunt quæ subjiciuntur sensui exteriori simpliciter et totaliter : et illa videre, est clare et perfecte cognoscere : et circa talia non potest simul et semel esse habitus sive cognitio fidei cum visione exteriori ; pro eo quod visio, sive cognitio illa excludit omne ænigma, et cognitionem ænigmaticam. Quædam autem sunt, quæ sic subjacent sensui secundum aliquid sui, ut secundum aliquid sui lateant ipsum sensum : et circa talia bene potest simul et semel esse visio secundum unum, et credulitas fidei secundum aliud : visio secundum illud, secundum quod patent; credulitas fidei secundum illud, secundum quod latent. Et hoc modo est in Christo intelligere. Nam Christus secundum naturam assumptam, et corpoream, Apostolorum sensibus apparebat ; secundum autem divinam naturam, omnem sensum latebat ; et eadem persona et hypostasis secundum diversas naturas simul erat visui cognita, et incognita : ideo simul poterat esse visa, et credita. Et id est satis facile intelligere, si quis attendat, quoniam circa idem potest esse certitudo, et dubitatio, secundum diversas naturas, et diversos respectus, et diversas conditiones. Esto enim quod hic sit Christus coram oculis meis ; etsi visu cognoscam ipsum esse hominem, nunquam tamen per visum cognoscam ipsum esse Filium Dei. Ideo alius habitus necessarius est ad hoc, quod cognoscam ipsum esse Deum. Et hoc est, quod Dominus dixit Petro, quando dixerat[3] : *Tu es Christus Filius Dei vivi : Caro, et sanguis non revelabit tibi*, etc. Concedendum est ergo quod fides et visio possunt esse circa unum et eumdem, quamvis non secundum idem. Et hoc est quod dicit Augustinus[4], et Gregorius[5] de Thoma, quod aliud vidit, et aliud credidit ; hominem vidit, et Deum confessus est dicens : *Dominus meus et Deus meus*. Et sicut de Thoma dicitur, ita etiam de aliis apostolis, et de B. Virgine, quæ quamvis certitudinali experientia sciverit se concepisse sine virili semine, tamen se concepisse personam Verbi novit mediante fide. Et breviter, quia in omnibus articulis implicatur aliquid divinum, quia articulus est veritas de Deo, et illud quidem latet ; ideo concedendæ sunt rationes ostendentes quod visio corporalis fidem non excludit. Articulus quid.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod fidei necessaria est latentia, dicendum quod latentia divinitatis hæc est, quæ necessaria est fidei ; sed latentia humanitatis non est de fidei necessitate, fa-

[1] Aug., *in Joan.*, tract. XL, n. 9; *Quæst. evang.*, lib. II, c. XXXIX. — [2] Greg., *in Evang.*, hom. XVI. — [3] *Matth.*, XVI, 16, 17. — [4] Aug., *in Joan.*, tract. CXXI, n. 5. — [5] Greg. *in Evang.*, hom. XXVI.

cit tamen ad majorem actus fidei puritatem. Purius enim apostoli moti sunt motu fidei et motu dilectionis in Christum post ejus ascensum, vel abscessum, quam in ejus præsentia. Et Dominus magis laudat fidem eorum [1], *qui non viderunt, et crediderunt*, quam fidem Thomæ. Et B. Petrus in prima Canonica, cap. v, commendat eos, qui Christum non viderunt, et tamen in eum crediderunt. Et hoc est quod vult illa Glossa dicere, quod Domini absentia corporalis faceret ad fidei promotionem : et ex hoc non sequitur quod corporalis visio tollat ipsam fidem.

2. Ad illud quod primo objicitur de auctoritate Augustini et Gregorii, dicendum quod verba Augustini et Gregorii sunt intelligenda per se : quod enim dicitur fides esse de non apparentibus et non visis, hoc dicitur, quia fides de illis est secundum eam naturam, secundum quam non apparent, et eo ipso est de ipsis quæ non apparent, quia secundum aliquid sui latent : sed ex hoc non excluditur, quin quasi per accidens et per concomitantiam posset dici, quod fides sit de aliquibus quæ apparent, pro eo quod unum et idem, sicut prius ostensum est, potest simul apparere, et latere.

3. Ad illud quod objicitur, quod visio patriæ tollit fidem divinitatis, dicendum quod non est simile, pro eo quod visio patriæ excludit omne ænigma, et aufert omnem latentiam : non sic visio viæ : quamvis enim Christus appareret quantum ad naturam humanam, latebat tamen quantum ad personam. Unde, Christo demonstrato, istum pati erat visum et creditum : visum, in quantum demonstrabat suppositum humanæ naturæ ; sed creditum, in quantum demonstrabat personam, sive hypostasim divinæ naturæ.

4. Ad illud quod objicitur ultimo, quod credere est difficile et voluntarium, dicendum quod visio corporalis, sicut dictum est, quia non tollit latentiam, ideo non tollit difficultatem ; nec tollit arbitrium liberum ex ea parte, ex qua latet. Cum enim dicit quod non est difficile, nec voluntarium, credere quod quis videt, dicendum quod verum est secundum id quod videt : sed tamen totus Christus secundum omnem sui naturam visioni non subjacebat : et ideo, ratione illius naturæ et personæ, voluntarium et difficile erat credere : facile enim erat credere quod ille homo pateretur, his, qui videbant Christum pati : sed difficillimum erat credere quod Deus esset qui pateretur; nec hoc credebat aliquis, nisi qui volebat, et quem illuminatio fidei adjuvabat.

QUÆSTIO II.

An fides sit de his, de quibus habetur opinio probabilis [2].

Utrum fides sit de his, de quibus habetur opinio probabilis; et quod sic, videtur [3] : *Parati omni poscenti reddere rationem de ea, quæ est in nobis, fide et spe* (*a*). Sed ratio probabilis est generativa opinionis : si ergo fides compatitur secum probabilem rationem, compatitur ergo et probabilem opinionem. Fundam.

Item Petrus archiepiscopus Ravennensis : « Non est tutum credere sine ratione. » Ergo ratio probabilis facit ad fidei utilitatem, et securitatem : si ergo opinio generari habet ex probabili ratione, videtur, etc.

Item donum scientiæ, et intellectus, et sapientiæ, simul potest stare cum fide : sed quod credimus, debemus auctoritati ; quod intelligimus, debemus rationi : ergo ratiocinatio potest simul stare cum fide : sed cum quocumque stat probabilis ratiocinatio, stat etiam et opinio : ergo, etc.

Item doctrina theologiæ stat simul cum fide, cum sit fidei (*b*) explicativa, et circa ea

[1] *Joan.*, XX, 29. — [2] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. LXVI, memb. 7, art. 4; et *Cont.*, p. III, coll. XXXIII, art. 5 ; S. Thomas, II-II, dist. XXIV, q. II, art. 5; Richard., III *Sent.*, dist. XXIV, q. VI. — [3] I *Petr.*, III, 15.

(*a*) Vulg. *in vobis spe.* — (*b*) *Edit. Venet.* fide.

est, circa quæ fides consistit. Si ergo in doctrina theologiæ multæ fiunt probabiles rationes, videtur quod rationis probabilitas simul cum fide maneat : ergo pari ratione probabilitas opinionis ex rationibus generatæ poterit esse in eodem, et respectu ejusdem in quo, et respectu cujus est ipsa fides.

Ad opp. Sed contra : 1.[1] *Fides est argumentum non apparentium rerum* : sed ea, de quibus habetur opinio probabilis, sunt apparentia : probabile enim est quod videtur omnibus, vel pluribus : ergo videtur quod opinio probabilis, et fides, circa idem simul esse non possint.

2. Item assensio opinionis probabilis colligitur ex humana ratiocinatione : sed, sicut dicit Gregorius[2], « fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum : » ergo videtur quod probabilis assensio auferat meritum ipsi fidei : ergo non potest se compati cum habitu ipsius fidei.

3. Item opinio est assensio unius partis cum formidine alterius : sed ubi est opinio, ibi est vacillatio : sed fides excludit omnem vacillationem, dum facit firmiter adhærere : ergo fides non potest simul stare cum opinione.

4. Item opinio adhæret rationi probabili propter se, unde deficiente probabilitate rationis, deficit probabilitas opinionis : sed fides adhæret ipsi veritati propter se, et super omnia : ergo fides et opinio habent repugnantiam : ergo non videtur quod simul posssint esse in anima circa eamdem materiam.

CONCLUSIO.

De eodem potest esse fides, et probabilis opinio, non quidem formidinem annexam habens, sed assensionem ex probabilibus rationibus acquisitam (*a*).

Resp. ad arg. Dicendum quod opinio probabilis dupliciter consuevit accipi : uno modo dicitur opinio assensio unius partis cum formidine alterius; alio modo dicitur opinio assensio animæ generata ex rationibus probabilibus, secundum quod consuevit dici, quod syllogismus dialecticus generat opinionem, et syllogismus demonstrativus generat scientiam. Si ergo opinio dicatur primo modo, prout habet secum annexam formidinem et vacillationem, sic non potest simul stare cum habitu fidei circa eamdem materiam, pro eo quod fides facit plene consentire in alteram partem, ita quod omnino reputat ejus oppositum falsum et erroneum, nec propter aliquam rationem supervenientem potest ad oppositum inclinari : et ideo, quia tollit fluctuationem opinionis, isto modo dicendi opinio simul cum fide non potest se isto modo compati. Si autem opinio dicatur secundo modo, scilicet assensio acquisita (*b*) ex rationibus probabilibus, sic dicendum est quod circa idem simul et semel potest esse opinio et fides : quoniam multi fideles habent ad ea, quæ credunt, multas verisimiles rationes, et multas probabiles, quæ habent generare opinionem quantum ad secundum modum dicendi opinionem : et illa quidem assensio generata fidei non repugnat, imo subservit, et famulatur. Est enim in fidei fomentum quantum ad infirmos, et oblectamentum quantum ad perfectos. Ex his patet responsio ad quæstionem propositam, patet etiam responsio ad objecta. Opinio enim probabilis secundum unum modum dicendi potest stare simul cum fide, sicut rationes ad primam partem ostendunt : imo multum confert fidei probabilitas rationum, sicut fuit dictum in principio primi libri[3]. Secundum alium modum dicendi, in quantum sonat in imperfectionem, videlicet prout dicit vacillationem et innitentiam ipsius assensus super probabilitatem rationis principaliter, sic habet repugnantiam cum fide : et sic procedunt rationes ad secundam partem, maxime duæ ultimæ, quarum una sumpta est ex ipsius opinionis incertitudine, altera vero ex ipsius opinionis fulcimento, quia principaliter innititur rationi probanti.

1. Ad illud quod primo objicitur de

[1] *Hebr.*, XI, 1. — [2] Greg., *in Evang.*, hom. XXVI. — [3] Quæst. II et III in Prologo.

(*a*) Al. *derelictam* — (*b*) derelicta.

verbo Apostoli, quod fides est *argumentum non apparentium rerum*, dicendum quod Apostolus removet ibi a credibili apparentiam non quamcumque. Non enim removet apparentiam probabilis opinionis, sed certitudinalis apprehensionis, sicut apparet Deus beatis.

2. Ad illud quod objicitur de verbo Gregorii : « Fides non habet meritum, » etc., dicendum quod hoc intelligit Gregorius, quando credulitas fidei omnino innititur experimento rationis probabilis : et hoc modo fides vera non stat cum opinione, ita quod innitatur opinioni tanquam fundamento; imo multo magis assensio illa probabilis ex rationibus acquisita, de qua dictum est quod potest opinio dici, innititur ipsi fidei tanquam firmiori. Et hujus signum est, quia multæ rationes videntur nobis probabiles et valde rationabiles circa fidem, quæ videntur esse abusiones quædam hominibus infidelibus. Ideo magis illa assensio innititur fidei, quam e converso, licet aliquo modo illa fidem (*a*) foveat et delectet, sicut dictum est.

3 et 4. Ad duas ultimas rationes non oportet respondere, quia procedunt de ipsa opinione secundum alterum modum dicendi, secundum quem non potest simul stare cum fide, sicut prius tactum est.

QUÆSTIO III.

An fides sit de his, de quibus habetur cognitio scientialis [1].

Fundam. Utrum fides sit de his, de quibus habetur cognitio scientialis; et quod sic, videtur tali ratione : Philosophus aliquis sciens rationibus cogentibus Deum esse unum Creatorem omnium, potest venire ad fidem, ita quod non obliviscatur illarum rationum : sed sciens illas rationes habet scientiam : ergo videtur quod possit de eodem simul habere fidem et scientiam.

Item aliquis cognoscens aliquid per demonstrationem quia, sive per effectum, si incipiat nosse per causam, sive per demonstrationem propter quid, non propter hoc amittit priorem cognitionem, quamvis hæc secunda sit notior, vel nobilior illa : ergo duæ cognitiones possunt haberi de eodem, quarum una nobilior est quam alia, et una non expellit aliam, nec evacuat. Et si hoc verum est, tunc videtur quod simul possit aliquid cognosci ratiocinatione acquisita, et illuminatione infusa : ergo de eodem simul potest haberi fides, et scientia.

Item cognitio intellectiva superadveniens non tollit cognitionem sensitivam, licet una illarum sit dignior, et perfectior, et nobilior altera : ergo pari ratione videtur de fide et scientia, quod simul possunt haberi de eodem, et circa idem.

Item experientia est principium scientiæ : sed de uno et eodem potest haberi fides, et experientia : ergo de uno et eodem potest haberi fides, et scientia. Major probatur per Philosophum; minor probatur in B. Virgine Maria, quæ fide et experientia cognovit se concepisse de Spiritu sancto.

Sed contra : 1. Sicut charitas diligit Deum propter se, et super omnia, sic fides assentit primæ veritati propter se, et super omnia : sed quia charitas diligit Deum super omnia, et propter se, impossibile est quod ipsa compatiatur secum dilectionem, qua quis diligit Deum propter terrena principaliter : ergo pari ratione impossibile erit, quod fides secum compatiatur cognitionem, quæ principaliter adhæret riatiocinationi acquisitæ : sed talis est cognitio scientiæ : ergo impossibile est fidem esse circa idem cum scientia simul et semel. Ad opp.

2. Item visio patriæ tollit fidem propter certitudinem et evidentiam in cognoscendo. Si ergo quod cognoscitur per scientiam, est certum et apertum, videtur quod impossibile sit aliquid esse simul scitum, et creditum.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. XXXIII, art. 8; S. Thomas, p. I, q. XII, art. 13, ad 3; Scotus, III *Sent.*, dist. XXIV, q. I; Joan. Bacch., III *Sent.*. dist. XXIV, q. I; Gab. Biel, III *Sent.*, dist. XXIV, q. I. — (*a*) *Al.* fides.

3. Item animus noster nullo modo potest dissentire ab eo quod novit habitu scientiæ, non enim potest non credere quod triangulus non habeat tres angulos æquales duobus rectis, si scit illud demonstrare : sed quæ fide creduntur, voluntarie creduntur; et sicut possunt credi, ita et possunt discredi : ergo videtur quod scientia notitiæ non possit simul stare circa idem cum ipsa fide.

4. Item quæ scientia cognoscuntur, subjacent rationi : sed quæ fide creduntur, sunt supra rationem, quoniam fides est illuminatio rationem elevans supra se : ergo si idem non potest esse infra rationem, et supra rationem, non videtur quod possit simul cognosci per scientiam, et fidem.

CONCLUSIO.

Fides, et scientia quæ non sit comprehensionis, sed per manuductionem ratiocinii, possunt simul stare, licet non sit secundum idem fides, et scientia.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod duplex est cognitio scientialis de Deo, scilicet a parte comprehensionis, et a (*a*) manuductione ratiocinationis. Si loquamur de scientia a parte comprehensionis, quo modo cognoscitur Deus in patria, sic non compatitur secum fidem, ut simul idem sit scitum, et creditum, pro eo quod talis cognitio simpliciter excludit ænigma : et hoc melius apparebit infra [1], cum agetur de evacuatione virtutum, quare videlicet, et qualiter fidei actus per visionem excludatur et evacuetur (*b*). Et de hac scientia sanctorum auctoritates dicunt, et communis opinio magistrorum tenet hoc esse verum, quod idem simul non est scitum, et creditum. Si autem loquamur de scientia

Opinio aliorum. quæ est a manuductione ratiocinationis, sic volunt quidam dicere adhuc esse verum, quod non potest simul stare cum fide : quia per talem scientiam assentit intellectus ipsi rei cognitæ propter ipsam rationem principaliter; assentit etiam necessario; assentit etiam sicut rei quæ est infra se : cujus contrarium reperitur in fide, quæ assentit primæ veritati propter se, et voluntarie, elevando rationem super se. Et ideo dixerunt habitum fidei, et scientiæ, mutuo sese excludere, secundum quod charitas illum amorem excludit, quo quis amat Deum propter temporalia principaliter. Aliorum vero po- Opinio 3.
sitio est, quod de uno et eodem simul potest haberi scientia manuductione ratiocinationis cum habitu fidei, juxta quod dicit Augustinus [2] XIV *de Trinitate*, exponens illud Apostoli [3] : *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ* : « Huic scientiæ tribuo illud, quo fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur : qua scientia non pollent plurimi fideles, licet habeant fidem. » Et Richardus de S. Victore dicit quod ad ea quæ fidei sunt, non tantum possunt haberi rationes probabiles, sed etiam necessariæ, licet eas interdum contingat nos latere. Unde aliquis credens Deum esse unum Creatorem omnium, si ex rationibus necessariis incipiat ipsum idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere. Vel si etiam prius noscit, fides superveniens talem cognitionem non expellit, sicut per experientiam patet. Ratio autem quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, et quod una cognitio alteram non expellit, est quia scientia ex (*c*) manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare Deum esse, et esse Deum unum; tamen cernere ipsum divinum esse, et ipsam Dei unitatem, et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem, non potest, nisi per justitiam fidei emundetur. Unde illuminatio et certitudo talis scientiæ non est tanta, quod habita illa superfluat

[1] Dist. XXXI, art. 2. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. XIV, c. 1, n. 3. — [3] I *Cor.*, XII, 8. — (*a*) *Edit. Ven. deest* a. — (*b*) evacuatur. — (*c*) *deest* ex.

illuminatio fidei; imo valde est cum illa pernecessaria. Et hujus signum est, quia licet aliqui philosophi de Deo sciverint multa vera, tamen quia fide caruerunt, in multis erraverunt, vel etiam defecerunt. Unde, sicut in præcedentibus dictum est, quod fides potest stare cum visione exteriori, quia illa habet conjunctam latentiam circa personam Christi : sic intelligendum est circa habitum fidei, et talem modum sciendi quod possunt [1] se simul in eodem, et respectu ejusdem compati, quamvis non secundum idem. Unde concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad partem istam.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod charitas non compatitur se cum dilectione quæ principaliter adhæret alii rei; responderi potest quod non est simile, quia amare Deum propter creaturam finaliter, pertinet ad amorem iniquum et libidinosum, qui habet repugnantiam ad amorem rectum. Sed assentire alicui vero probato propter rationem probantem, dummodo illatio sit vera et necessaria, nec hoc dicit peccatum, nec errorem : et ideo non sic habet repugnantiam ad fidem : propterea non est simile. Sed adhuc illud non solvit plene, quia quidquid sit de charitate, duo ista non videntur simul se posse compati, quod aliquis assentiat veritati creditæ propter se, et quod assentiat ei propter aliud. Propter quod notandum, quod hæc præpositio, *propter*, dupliciter potest accipi : uno modo, prout notat causam finalem; alio modo, prout dicit rationem moventem. Si prout dicit causam finalem, sic non potest unum et idem credi propter se, et propter aliud; sicut amari non potest propter se, et propter aliud. Si dicat rationem moventem, cum plures possint esse rationes moventes ad assentiendum uni et eidem, sicut potest una conclusio probari per causam et per effectum, potest etiam probari per aliquid extrinsecus, et per aliquid intrinsecus : sic non est inconveniens quod aliquis assentiat alicui veritati propter se, et propter aliud, diversis tamen habitibus et considerationibus. Sed nec illud adhuc plene solvit, quia dicitur quod dixerunt Samaritani credentes [2] : *Jam non propter verbum tuum credimus*, quod est verbum fidei : et ita videtur quod assensus fidei non compatiatur secum assensum scientiæ, qui principaliter innititur rationi. Et propterea volunt aliqui dicere, quod etsi non tollatur cognitio quantum ad habitum, tollitur tamen quantum ad actum : quia non habet jam illius usum, nec motum. Istud tamen non oportet dicere, nec videtur esse conveniens quod aliquis habeat habitum, et non possit habere usum, maxime cum non habeat potentiam ligatam per aliquod impedimentum. Et propterea potest dici, quod quando aliquis est simul sciens et credens, quod habitus fidei tenet in eo principatum : et ideo tali assensu fidei assentit ipsi veritati propter se, ita quod *propter* dicit rationem principaliter ipsum moventem. Assensu etiam scientiæ assentit eidem propter rationem, ita quod *propter* non dicit rationem principaliter ipsum moventem. Quamvis autem non possit unum et idem credere propter se et propter aliud, ita quod sic et sic credat principaliter; tamen propter se principaliter, et propter aliud minus principaliter bene possunt se compati ad invicem, ita quod unum sit principale, et aliud sit subserviens. Unde illud, quod dixerunt fideles : *Jam non propter loquelam tuam credimus*, intelligendum est *principaliter*. Et per hoc patet responsio ad primum argumentum.

2. Ad illud quod objicitur de visione patriæ, quod tollit fidem, dicendum quod non est simile, quia cum omnem excludat latentiam, jam credulitas fidei non est necessaria; non sic autem est de scientia, quæ habetur per rationem cum (*a*) manuductione ratiocinationis.

3. Ad illud quod objicitur, quod sciens

[1] S. Thom., II-II, q. 1, art. 4, tenet oppositum; similiter Scotus, hic; sed concordat Durand., q. 1, art. 2.— [2] *Joan.* IV, 42. — (*a*) *Al. deest* cum.

non potest dissentire ab eo quod scit, dicendum quod verum est quantum ad id quod de eo cognoscit; quantum tamen ad id quod latet, ex illo dissentire potest, et ratione illius est necessaria sibi credulitas fidei : sicut aliquis philosophus sciens probare Deum esse unum ratione necessaria, ab hac non potest dissentire; dissentiret tamen ab hac, si quis diceret quod illa unitas potest compati secum pluralitatem, quod quidem eum latet, et excedit vires cognitionis et suæ scientiæ.

4. Ad illud quod objicitur, quod fides est de his quæ sunt supra rationem, et scientia est de his quæ sunt infra, dicendum quod sicut nihil impedit unum et idem esse latens et patens, sic nihil impedit unum et idem secundum alium et alium cognoscendi modum esse infra, et supra rationem; et ita scitum, et creditum. Licet enim sempiterna virtus et divinitas nosci possit per scientiam acquisitam, vel etiam innatam in se, tamen, prout comparatur ad pluralitatem personarum, vel humilitatem humanitatis nostræ quam Deus assumpsit, omnino supra rationem est, et supra scientiam. Si quis enim judicio rationis et scientiæ innitatur, nequaquam crederet possibile quod summa unitas secum compatiatur pluralitatem personarum, nec quod summa majestas uniri possit cum nostra humilitate, nec quod summa virtus de non operante fiat operans sine sui mutabilitate, et consimilia, quæ videntur repugnare communibus animi conceptionibus secundum philosophiam. Unde valde parum attingit scientia cognitionem divinorum, nisi fidei innitatur, quia in una et eadem re apertissimum est fidei, quod occultissimum est scientiæ : sicut patet de altissimis et nobilissimis quæstionibus, quarum veritas latuit philosophos, scilicet de creatione mundi, et de potentia et sapientia Dei, quæ latuit philosophos, et nunc manifestæ sunt Christianis simplicibus. Propter quod dicit Apostolus[1] *stultam fecisse Deum sapientiam hujus mundi*, quia omnis sapientia de Deo in via absque fide magis est stultitia, quam vera scientia : deprimit enim perscrutantem in errorem, nisi dirigatur et juvetur per fidei illuminationem : unde per ipsam non expellitur, sed magis perficitur.

ARTICULUS III.

Consequenter quæritur de objecto fidei quantum ad nominis rationem : consuevit enim nomine *articuli* censeri. Et circa hoc duo quæruntur secundum duplicem rationem articuli : primo quæritur de ratione articuli, quæ assignatur a Richardo; secundo de illa, quæ assignatur ab Isidoro.

QUÆSTIO I.

An articuli diffinitio a Richardo assignata sit conveniens[2].

De illa ratione Richardi, quam ponit de articulo, diffiniens sic articulum : « Articulus est indivisibilis (*a*) veritas de Deo, arctans nos ad credendum. » Contra istam definitionem objicitur primo ratione primæ partis, scilicet ratione hujus quod dicitur, *indivisibilis veritas de Deo* : 1. Nullum enim mentis complexum est verum indivisibile : sed articulus est verum complexum ut enuntiabile, sicut in præcedentibus fuit ostensum : ergo non est veritas indivisibilis. Ad opp.

2. Item una tantum est veritas indivisibilis circa Deum : ergo si articulus est veritas indivisibilis de Deo, unus tantum (*b*) est articulus : sed hoc est falsum : ergo et illud ex quo sequitur.

Item nihil quod est ipse Deus, est veritas de Deo : sed objectum fidei est ipse Deus : ergo objectum fidei non est veritas de Deo : sed articulus est objectum fidei : ergo in-

[1] I *Cor.*, I, 20. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. LXIX, memb. 1; et *Cont.*, p. III, coll. XXXIX, art. 1 et 2; S. Thom., II-II. q. 1, art. 6; et III *Sent.*, dist. XXV, q. 1, art. 1; Richard., III *Sent.*, dist. XXV, q. 1; Th. Argent., III *Sent.*, dist. XXV, q. 1, art. 3; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXV, q. 1; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. XXIV, q. 1, art. 3. — (*a*) *Edit. Vent.* divisibilis. — (*b*) tamen.

convenienter dicitur articulus veritas de Deo.

4. Item resurrectionem esse futuram est articulus : et hoc non est verum de Deo, sed est verum de carne : ergo articulus non est generaliter indivisibilis veritas de Deo : ergo non videtur quod primum membrum prædictæ diffinitionis conveniat ipsi articulo generaliter, nec vere.

Contra secundam partem notificationis, qua dicitur *arctans nos ad credendum,* opponitur sic : 5. Nihil quod est supra rationem, et occultum rationi, arctat eam ad credendum : sed articulus latet rationem, et est supra rationem : ergo non videtur quod arctet eam.

6. Item ad nihil, ad quod mera voluntate inclinamur, per aliquid arctamur : sed ad credendum mera voluntate inclinamur : ergo per nihil arctamur ad credendum : ergo articulus non arctat nos.

7. Item, sicut se habet objectum fidei ad actum credendi, sic se habet objectum charitatis ad actum amandi : sed objectum charitatis non arctat nos ad amandum : ergo nec objectum fidei ad credendum.

8. Item, sicut articuli ordinantur ad actum credendi, ita præcepta ordinantur ad actum obediendi; et sicut arctamur ad credendum credibilia, ita arctamur ad exequendum mandata : ergo sicut credibile dicitur articulus, ita præceptum debet dici articulus : si ergo præceptum non sortitur nomen articuli, videtur similiter quod nec ipsum objectum fidei debeat dici articulus.

CONCLUSIO.

Articuli diffinitio a Richardo assignata conveniens est, quia ostendit ipsum esse terminum resolutionis, et principium discretionis et directionis.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod articulus, quantum est de ratione sui nominis, dicitur ab *arctando*[1] : hoc autem dupliciter habet intelligi, active videlicet, et passive. Dicitur enim articulus, quia est quid in se arctatum ; et dicitur articulus, quia alios arctat. Prout passive dicitur articulus, quod in se arctatur, est terminus resolutionis. Prout autem active dicitur, est principium distinctionis et discretionis. Et primo quidem modo accipitur in scientia naturali, in qua dicuntur *articuli* membra, sive partes quæ non resolvuntur in alias, sed in eis stat resolutio, sicut dicuntur articuli digitorum. In quantum vero articulus dicitur principium distinctionis, consuevit accipi in scientia sermocinali, ut in grammatica et rhetorica. *Articulus* enim in grammatica est aliquid distinctum, faciens distinctionem quantum ad genera, et quantum ad casus, et quantum ad supposita. Et in rhetorica appellatur *articulus* distinctio quæ fit in scientia et in prolatione. Quoniam ergo aliæ scientiæ deserviunt theologiæ, sumit et ipsa proprietatem suorum vocabulorum juxta illud, quod invenit in aliis scientiis recte dictum. Quoniam ergo fides nostra dicit plurium cognitionem, et illa quidem cognitio terminata est et distincta, necesse est circa objectum fidei quod est creditum, reperiri aliqua, ad quæ reducantur omnia credenda, tanquam ad illa in quibus stet resolutio omnium credendorum, et tamquam ad illa quæ sunt principia directiva in omnibus quæ creduntur, et quæ principaliter (a) fides credit, et quæ proprie sunt objectum fidei. Et pro ista duplici ratione dicuntur censeri nomine *articuli,* videlicet quia sunt termini resolutionis, et quia principium distinctionis. Et propterea Richardus ipsum articulum diffiniens, vel describens, notificat ab hac duplici proprietate. Nam in hoc quod dicit primo : *Articulus est veritas mentis indivisibilis de Deo*, insinuatur quod articulus est terminus resolutionis : resolutio enim stat ad indivisibile. In hoc vero quod subjungitur, *arctans nos ad credendum*, insi-

[1] Hoc non sentit S. Thomas, II-II, q. I, art. 6, ubi ait, articulum derivari a verbo græco, quod est ἄρθρον, et latine *articulus*, id est partium coaptatio.

(a) *Cæt. edit.* et illa, quæ sunt, principaliter.

nuatur quod est principium discretionis et directionis : arctat enim sicut regula directiva respectu omnium eorum, quæ communiter sunt credenda : et sic ista notificatio recte est assignata, quia non tantum est realis descriptio, sed et nominis interpretatio.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod nulla veritas complexa est indivisibilis, dicendum quod *indivisibile* dictum de articulo non privat omnem divisionem, sed privat eam divisionem, quæ quidem consistit in credibilium distinctione : quoniam articulus non distinguitur in alios articulos, ibi enim status est. Potest etiam aliter dici, quod ipsi complexioni subjacet veritas indivisibilis. Sicut enim dictum fuit prius, intellectus circa ea quæ Dei sunt, et in Deo, quæ sunt omnino simplicia, negotiatur et intelligit sub complexione quadam : et quamvis totum quod est Deus, sit ipse Deus, tamen intellectus, dum intelligit aliquid de Deo, intelligit illud in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid in ratione prædicati. Et quia diversas ei attributiones facit, hinc est quod ipsam veritatem primam, quæ una est, multis modis intelligit, et multis modis enuntiat.

2 et 3. Et per hoc patet responsio ad duo sequentia : licet enim indivisibilis veritas sit una, tamen articuli sunt plures, quia articulus non solum est ipsa veritas in se, sed prout comparatur ad aliquam attributionem, respectu cujus Deus est in ratione subjecti, sicut Deum esse creatorem, Deum esse trinum, Deum esse unum : et ratione hujus dicitur esse veritas indivisibilis de Deo et plures articuli, quia plura enuntiabilia sunt de Deo, et circa Deum, quæ necessarium est credere ipsi fidei.

4. Ad illud quod objicitur, quod carnis resurrectio non est de Deo, dicendum quod imo, in quantum tenet rationem articuli : sic enim comparatur resurrectio nostra, et carnis resuscitatio, ad virtutem divinam. Unde credere carnis resurrectionem non est aliud, quam credere, quod Deus corpora nostra resuscitabit, exigente hoc sua justitia, et faciente sua potentia.

5. Ad illud quod objicitur contra secundam partem, quod articulus non arctat rationem, cum sit supra eam, dicendum quod articulus diffinitur hic in comparatione ad intellectum non quemcumque, sed intellectum informatum fide : et hoc notatur, cum dicitur *arctans nos*, scilicet fideles. Quamvis autem articulus sit occultus intellectui (*a*), qui quidem non habet fidem, et etiam supra ipsum; non tamen est supra intellectum, in quantum fide illuminatur et elevatur.

6. Ad illud quod objicitur, quod credere est per meram voluntatem, et ita non per arctationem, dicendum quod est arctatio quæ repugnat libertati, et est arctatio quæ repugnat ambiguitati : et cum dicitur articulus, quia arctat ad credendum, hoc non dicitur per coactionem voluntatis, sed hoc dicitur per remotionem ambiguitatis : quia in ipsa veritate articuli determinate (*b*) figitur mens credentis, ut nullatenus ad partem aliam inclinetur. Unde sicut dicitur vox articulata, quæ ad significandum aliquid est determinata, cum prius in se indifferens esset ad significandum diversa; sic articulus dicitur, quia ipsum oportet determinate credere, et ei assentire, omni remota ambiguitate et vacillatione.

7 et 8. Ad illud quod opponitur de objecto aliarum virtutum, et etiam de præcepto quod arctat ad obediendum, dicendum quod non est simile, quia, sicut prius dictum est, articulus non tantum dicitur quia arctat obligando, sed quia arctat distinguendo et discernendo, et quia ad ipsum stat resolutio : et quoniam hoc proprie convenit ipsi fidei, quæ est virtus perficiens ipsum intellectum, ad quem spectat principium et regula discretionis; hinc est quod solum objectum fidei vendicat sibi nomen articuli.

(*a*) *Edit. Ven.* intellectus. — (*b*) determinare; *al.* determinati.

QUÆSTIO II.

An articuli diffinitio Isidori sit conveniens censenda [1].

Ad opp. De notificatione Isidori, quæ talis est : « Articulus est perceptio divinæ veritatis tendens in ipsam. » Contra partem primam hujus diffinitionis opponitur (*a*) sic : 1. Nulla veritas est sua perceptio : sed articulus est divina veritas : ergo hæc est falsa : « Articulus est perceptio divinæ veritatis. »

2. Item fides est perceptio divinæ veritatis : ergo si articulus est perceptio divinæ veritatis, fides est articulus.

3. Item visio gloriæ est perceptio divinæ veritatis : ergo videtur quod visio gloriæ sit articulus fidei ; quod simpliciter est absurdum.

4. Item in articulis non tantum exprimitur divina veritas, sed etiam divina bonitas, et Christi humanitas : ergo non videtur quod primum membrum diffinitionis omni articulo generaliter conveniat.

Contra secundam partem diffinitionis opponitur sic : 5. Nihil quod est ipsa divina veritas, tendit in divinam veritatem : sed articulus est ipsa veritas divina : ergo non est tendens in ipsam veritatem.

6. Item articulus communis est respectu fidei bonorum, et malorum : sed mali, quamvis percipiant primam veritatem, non tamen tendunt in ipsam : ergo tendere in divinam veritatem non est commune omni articulo.

7. Item aliqui philosophi habuerunt de Deo aliquam cognitionem cum quadam dilectione : ergo si habuerunt simul divinæ veritatis perceptionem cum quadam tendentia in ipsam, et tamen nec fidem, nec fidei articulos habuerunt, ergo non videtur quod prædicta notificatio de articulo recte assignetur.

8. Item, cum unius rei una sit diffinitio, videtur quod ad notificationem articuli sufficiat notificatio, sive diffinitio Richardi : superfluit ergo ista Isidori : quæritur ergo quæ sit diversitas inter utramque.

CONCLUSIO.

Articuli diffinitio Isidori, secundum quod ad formatam fidem pertinet, atque ejus est objectum, conveniens est censenda.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod ista descriptio in tribus differt a descriptione ipsius Richardi. Nam illa descriptio ipsius Richardi est quasi quædam nominis interpretatio ; hæc autem est realis notificatio. Secundo vero differt in hoc quod cum articulus dupliciter habeat considerari, et prout est in se, et in re, et prout est apud animam, notificatio ipsius Richardi respicit ipsum articulum prout est in se et in re ; notificatio autem Isidori respicit ipsum articulum, prout est ens apud animam : ideo dicit ipsum esse perceptionem divinæ veritatis. Tertia differentia est, quia cum dupliciter contingat loqui de fide, videlicet de fide in sua generalitate ; et de fide formata, dupliciter etiam contingit articulum considerari, aut prout est objectum fidei generaliter, aut prout est objectum fidei formatæ. Richardus diffinit articulum prout est objectum fidei generaliter : et ideo dicit quod est arctans nos ad credendum. Isidorus autem diffinit ipsum prout est objectum fide formatæ : et ideo dicit quod est perceptio veritatis tendens in Deum. Et quoniam fides formata respicit intellectum pariter et affectum, et intellectum illuminat ad credendum, et affectum excitat ad tendendum in Deum ; hinc est quod Isidorus diffinit articulum primo per comparationem ad actum intellectus, cum dicit : « Articulus est perceptio divinæ veritatis ; » secundo per comparationem ad actum affectus, cum subjungit : « tendens

[1] *Cf.* Alexand. Alens., p. III, q. LXIX, memb. I ; et *Cont.*, p. III, collat. XXXIX, art. 3 ; S. Thom., II-II, q. I, art. 6 ; et III *Sent.*, dist. XXV, q. 1, art. 1 ; Richardus, III *Sent.*, dist. XXV, q. 1 ; Th. Argent., III *Sent.*, dist. XXV, q. 1, art. 3 ; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XXV, q. 1 ; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. XXIV, q. 1, dub. III.

(*a*) *Al.* opponit.

in ipsam. » Et quia ad utrumque actum comparatur in ratione motivi, hinc est quod prædicta diffinitio intelligenda est dari secundum prædicationem causalem, ut sit sensus : Articulus est perceptio, etc., id est, articulus est illud quod illuminat nos ad divinam veritatem percipiendam, et quod excitat nos ad tendendum in ipsam. Unde dicitur perceptio tendens, quia facit nos percipere et tendere, et movet nos ad percipiendum, et ad tendendum. Et per hoc patet responsio fere ad omnia (a), quæ objiciuntur.

1. Ad illud enim quod primo objicitur, quod nulla veritas est sua perceptio, patet responsio : quia verum est prædicatione essentiali ;sed non est verum prædicatione causali.

2 et 3. Ad illud quod objicitur, quod fides est perceptio, et etiam visio gloriæ, dicendum quod non est simile, quia illud dicitur prædicatione formali, sed illud dicitur prædicatione causali : fides enim et visio est perceptio, sicut habitus perceptivus ; sed articulus est perceptio, sicut objectum motivum virtutis percipientis. Posset etiam dici quod sicut intellectus aliquando nominat potentiam, aliquando habitum, aliquando actum, aliquando objectum, sicut manifestum est in diversis auctoritatibus ; sic et perceptionis nomen potest extendi ad habitum, actum, et objectum. Ideo aliter dicitur de fide, aliter de articulo.

4. Ad illud quod objicitur, quod articuli non tantum spectant ad veritatem, sed etiam ad bonitatem ; nec tantum ad veritatem divinam, sed etiam ad humanam ; dicendum quod etsi articulus concernat aliquo modo bonum, concernat etiam aliquid creatum, secundum illud tamen non habet rationem motivi ; sed eo ipso quod habet in se rationem veri, et veri summi, cui fides propter se, et super omnia assentit : et quia diffinitur hic articulus in quantum est motivus fidei, ideo sufficit tangere hic in ejus notificatione veritatem divinam, a qua est tota et principalis ratio fidei et credendi.

5. Ad illud quod objicitur de tendentia, patet responsio, quia prædicatio illa causaliter est intelligenda. Articulus enim terminando facit tendere : terminat enim in quantum finis, et movet in quantum objectum : et ideo facit tendere.

6. Ad illud quod objicitur de fide malorum, dicendum quod hic diffinitur articulus in comparatione ad fidem formatam : licet etiam fides malorum, quamvis (b) in Deum actu non tendant (c), tamen reddit quodam modo habiles (d) ad tendendum, licet semiplene.

7. Ad illud quod objicitur, quod cognitio philosophorum erat perceptio cum tendentia, dicendum quod non erat illa tendentia quæ est ex fide : nunquam enim per illam cognitionem poterant pervenire ad salutem : ideo, ut verius loquamur, potius jacebant, quam tendebant.

8. Ad illud quod objicitur, quod unius rei unica est diffinitio, dicendum quod verum est secundum unicam comparationem et considerationem ; sed secundum quod aliquid multipliciter habet considerari, multipliciter habet notificari : ideo Richardus et Isidorus diversimode notificaverunt, quia diversimode consideraverunt : diversitas autem eorum fuit quantum ad tria, sicut ostensum est supra.

(a) *Cæt. edit. add.* objecta. — (b) *deest* quamvis. — (c) tendat. — (d) habilem.

DISTINCTIO XXV

DE FIDEI SUFFICIENTIA AC DE ÆQUALITATE FIDEI, SPEI, CHARITATIS, ET OPERATIONIS.

De fidei sufficientia. Prædictis adjiciendum est de sufficientia fidei ad salutem. Illis enim qui præcesserunt adventum Christi et qui sequuntur, videtur profecisse fides secundum temporis processum, sicut profecit cognitio. Fides quippe magna dicitur cognitione, et articulorum quantitate, vel constantia, et devotione. Est autem quædam fidei mensura, sine qua nunquam potuit esse salus. Unde Apostolus [1] : *Oportet accedentem ad Deum credere quia Deus est, et quod remunerator est sperantium in se.* Sed quæritur utrum hoc credere ante adventum et ante legem ad salutem suffecerit : nam tempore gratiæ constat certissime hoc non sufficere; oportet enim universa credi, quæ in symbolis continentur. Sed nec ante adventum, nec ante legem videtur hoc suffecisse, quia sine fide Mediatoris nullum hominem vel ante, vel post fuisse salvum, Sanctorum auctoritates contestantur. Unde Augustinus, *ad Optatum* [2] : « Illa fides sacra est, qua credimus nullum hominem sive majoris, sive minoris ætatis liberari a contagione mortis et obligatione peccati, quod prima nativitate contraxit, nisi per unum mediatorem Dei et hominum Jesum Christum : cujus hominis, ejusdemque Dei saluberrima fide etiam illi justi salvi facti sunt, qui priusquam veniret in carne, crediderunt in carnem venturum. Eadem enim fides est et illorum, et nostra. Proinde cum omnes justi, sive ante incarnationem, sive post, nec vixerint nec vivant nisi ex fide incarnationis Christi; profecto quod scriptum est [3] : *Non esse aliud nomen sub cælo, in quo oporteat salvari nos*, ex illo tempore valet ad salvandum genus humanum, ex quo in Adam vitiatum est. » Idem [4] : « Nemo liberatur a damnatione, quæ per Adam facta est, nisi per fidem Jesu Christi. » Idem [5] : « Eadem fides Mediatoris, quæ nos salvat, salvos justos faciebat antiquos, pusillos cum magnis; quia sicut credimus Christum in carne venisse, ita illi venturum; et sicut nos mortuum, ita illi moriturum; et sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum, et nos et illi ad judicium vivorum et mortuorum venturum. » Gregorius, *super Ezechielem* [6] : *Et qui præibant, et qui sequebantur, clamabant dicentes* [7] *: Osanna filio David*, quia omnes electi qui in Judæa esse potuerunt, sive qui nunc in Ecclesia sunt, in Mediatorem Dei et hominum crediderunt et credunt. His aliisque pluribus testimoniis perspicue docetur nulli unquam salutem esse factam, nisi per fidem Mediatoris. *Oportet ergo* [8] *accedentem ad Deum credere* quæ supra dixit Apostolus, sed non sufficit.

De fide simplicium. Quid ergo dicitur de illis simplicibus, quibus non erat revelatum mysterium incarnationis, qui pie credebant quod eis traditum fuit? Dici potest, nullum fuisse justum, vel salvum, cui non esset facta revelatio vel distincta, vel velata; vel in aperto, vel in mysterio : distincta, ut Abrahæ, et Moysi, aliisque majoribus, qui distinctionem

[1] *Hebr.*, XI, 5. — [2] Aug., *Epist.* CLVII, al CXC, c. II, n. 5, 6, 8. — [3] *Act.*, IV, 12. — [4] Aug., *de Corrept. et Grat.*, c. VII, n. 11. — [5] Id., *de Nupt. et Concup.*, lib II, c. XI, n. 24; *Enarr. in Ps.* XXXVI, 25, conc. III, n. 4; *in Ps.* L, 14, serm., n. 16. — [6] Greg., *in Ezech.*, hom. XVII, in princ. — [7] *Marc.*, XI, 19. — [8] *Hebr.*, XI, 5.

articulorum fidei habebant; velata, ut simplicibus, quibus revelatum erat esse credenda, quæ credebant illi majores et docebant, sed eorum distinctionem apertam non habebant; sicut et in Ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos Symboli distinguere et assignare non valent, omnia tamen credunt quæ in Symbolo continentur : credunt enim quæ ignorant, habentes fidem velatam in mysterio. Ita et tunc minus capaces ex revelatione sibi facta majoribus credendo inhærebant, quibus fidem suam quasi committebant. Unde Job [1] : *Boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos.* Simplices et minores sunt asinæ pascentes juxta boves, quia humilitate majoribus adhærendo, in mysterio credebant, quæ illi in mysterio docebant, qualis forte fuit vidua Sareptana [2].

Quæ ante adventum Christi de Mediatore credere sufficiebat.

Sed quæritur, cum sine fide Mediatoris antiquis non fuerit salus, sicut nec modernis, utrum oportuerit illos credere omnia illa de Mediatore, quæ nunc credimus. Quibusdam videtur, quod suffecerit illis quatuor tantum credere, scilicet nativitatem, mortem, resurrectionem, et adventum ad judicium : quod ex præmissis verbis Augustini colligunt, ubi ista quatuor posuit. Aliis autem videtur habita fide Trinitatis, id de mysterio incarnationis fidei suffecisse, ut Dei Filius crederetur nasciturus de homine, et judicaturus : qui de Joanne Baptista documentum hujus rei assumunt, qui de morte Christi et descensu ad inferos in Evangelio dubitasse videtur, secundum expositionem Gregorii [3], quando interrogavit per discipulos : *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* » quasi diceret : Es tu per te ipsum descensurus ad infernum, an alium ad hæc sacramenta missurus? Quidam tamen dicunt eum non dubitasse de ignorantia, sed de pietate, id est, dubitare se ostendisse : non quia ignoraverit, sed pietatis affectu compassum esse Christo, et ejus humilitatem admirando insinuasse.

De fide Cornelii.

Solet etiam quæri de Cornelio, utrum fidem incarnationis habuerit, cum dictum est ei per Angelum [4] : *Acceptæ sunt eleemosynæ tuæ, et exauditæ sunt orationes tuæ.* Si enim fidem incarnationis non habebat, tunc ergo sine fide incarnationis erat in justitia, quia de illo scriptum est [5], quod *justus erat et timens Deum.* Si vero fidem incarnationis habebat, ad quid ergo missus est ad eum Petrus? Sane dici potest, eum sicut fidem Trinitatis, ita et incarnationis habuisse Dei revelatione; sed incarnatum jam esse Dei Filium ignorasse : et ideo missus est ad eum Petrus, ut jam natum Dei Filium ei annunciaret, et sacramentum regenerationis ei conferret. Habebat ergo fidem incarnationis, sed an facta, vel futura esset, non noverat : et ita per fidem venit ad opera, et per opera amplius solidatus est in fide. « Per fidem enim, ut ait Gregorius [6], venitur ad opera. » Cornelius etiam per fidem venit ad opera : Deum enim unum credebat, sed Filium ejus nesciebat incarnatum. Per fidem placuerunt Deo opera ejus : *Sine fide* enim [7] *impossibile est* aliquem *placere Deo.* » Augustinus vero dicit [8] : « Cornelio dictum esse per Angelum [9] : *Acceptæ sunt eleemosynæ tuæ, et orationes tuæ,* antequam in Christum crederet : nec tamen sine aliqua fide donabat et orabat. Nam quomodo invocabat in quem non credebat? Sed si posset sine fide Christi esse salus, non ad eum mitteretur architectus Ecclesiæ Petrus. » Attende quid ait, sine fide

[1] *Job*, I, 14. — [2] III *Reg.*, XVII, 9. — [3] Greg., *in Ezech.*, hom. I, ante med : *in Evang*, hom. VI, in princ. — [4] *Act.*, X, 4. — [5] *Ibid.*, 2. — [6] Greg., *in Ezech.*, hom. XIX, ante med. — [7] *Hebr.*, XI, 5. — [8] Aug., *de Prædestin. sanct.*, c. VII, n. 12. — [9] *Act.*, X, 4.

Christi non posse esse salutem; et tamen Cornelium exauditum antequam crederet in Christum. Quod ita potest intelligi, scilicet, antequam sciret Christum incarnatum, in quem credebat in mysterio.

De æqualitate fidei, spei, charitatis, et operis, quæ secundum aliquid sunt æqualia.

Illud etiam non est prætermittendum, quod fides, spes, charitas et operatio secundum aliquid æqualia sint in præsenti. Unde Gregorius [1] : « Fidem, spem, charitatem atque operationem dum in hac vita vivimus, æquales sibi esse apud nos invenimus, quia quantum credimus, tantum amamus; et quantum amamus, tantum de spe præsumimus. Quisque enim fidelis tantum credit, quantum sperat et amat; et tantum operatur, quantum credit, et amat, et sperat. Sed tamen major spe et fide charitas dicitur, quia cum ad Dei speciem pervenitur, spes et fides transit, sed charitas permanet; et quia charitas mater est omnium virtutum. » Quæ non ideo post fidem et spem ponitur, quod ex his oriatur, sed quia post illa remanebit aucta : *Charitas* enim [2] *nunquam excidit.* Præmissa autem æqualitas proprie secundum interiorum actuum intensionem consideranda est. Huic vero quod hic et superius [3] dictum est, scilicet quod charitas non est ex fide, sed e converso, videtur obviare quod ait Apostolus [4] : *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta.* Quod exponens Augustinus, *cor* accipit pro intellectu, et *conscientiam* pro spe : « Qualis, inquit [5], charitas est finis præcepti procedens de corde puro, id est, de puro intellectu, ut nihil nisi Deus diligatur; et conscientia, id est, spe bona, et fide non ficta, id est non simulata. » Non ergo charitas fidem et spem, sed fides et spes charitatem præcedere videntur. Hoc ergo ea ratione traditum intellige, non quod fides et spes causa vel tempore charitatem omnium bonorum matrem præcedant; sed quia charitas sine illis in aliquo esse non potest, sed illa sine charitate possunt esse, quamvis non sit pia fides, vel spes, sine charitate. Ideo ergo ex fide et spe procedere dicitur charitas, quia nulli provenit sine istis.

EXPOSITIO TEXTUS.

Prædictis adjiciendum est de sufficientia fidei, etc.

Supra egit Magister de fidei essentia, et de ejus objecto et materia; in hac tertia parte agit de ejus sufficientia. Dividitur autem pars ista in duas partes, in quarum prima dicit de fidei sufficientia; in secunda vero ipsam fidem comparat ad virtutes alias, ibi : *Illud etiam non est prætermittendum, quod fides, spes, charitas*, etc. Prima pars, in qua determinat de sufficientia fidei, dividitur in partes duas, in quarum prima inquirit de sufficientia fidei in quadam generalitate; in secunda inquirit descendendo ad speciales differentias personarum, ibi : *Quid ergo dicetur de illis simplicibus*, etc. Prima pars dividitur in tres partes, in quarum prima determinat Magister quid est illud de fide, sine qua nunquam potuit esse salus; in secunda determinat quantum sufficit credere, ibi : *Sed quæritur utrum hoc credere ante adventum*, etc.; in tertia vero pluribus auctoritatibus confirmat determinata, ibi : *Unde Augustinus ad Optatum : Illa fides*, etc. Similiter secunda pars, in qua descendit ad speciales differentias personarum credentium, habet tres : in prima inquirit quid, vel quantum sufficiat credere simplicibus, qui præcesserunt Christi adventum; in secunda vero inquirit de provectioribus, utrum necesse fuerit credere eos omnia, quæ modo creduntur, ibi : *Sed*

[1] Greg., *in Ezech.*, XXIII, 47, hom. ult. — [2] I *Cor.*, XIII, 8. — [3] Dist. XXIII, § ult. — [4] I *Tim.*, I, 5. — [5] Aug., *de Doct. Christ.*, lib. I, c. XL, n. 44, quoad sensum.

quæritur, cum sine fide Mediatoris, etc.; in tertia vero inquirit de fide Cornelii, quæ fuit ante Evangelium promulgatum (*a*), ibi : *Solet etiam quæri de Cornelio*, etc. Subdivisiones autem partium manifestæ sunt in littera.

DUB. I.

Fides quippe magna dicitur cognitione, et articulorum quantitate, vel constantia, et devotione.

Contra : Videtur primo hic esse superfluitas, quia magister Hugo non ponit nisi duo, secundum quæ attenditur profectus fidei, videlicet cognitionem, et affectionem ; Magister vero ponit hic quatuor : ergo videtur, quod ille sit diminutus, vel iste superfluus. Item eadem fide, qua creditur unus articulus, creduntur et cæteri : ergo non videtur quod dicatur magna ab articulorum quantitate.

Resp. Dicendum est ad hoc, quod fides duplicem habet magnitudinem : unam per comparationem ab objectum, et hæc attenditur in articulorum quantitate, et vocatur hæc articulorum quantitas ipsorum articulorum dignitas : articuli enim non sunt de quacumque veritate, sed de veritate summa. Et penes hoc quantitas fidei æqualis est secundum diversitatem temporum ; æqualis est etiam secundum pluralitatem articulorum, quantum ad id quod est in eis principale, scilicet quantum ad ipsam primam veritatem : quantum vero ad connotatum bene posset concedi, quod unus articulus est dignior alio : ut illi, qui sunt de divinitate, sunt digniores quam illi, qui sunt de humanitate. Habet etiam magnitudinem per comparationem ad subjectum, quia fides respicit subjectum secundum triplicem vim, videlicet secundum potentiam intellectivam, et secundum potentiam affectivam, et secundum potentiam interpretativam. Secundum hæc attenditur in fide magnitudo secundum triplicem modum; videlicet, per comparationem ad intellectivam dicitur magna cognitione ; per comparationem ad affectivam dicitur magna devotione ; per comparationem ad interpretativam dicitur magna constantia. Tunc enim fides constans est, quando aliquis libere confitetur, quod credit : et sic patet prædictorum quatuor numerus et sufficientia. Aliter potest dici, et magis secundum intentionem Magistri, quod, cum fides respiciat intellectum et affectum, secundum quod supra habitum est, magnitudo ejus sumitur tam ex parte hujus, quam ex parte illius. Ex parte autem intellectus dupliciter potest attendi major magnitudo in fide, aut quia clarius cognoscit ipsum creditum, aut quia cognoscit ipsum in pluribus, sive distinctius. Primo modo dicitur fides magna cognitione ; secundo, articulorum quantitate, quia articulos novit melius distinguere. Similiter ex parte affectus dupliciter attenditur magnitudo, aut quia firmius adhæret, aut quia intensius : primo modo dicitur esse magna constantia ; secundo modo dicitur magna devotione : et sic ista (*b*) quatuor reducuntur ad illa duo, quæ ponit magister Hugo : et per hoc patet responsio ad objecta. Patet etiam quod non est aliqua contrarietas, nec est superfluitas.

(*a*) *Edit. Vent.* promulgata. — (*b*) ita.

DUB. II.

Quibusdam videtur quod sufficerit illis quatuor tantum credere, scilicet nativitatem, mortem, resurrectionem, et adventum ad judicium.

Contra : Cum isti articuli ita bene essent ignoti, sicut alii, videtur quod non magis tenerentur cognoscere illos, quam alios. Quæritur ergo quare magis ista debebant credere de Mediatore, quam alia.

Resp. Dicendum quod ista principaliter debebat habere fides illorum quibus innitebatur, tanquam magis opportuna. Nam primum quidem credebant tanquam ipsius fidei Mediatoris fundamentum, videlicet ipsam nativitatem ; secundum vero, videlicet ipsam passionem, ut provocaret ad amorem ; tertium vero, videlicet ipsam resurrectionem, ut sublevaret ad spem. Quartum vero, scilicet adventum ad judicium, ut gubernaret per timorem. Et quia omnibus

erat necessarium ad salutem recte credere, amare, sperare, et timere; ideo oportuit quatuor istos articulos credere explicite, ut alii qui innitebantur credendo implicite, possent salvari. Vel aliter : Quia nullus poterat merito suo liberari a contagione, vel obligatione peccati originalis, oportuit quod crederent se per meritum Christi posse salvari, et per satisfactionem ejus. In merito autem isto est quatuor considerare, videlicet personam satisfacientis, modum satisfaciendi, et ejus præmium, et præmiandi modum. Quantum ad personam, oportebat credere nativitatem. Quantum ad modum satisfaciendi, oportebat credere passionem. Quantum ad præmium, oportebat credere resurrectionem. Quantum ad modum, oportebat credere adventum ad judicium.

DUB. III.

Qui de Joanne Baptista, etc.

Innuit quod Joannes Baptista de morte Christi, et descensu ad inferos dubitavit. Contra : Si mori, et ad inferos descendere est articulus, et Joannes de hoc dubitavit, ergo fuit infidelis : sed constat Joannem non fuisse infidelem, cum Dominus laudet eum ibi : ergo non dubitavit. Item Joannes ei perhibuerat testimonium, ut (*a*) aliis notum faceret Christum [1] : ergo non videtur quod ipse dubitaverit, cum misit discipulos suos ad Christum. Et hoc est quod dicit Augustinus, *super Joannem* [2] : « Joannes, qui a Spiritu sancto didicerat quidquid audierat, qui cæteris prædicaverat, qui testimonium perhibuerat, qui columbam viderat, quare sic quærit ? Si ignoravit, quomodo testis fuit Joannes ? Tu ante signa divulgaveras ; modo post mortuos suscitatos, cum jam omnibus quasi notus est, numquid est tibi non notus ? Absit. » Si tu dicas quod non dubitavit, sed ad modum dubitantis se habuit; objicitur contra hoc auctoritate Ambrosii *super Lucam*, ubi sic ait [3] : « Joannes novit Dei Filium; sed non ipsum ad inferos descensurum. » Item in Glossa: « Poterat prius vates, quem venturum prædixit, non moriturum credidisse. » Hoc ipsum dicit Gregorius in quadam homilia, et tangitur in littera.

Resp. Dicendum quod sancti doctores in hac quæstione dissentire videntur : nam quidam videntur velle ipsum non dubitasse; alii vero videntur velle dicere ipsum dubitasse. Ex hac ipsa contrarietate quidam hæretici sumpserunt occasionem errandi, ut dicerent Joannem damnatum esse, quia in fide dubitavit. Sed certe ab hoc discordat textus evangelicus, in quo præcipue laudatur Joannes. Discordant etiam omnes doctores catholici, et etiam universalis Ecclesia, quæ Joannem non tantum sanctum, sed etiam sanctissimum prædicat, et in ejus nativitate et decollatione solemnizat. Ideo licet sancti doctores catholici videantur sibi dissentire, idem tamen sentiunt secundum rem. Propter quod intelligendum est, quod triplex est modus dubitandi. Est enim quædam dubitatio proveniens ex infidelitate, sicut dubitaverunt Judæi; et est dubitatio proveniens ex tarditate, sicut dubitaverunt discipuli, quibus dicitur, *Lucæ* ultimo [4] : *O stulti, et tardi corde ad credendum.* Et est dubitatio proveniens ex pietate, sicut cum aliquis, ex compassione magna et admiratione, ad modum dubitantis se habet. Dicendum ergo est quod primo et secundo genere dubitationis Joannes nullo modo dubitavit, dubitaverunt tamen discipuli ejus : et sic dicunt sancti, qui dicunt eum non dubitasse, sed dubitationi discipulorum consuluisse. Ideo enim eos misit ad Christum, ut videntes mirabilia quæ faciebat, converterentur ad ipsum. Si autem loquamur de tertio genere dubitationis, sic dixerunt alii S. Joannem dubitasse non dubitatione vacillationis, sed cujusdam potius admirationis et compassionis, quæ facit hominem se habere per modum dubitantis. Et hoc est

[1] *Matth.*, XI, 2, 3. — [2] Aug., *in Joan.*, tract. V, n. 9. — [3] Ambr., *in Luc.*, super illud Lucæ : *Cum audisset Joannes in vinculis opera Christi.* — [4] *Luc.*, XXIV, 25.

(*a*) *Edit. Ven.* et.

quod dicit Glossa : « Non fide, sed pietate dubitavit : » et sic patet quod nulla est contrarietas inter auctoritates præmissas.

DUB. IV.

Fides, spes, charitas, et operatio secundum aliquid æqualia sunt.

Contra : Contingit aliquem habere habitus virtutum, et non operationem : ergo non videtur quod operatio æquetur ipsis habitibus. Item[1] : *Si habuero fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habeam*, etc. Ergo videtur quod aliquis possit habere magnam fidem, ita quod nullam habeat charitatem.

Resp. Dicendum breviter, quod illa quatuor æqualia sunt, secundum quod dicitur super illud[2], quod latera civitatis erant æqualia. Dicitur enim ibi, quod latera civitatis sunt fides, et spes, et charitas, et operatio. De modo autem æqualitatis ipsarum virtutum dicetur infra planius, ubi est quæstio et sermo specialis. Ad præsens autem tantum dixisse sufficit, quod hæc quatuor sunt æqualia secundum rationem merendi, quando sunt informata gratia. Tantum enim ipsa charitas est meritoria in suo actu, quantum et fides in uno et eodem homine. Similiter tantum meretur operatio procedens ab habitu, quantum placet ipse habitus. Quia enim una est gratum faciens, quæ facit animam Deo placere per habitus et operationes, hinc est quod necesse est ista quatuor esse æqualia secundum dictam acceptionem, ac per hoc secundum efficaciam merendi. Ad illud quod objicitur, quod habitus possunt esse sine operibus, dicendum quod non assimilatur hic æqualitas habituum ad operationes in omnibus, sed in his quæ habent habitus simul cum ipsis operationibus ab ipsis egredientibus. Præterea non intelligit de operationibus exterioribus; imo de operationibus interioribus, quæ consistunt in motu et usu liberi arbitrii. Et ille quidem usus bonitatem habet juxta mensuram habitus virtutis gratuitæ : illa enim præcipue est quæ habentem perficit, et opus ejus bonum reddit. Ad illud quod objicitur, quod magna fides potest haberi sine charitate, dicendum quod Apostolus ibi loquitur de fide informi : sed littera ista intelligi habet de fide formata. Et ista sufficiant circa litteram, nam illa, quæ præmittuntur de fide Cornelii, satis sunt plana, etc.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, secundum ea quæ Magister tangit, incidit hic quæstio circa duo : primo quæritur de fidei sufficientia ; secundo quæritur de fidei profectu. Circa primum quæruntur tria : primo quæritur de fidei sufficientia quantum ad continentiam Symboli apostolici; secundo quæritur de sufficientia ejusdem quantum ad notitiam eorum, qui præcesserunt adventum Christi ; tertio quæritur de sufficientia ejusdem quantum ad illos, qui ejus adventum fuerunt secuti.

QUÆSTIO I.

An omnia quæ in Symbolo continentur, sint ad salutem necessaria [3].

De sufficientia fidei quantum ad continentiam Symboli Apostolici, utrum sufficienter contineantur ibi omnia, quæ opportunum est credere ad salutem ; et quod sic, videtur primo per verba Cassiani *ad Leonem Papam*, libro sexto[4] : « Symbolum latine ideo collectio nominatur, quia collecta in unum ab apostolis Domini totius catholicæ legis fide, quidquid per universum divinorum voluminum corpus immensa diffunditur copia, totum in symboli (*a*) colligitur brevitate perfecta. » Fundam

Item hoc ipsum ostenditur ratione, quo-

[1] I *Cor.*, XIII, 2. — [2] *Ezech.*, XLIII, 16. — [3] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. LXIX, memb. 3 ; et *Cont.*, p. III, coll. XLIII, art. 1 et 2; S. Thomas, II-II, q. I, art. 8; et III *Sent.*, dist. XXV, q. I, art. 2; et *Opusc.* III, c. CCLV; Richard., III *Sent.*, dist. XXV, art. 2, q. I; Th. Argent., III *Sent.*, dist. XXV, q. I, art. 4 ; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XXV, q. 1. — [4] Cassian., *de Incarn.*, lib. VI.

(*a*) *Al.* symbolo.

niam tota fides versatur circa Deum, sicut circa objectum : sed non convenit pluribus modis Deum cognoscere, nisi quantum ad divinam naturam et humanam : ergo si utroque modo in Symbolo Apostolorum traditur notitia de Deo, videtur quod fides ibi contineatur in integritate perfecta.

Item non contingit habere notitiam de divina substantia nisi per aliquam ejus operationem, quamdiu sumus in via : sed omnis divina operatio continetur sub aliqua istarum trium, videlicet sub opere (a) creationis, vel reparationis, vel glorificationis. Si ergo Deus in Symbolo Apostolorum ab hac triplici operatione notificatur, quia ostenditur ibi Deus esse creator, et reparator, et glorificator, videtur quod tota fides ibi contineatur.

Item hoc ipsum ostenditur ex perfectione auctorum. Si enim ad symbolum illud componendum convenit cœtus apostolorum, qui repleti fuerunt Spiritu sancto, et plenam et integram fidei notitiam habuerunt; dicere quod in symbolo illo contineatur fides insufficienter, non est aliud quam dicere, quod Spiritus sanctus et magistri totius Ecclesiæ insufficientes fuerunt. Si ergo hoc dicere est impium et absurdum, necesse est ponere fidem ibi contineri integre et plene.

Sed contra : 1. Sicut a doctoribus traditur
Ad opp. catholicis[1], symbolum illud fuit compositum tantum a duodecim apostolis, ita quod quilibet posuit ibi suam particulam. Si ergo ultra duodecim fuit Barnabas et Paulus, qui fuit specialissimus et maximus fundator et doctor, et ipsi non posuerunt ibi suam particulam, videtur quod in symbolo illo non fuerit fides sufficienter tradita, vel saltem videtur quod ad illius compositionem non sufficienter convenerit universitas apostolica.

2. Item videtur quod insufficienter contineatur ibi fides a parte credendorum : si quis enim non crederet fornicationem vel adulterium esse peccatum mortale, judicaretur hæreticus; si quis etiam non crederet Deum esse, et multa talia quæ in Symbolo non continentur, judicaretur hæreticus : ergo non videtur quod sufficienter contineantur ibi illa, quæ sunt fidei Christianæ necessaria.

3. Item hoc ipsum ostenditur a parte ipsorum articulorum : quia credere quod corpus Christi sit in altari, et quod panis convertatur in corpus Christi, hoc est maximæ difficultatis, et in quo fides habet maximum meritum : ergo videtur quod illud credibile in doctrina fidei fuit potissime explicandum : videtur ergo, cum ibi non explicetur, quod symbolum illud sit defectivum.

4. Item hoc ipsum ostenditur ex parte divinarum conditionum et operationum, quia sicut Deus est omnipotens, ita etiam est immensus, ita æternus, bonus et sapiens : et sicut creavit, ita distinxit, ornavit et conservavit. Sicut etiam Christus incarnatus est, ita etiam inter homines conversatus est : sicut resurrexit, ita etiam post resurrectionem apparuit. Et de omnibus his nihil tangitur in doctrina Symboli : ergo videtur in ea fides insufficienter contineri, cum omnia hæc oporteat credi, et ad omnia hæc arctemur, sicut ad articulos ibi expressos.

5. Item hoc ipsum ostenditur ex additione aliorum symbolorum, sicut Athanasii, et Nicæni Concilii. Si enim in Symbolo apostolorum fides sufficienter traditur, ergo alia symbola superfluunt : quod si non superfluunt, ergo in illo fides insufficienter exprimitur. Juxta hoc quæritur ultimo de diversitate illorum symbolorum quantum ad continentiam, et quantum etiam ad ratiocinationem, et quantum ad frequentationem, et quantum ad recitationem, et quantum ad alias differentias, quæ sunt inter illa.

(a) *Edit. Venet.* 1753, opera.

[1] Aug., *in Vigil. Pentecost.*; al. serm. CCXL, in Append. tom. V.

CONCLUSIO.

In Symbolo Apostolico sufficienter omnia ea, quæ opportunum est credere, continentur, quoad ea quæ principaliter credenda sunt.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod doctrina fidei quædam habet antecedentia, quædam consequentia, quædam principia sive objecta, sicut in aliis scientiis videmus esse quædam principia communia, quæ supponuntur, sicut dignitates; quædam vero principia propria illarum scientiarum, ut sunt intrinseca principia demonstrationum; quædam vero sunt sicut consequentia, sicut sunt conclusiones corollariæ. Per hunc etiam modum in doctrina fidei antecedentia sunt illa, quæ sunt de dictamine juris naturalis; principia vero sunt illa, ad quæ fidei illuminatio directe dirigit : et ista dicuntur articuli. Consequentia sunt illa, quæ ex illis articulis possunt elici, et ad illos articulos habent sequi. Cum ergo quæritur utrum sufficienter doctrina fidei contineatur in Symbolo Apostolico, dicendum est quod si loquamur de doctrina fidei quantum ad ea quæ sunt in ea principia et propria, sicut sunt illi articuli, sufficienter in illo symbolo continetur. Potest autem ipsius sufficientia ex duplici parte monstrari, videlicet ex parte ipsorum auctorum componentium, et ex parte articulorum constituentium. Ex parte auctorum componentium, quia universitas ibi apostolorum convenit, quam non est dubium aliquid non potuisse latere de his, quæ pertinent ad fidei complementum. Et ut majorem haberent firmitatem, singuli posuerunt ibi suas partes, et omnes insimul singulas approbaverunt : ut una Ecclesia, quæ super apostolos fundari debebat, unam fidei credulitatem et confessionem haberet, quæ quidem diceretur fides catholica, hoc est fides universalis. Universalis, inquam, quia universis data, et ab universis apostolis, qui erant fundamentum universalis Ecclesiæ constituti.

Sufficientiæ duplex via.

Unde [1] Petrus primo posuit particulam suam, dicens : *Credo in Deum Patrem omnipotentem creatorem cœli et terræ.*

Secundo Andreas audiens, subjunxit : *Et in Jesum Christum filium ejus unicum Dominum nostrum.*

Tertio Joannes addidit : *Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine.*

Quarto intulit Jacobus major : *Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus.*

Quinto subjunxit Thomas : *Descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis.*

Sexto addidit Jacobus minor : *Ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis.*

Septimo adjecit Philippus : *Inde venturus est judicare vivos et mortuos.*

Octavo intulit Bartholomæus : *Credo in Spiritum sanctum.*

Nono subjunxit Matthæus : *Sanctam Ecclesiam Catholicam.*

Decimo addidit Simon Chananæus : *Sanctorum communionem :* quia in sanctorum communione est peccatorum remissio.

Undecimo superaddidit Juda Thaddæus : *Carnis resurrectionem.* Et est sensus, quod Deus resuscitabit ipsam carnem.

Duodecimo Matthias consummavit : *Vitam æternam. Amen.*

Et sic apostoli in numero duodenario pleno et integro composuerunt illud symbolum, quando erant insimul congregati : in quo quidem numero significatur superabundans [2] perfectio. Et illud præfiguratum fuit in Josue, IV, ubi dicitur quod duodecim viri tulerunt de medio Jordanis alveo duodecim lapides, et posuerunt in loco, in quo castra metati sunt. Per duodecim namque

[1] Articuli fidei eodem ordine positi in *Hexæm*, serm. VIII; item in *Centiloq.*, sect. 38, et in *Diæta sal.*, tit. V, c. III. — [2] Numerus duodenarius dicitur *superabundans*, vel *excrescens*, quia ejus partes divisæ, ut 6, 4, 3, 2, 1, deinde aggregatæ, summam totius excedunt, et numerum 16 constituunt. De hoc numero, necnon de perfecto et diminuto, vide serm. IV, in *Hexæm*.

viros de singulis tribubus præfigurantur duodecim apostoli. Per duodecim lapides præfigurantur duodecim partes Symboli, quæ sunt firmæ et immutabiles, ex quibus unicum symbolum constituitur : quod ideo *symbolum* appellatur, quia ex pluribus apostolorum sententiis fuit constitutum. Dicitur enim *Symbolum* a σύν, *syn*, quod est *simul*, et *bule* (*a*), βουλή, quod est sententia : unde symbolum est plurium sententia constitutum (*b*), et sic sumitur sufficientia contentorum in Symbolo a parte auctorum componentium. Potest etiam nihilominus sumi a parte articulorum constituentium : cum enim omnes articuli sint de Deo, aut secundum quod est in natura propria, aut secundum quod est unitus humanæ naturæ; necesse est quosdam articulos esse spectantes ad divinitatem, quosdam ad humanitatem.

Articuli spectantes ad divinitatem.

Illi autem, qui spectant ad divinitatem, aut respiciunt divinam essentiam in se, aut respiciunt divinæ essentiæ personas et hypostases, aut respiciunt ejus operationes. Si respiciunt ipsam divinam essentiam in se, sic est unus articulus, secundum quod unica et simplex est divina essentia. Et hoc insinuatur, cum dicitur : *Credo in Deum*. Si autem respiciunt divinæ essentiæ personas, sive hypostases, secundum quod tres sunt personæ, tres sunt articuli, quorum unus est : *Credo in Deum patrem omnipotentem*. Alius vero notatur, cum dicitur : *Et in Jesum Christum filium ejus unicum Dominum nostrum*. Alius, cum dicitur : *Credo in Spiritum sanctum*. Si autem respiciant divinæ essentiæ operationes, hoc potest esse tripliciter, secundum quod triplex est ejus operatio, quarum una est in collatione naturæ, et hæc est creatio; altera in collatione gratiæ, et hæc est sanctificatio; tertia est in collatione gloriæ, et hæc est gloriosa resuscitatio. Et secundum hoc tunc sunt tres articuli, quorum unus notatur cum dicitur : *Credo in Creatorem cœli et terræ*; alter, cum dicitur : *Sanctam Ecclesiam Catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum*; alius, cum dicitur : *Carnis resurrectionem. Et vitam æternam. Amen*. Et sic septem sunt articuli circa divinitatem, respicientes ipsam divinam essentiam in se, et in personis, et in operibus ejus : et patet eorum sufficientia, quia non habet ipsa pluribus modis considerari.

Articuli spectantes ad humanitatem.

Similiter circa humanitatem non est reperiri nisi septem articulos principales, secundum septem actus Christi Redemptoris, qui ordinantur ad nostram redemptionem. Quorum primus est incarnari : et de hoc est unus articulus : *Qui conceptus est de Spiritu sancto*. Secundus est nasci : et de hoc est alius articulus : *Natus ex Maria Virgine*. Tertius est pro nobis pretium solvere : et de hoc est alius articulus : *Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus*. Quartus est infernum spoliare, et de hoc est alius articulus : *Descendit ad inferna*. Quintus est de morte triumphare, et de hoc est alius articulus : *Tertia die resurrexit a mortuis*. Sextus est cœlestia transcendere, et de hoc est alius articulus : *Ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis*. Septimus ad judicium venire : et de hoc est alius articulus : *Inde venturus est judicare vivos et mortuos*. Et sic patet quod septem sunt articuli spectantes ad deitatem, et septem spectantes ad humanitatem : in quibus universitas fidei continetur, secundum quod significatur in primo *Apocalypsis* [1], ubi dicit Joannes se vidisse septem candelabra, et in medio septem candelabrorum similem Filio hominis, et ille habebat ad dexteram septem stellas. Per septem namque stellas luminosas, quæ sunt de natura cœlesti, intelliguntur septem articuli spectantes ad divinitatem; per septem autem candelabra aurea, quæ sunt de terrena materia, verumtamen optima et depurata, intelliguntur septem articuli respicientes humanitatem : et ideo dicit quod in medio horum vidit similem Filio hominis. Quoniam ergo isti quatuordecim articuli continentur in Symbolo Apos-

[1] *Apoc.*, I, 12, 16. — (*a*, *Al.* bole. — (*b*) Constituta.

tolico; hinc est quod ipsa fides continetur in Symbolo sufficienter et plene quantum ad illa quæ principaliter sunt credenda. Et ideo concedendæ sunt rationes ad istam partem.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod Paulus et Barnabas nihil ibi posuerunt, dicendum quod Paulus et Barnabas electi fuerunt post divisionem apostolorum ad prædicandum, sicut patet in Actibus Apostolorum. Et quoniam symbolum debuit constitui ab omnibus, et simul congregatis, ut sic singula essent a singulis per expressionem, et totum a quolibet per approbationem, hinc est quod nihil ibi apponitur quod Paulo et Barnabæ approprietur; nec tamen ex hoc arguitur insufficientia, quia alii fuerunt in numero completo et perfecto, in quanto numero Deus elegerat suos apostolos. Præterea multitudo condentium non facit ad majorem perfectionem symboli conditi, quamvis faciat ad majorem auctoritatem : ita enim potuisset unus apostolus in aliqua verborum serie enarrare fidem sufficienter, sicut omnes fecerunt in illo symbolo per concordiam edito : magis tamen sic facere voluerunt, sicut prædictum est, propter majorem fidei unitatem servandam, et propter majorem ejusdem fidei firmitatem.

2. Ad illud quod opponitur, quod multa sunt credenda, quæ in Symbolo non continentur, dicendum quod verum est de antecedentibus, sicut est hoc, quod est Deum esse; et de consequentibus, sicut sunt multa alia, quæ de ipsis articulis elicit sacra Scriptura et doctrina theologica, sicut Christum a sua conceptione habuisse plenitudinem gratiæ, et consimilia : nullum tamen est credibile a fide, quod non possit reduci ad articulos in Symbolo contentos, sicut ad principia dirigentia, et stabilia fundamenta.

3. Ad illud quod opponitur de insufficientia ipsorum articulorum, quod credere corpus Christi in altari, hoc videtur pertinere ad articulum fidei, dicendum quod iste non est articulus principalis, sed sub aliquo articulo continetur, sicut et alia sacramenta. Volunt autem quidam dicere, quod reducitur ad articulum de omnipotentia. Alii autem reducunt ad articulum de passione, quia istud est memoriale passionis. Sed melius est ipsum reducere ad articulum de unitate Ecclesiæ et peccatorum remissione, sicut et fides respectu aliorum sacramentorum. In ipsis enim sacramentis fit peccatorum remissio. In ipsis etiam attenditur totius Ecclesiæ sanctorum unio. Unde in Symbolo Nicæno additur : *Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum :* unde sicut dicitur de hoc sacramento quod reducitur ad aliquem articulum principalem, sic intelligendum est de aliis sacramentis.

4. Ad illud vero quod objicitur ex parte divinarum conditionum et operationum, dicendum quod conditiones respicientes divinam essentiam non faciunt novos articulos distinctos ab articulo qui est de unitate essentiæ divinæ. In hoc enim quod credo ipsum Deum esse unum, credo ipsum esse immensum, et simplicem, æternum, omnipotentem, et similia : alioquin, si unum de istis deesset (*a*), non esset Deus. Similiter non de omnibus operationibus debent esse articuli, sed de operationibus principalibus, maxime de his, quæ ad nostram reparationem et salutem ordinantur, ad quam dirigit fides nostra. Possunt tamen omnes operationes Dei reduci ad illas tres. Omnis enim operatio aut respicit esse naturæ, aut esse gratiæ, aut esse gloriæ. Unde conservatio potest reduci ad creationem : similiter distinctio ornatus; punitio vero potest reduci ad judicium. Vel potest dici, quod non est secundum principalem intentionem, quia non est secundum voluntatem antecedentem, sed secundum voluntatem consequentem. Similiter operationes Christi, ut conversationes et apparitiones (*b*), ad illas possunt reduci, quia apparitio ordinatur ad manifestationem veritatis resurrectionis, et conversatio ad manifestandam veritatem incarnationis.

5. Ad illud quod objicitur de additione

(*a*) *Al.* deest. — (*b*) Conversationis et apparitionis.

aliorum symbolorum, dicendum quod alia symbola duo, videlicet Athanasii, et Nicæni concilii, addita sunt ad fidei majorem explanationem, et ad hæresum confutationem. Quia symbolum Athanasii doctoris præcipui maxime ordinatum fuit contra errorem Arrii: et ideo ibi maxime exprimit unitatem essentiæ, et distinctionem personarum, quomodo Christus est *æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.* Symbolum vero Nicæni concilii conditum fuit ad confutationem multimodarum hæresum pullulantium. Unde adduntur aliqua ad majorem expressionem, per quæ possint hæreses confutari: et propterea ad elidendam hæresim Manichæi non tantum dicitur: *Credo in Deum,* sed: *Credo in unum Deum;* nec tantum *Creatorem cœli et terræ,* sed etiam *visibilium et invisibilium.* Ad confutationem vero hæresis Arianæ non tantum dicitur: *Credo in Jesum Christum Dominum nostrum;* sed etiam additur: *Et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei unigenitum,* usque ibi: *Per quem omnia facta sunt.* Ad confutationem vero hæresis Eutychis et Nestorii, qui dixerunt Spiritum sanctum servum esse Patris et Filii, non dicitur tantum: *Credo in Spiritum sanctum,* sed additur: *Dominum, et vivificantem, qui ex Patre procedit;* et Latini addiderunt, *Filioque,* propter errorem Græcorum. *Qui cum Patre et Filio simul adoratur,* etc. Et additur: *Qui locutus est per prophetas,* ad destructionem erroris quorumdam, qui dixerunt quod prophetæ locuti sint sicut phanatici. Et sic patet quod ista symbola non superfluunt, nec tamen Symbolum Apostolorum fuit diminutum quia, quamvis in illo fides sufficienter contineatur quantum ad propriam et simplicem fidei confessionem, tamen opportunum fuit aliquid addi ad explanationem, propter confutandam hæresum pravitatem.

Symbolum Athanasii

Symbolum Concilii Nicæni.

6. Ad illud quod quæritur ultimo de symbolorum diversitate quantum ad continentiam et frequentationem, jam patet responsio pro magna parte ex his quæ dicta sunt. Nam Symbolum Apostolorum pauciora continet, quam aliud, quia est ad præcisam articulorum expressionem. Alia vero duo symbola sunt ad hæreticorum confutationem. Unde etsi in aliis addatur quantum ad expressionem quorumdam articulorum, non tamen articuli exprimuntur magis plene, imo et in Symbolo Nicæni Concilii omittitur articulus de descensu ad inferos, sive quia circa hunc pauci, vel nulli erraverunt; sive quia in ipsa confessione descensus Christi ad inferos possit oriri error: ideo maluerunt illum subticere, et implicite illum intelligere in resurrectione. Et inde est quod Symbolum Apostolorum dicitur esse majus, non quantum ad continentiam verborum, sed quantum ad continentiam articulorum, et quantum ad auctoritatem componentium. Majoris enim auctoritatis est illud symbolum, quam alia duo: hinc est quod etiam Symbolum Apostolorum, quod continet ipsum fidei fundamentum, quotidie recitatur in Ecclesia, et frequentatur: alia vero duo, quæ sunt ad hæresum confutationem, non recitantur nisi in diebus solemnibus, quando ad ecclesias convenit populus. Hinc est etiam quod Symbolum Apostolorum dicitur submisse, quia est ad propriæ conscientiæ securitatem; alia vero dicuntur alte, quia sunt ad compescendam hæreticorum garrulitatem. Hinc est etiam quod Symbolum Apostolorum dicitur bis in die, mane videlicet, et sero; quia fides est bonarum operationum principium, et scutum ad victoriam tentationum, et operationes bonæ potissime fiunt in die, et tentationes de nocte insurgunt. Alia vero duo symbola dicuntur de die solum, et præmittitur Symbolum Athanasii, et dicitur hora prima. Symbolum sanctorum patrum dicitur in Missa, pro eo quod plures ibi hæreses eliduntur, et majoris fuit auctoritatis. Compositum enim fuit a tercentum et decem et octo patribus, qui præfigurati sunt per tercentum et decem et octo vernaculos Abrahæ, quos numeravit quando postravit

Symbolorum diversitas quomodo intelligenda.

Symbolum Apostolorum cur frequentius, et submissa voce, et die ac nocte, recitetur alia duo symbola non item.

Symbola Athanasii et Concilii Nicæni.

quinque reges, qui Loth cum substantia sua captivaverant. Ideo autem magis dicitur in missa, quam in alia hora, quia tunc populus magis convenit : et dicitur post Evangelium, ut ostendatur esse tractum de Evangelii veritate : dicitur etiam ante communionem, ut per ipsam fidem præparentur corda fidelium, qui volunt corpus Christi suscipere, ut possint digne manducare sacramentaliter, vel saltem manducare spiritualiter. Et sic patet qualiter symbola diversificantur in frequentia et continentia, quæ tamen concordant in sufficientia.

QUÆSTIO II.

An antiquis patribus suffecerit ad salutem ea credere quæ ad divinitatem spectant [1].

Ad opp. De fidei sufficientia quantum ad eos qui præcesserunt adventum Christi; et quæritur utrum eis suffecerit ad salutem credere ea tantum, quæ spectant ad divinitatem. Et quod sic, videtur [2] : *Oportet accedentem credere, quia est, et quia remunerator est.* Si ergo Apostolus determinat sufficienter illud quod erat fidei opportunum, videtur quod illud sufficiebat eis credere. Sed totum illud credi poterat nihil credendo de humanitate Christi : ergo videtur quod tunc temporis ad salutem sufficiebat sola fides divinitatis.

2. Item fides quæ sufficienter dirigit ad sperandum et amandum Deum, sufficit ad salutem : sed fides qua quis credit Deum creatorem et remuneratorem suum, sufficienter dirigit ipsum ad sperandum et amandum : ergo videtur quod omni fide humanitatis exclusa, fides solius divinitatis ad salutem sufficiebat.

3. Item multi salvati sunt sine fide passionis Christi : paucissimi enim præcesserunt in Veteri Testamento, qui crediderunt Filium Dei crucifigendum pro salute generis humani : si ergo salvari potuerunt sine fide passionis, eadem ratione sine fide incarnationis : ergo et sine fide Mediatoris.

4. Item nullus homo tenetur nosse quod ignorant angeli : sed ante Christi adventum ignorabant angeli Christi incarnationem : ergo et homines non tenebantur illam credere. Major propositio in se manifesta est; minor probatur per illud quod dicitur [3] : *Quis est iste qui venit de Edom?* ibi Glossa aperte declarat, quod quidam angeli, donec impleretur, mysterium incarnationis non cognoverunt. Et dicitur [4] : *Ut innotescat principibus, et potestatibus in cœlestibus;* et ex aliis pluribus locis potest haberi. Unde Chrysostomus, *super Joannem*, in tertia Homilia [5] : « Multum honorati sumus, quod nobiscum angeli per vocem Joannis didicerunt. » Et idem habetur in Glossa super illud [6] : *Quæ sit dispensatio ministerii absconditi a sæculis in Deo.*

5. Item qui implet de lege evangelica quod est de dictamine ejus, pervenit ad salutem, similiter de lege mosaica : ergo, pari ratione, qui implebat quæ erant de dictamine legis naturæ, ad salutem perveniebat, secundum quod innuit Apostolus [7] : ergo tempore legis naturæ non oportebat credere ad salutem, nisi quod erat de dictamine legis naturæ. Sed Deum incarnari, et esse Mediatorem futurum, non erat de dictamine legis naturæ : ergo non videtur quod oportebat hoc illo tempore credere.

6. Item nullus tenetur operari illud, ad quod non potest erigere se virtus sua operativa : ergo nullus tenebatur credere illud, cujus notitiam non poterat acquirere nec per inventionem, nec per doctrinam. Si ergo tempore legis naturæ cognitionem de Mediatore non poterant per se invenire, nec erat qui exterius doceret, nec adhuc erant revelationes propheticæ, videtur quod tunc

[1] *Cf.* Alex. Alens., p. III, q. LXIX, memb. 3, art. 1 ; et *Cont.*, p III, coll. XLI, art. 1 et 2; S. Thom., II-II, q. II, art. 7; et III *Sent.*, dist. XXV, q. II, art. 2 ; Scotus, III *Sent.*, dist. XXV, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. XXV, art. 3, q. I; Durandus, III *Sent.*, dist. XXV, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXV, q. II. — [2] *Hebr.*, XI, 6. — *Isa.*, LXIII, 1. — [4] *Ephes.*, III, 10. — [5] Chrysost., *in Joan.*, hom. I, n. 2. — [6] *Ephes.*, III, 9. — [7] *Rom.*, II, 14 et seq.

temporis de Mediatore nihil credere tenebantur : ergo sine fide Mediatoris poterant pervenire ad salutem.

Fundam. Contra hoc sunt auctoritates multæ, quas Magister adducit in littera; et hoc ipsum ostenditur ratione : Christus est caput totius Ecclesiæ : ergo nullus potest salvari, nisi fiat membrum Christi : sed membrum Christi non potest quis fieri, nisi credat in Christum : ergo sine fide Mediatoris nullus unquam salvari potuit.

Item nullus potuit ingredi cœlum, nisi aperta janua : sed janua non potuit aperiri nisi per passionem Christi : ergo nullus potuit salvari nisi merito passionis Christi sed meritum passionis Christi non valet nisi eis, in quibus habitat Christus : si ergo Christus inhabitat per fidem et charitatem, quæ habetur ad ipsum, impossibile fuit aliquem salvari sine fide Mediatoris.

Item nullus potest salvari sine remissione peccati originalis : sed originale peccatum non potest remitti nisi per fidem, vel per aliquod fidei sacramentum, quod sit ipsius Mediatoris signum : ergo nullus potuit pervenire ad salutem ante adventum Christi, qui non crederet Mediatorem.

Item nullus potest pervenire ad salutem, nisi qui sperat : sed nullus recte sperat, nisi qui credit ad salutem se perventurum per merita, quia spes procedit ex gratia et meritis. Si ergo illi qui præcesserunt Christi adventum, salvabantur, credebant se per merita salvari : aut ergo credebant merita propria sibi sufficere, aut meritis alienis indigere. Si credebant propria merita sibi sufficere, ergo efferebantur et decipiebantur : ergo non salvabantur. Si credebant se alienis meritis indigere, ergo habebant fidem de Mediatore : ergo nullus salvari potuit post lapsum absque fide Redemptoris.

[1] *Joan.*, I, 17. — [2] Hug, *de Sacram.*, lib. I, p. XI, c. VII.

(a) *Edit. Venet.* 1753, implicite.

CONCLUSIO.

Nullus post lapsum absque Mediatoris fide salvari potuit saltem implicita (a), licet explicite non tenerentur credere, nisi ii quibus erat revelatum.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut multis auctoritatibus probat Magister in littera, post lapsum Adæ nullus salvari potuit absque fide Mediatoris. Nullus enim ab illo peccato originali poterat liberari, nisi in illum Mediatorem crederet, vel ipse pro se, si esset adultus, vel alius pro ipso qui esset parvulus. Et ratio hujus est, quia cum [1] *gratia et veritas per Jesum Christum facta sit*, et liberatio ab illo peccato originali sit per merita Christi, et merita Christi non se extendant nisi ad illos qui efficiuntur ejus membra, et ei copulantur per fidem : sicut impossibile est nunc aliquem salvari, nisi eidem copuletur per fidem, vel fidei sacramentum; sic et impossibile fuit tunc aliquem post lapsum pervenire ad salutem, qui aliquo modo in Christum mediatorem non crederet. Ideo autem dico *aliquo modo*, quia fides Mediatoris potest haberi dupliciter, videlicet implicite, et explicite : explicite, ut si quis crederet Filium Dei assumpturum nostram humanitatem, nasciturum de Virgine, passurum in cruce, et resurrecturum tertia die; et hoc modo explicite credere non erat omnibus opportunum, sed his solum, quibus erat a Deo revelatum, sicut sanctissimis patribus. Implicite vero credere, est credere Redemptorem venturum taliter, et eo modo, qualiter, et quo modo illi credebant, quibus a Domino est revelatum : et hoc quidem erat omnibus opportunum. Et hoc est quod dicit magister Hugo de Sancto Victore in libro *de Sacramentis* [2] : « Hæc sunt, inquit, quibus ab initio nihil minus recta fides unquam habere potuit, credere videlicet unum esse Deum, creatorem omnium, et rectorem universorum; ipsum quidem non esse mali auctorem, eorum tamen, qui in malis suis misericordiam ejus quærerent et expectarent, futurum Redemptorem.

Fides de Mediatore duobus modis sumi potest.

Hoc simplicium fidei in initio suffecisse credimus : et tamen fidem nativitatis ejus, passionis, et resurrectionis, et ascensionis suæ, in hoc eos verissime habuisse dicimus, quia credentibus, et scientibus hoc, fide et devotione adhæserunt. » Sic ergo concedendum est, quod nullus post lapsum salvari potuit absque fide Mediatoris : qua quia philosophi caruerunt, suis meritis et virtutibus inhærentes, ideo tanquam superbi, et a Christi membris et meritis separati, et exclusi sunt gaudiis paradisi. Concedendæ sunt ergo rationes ad istam partem adductæ.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur de auctoritate Apostoli, dicendum quod Apostolus præcise non intendit determinare totum quod est ad salutem necessarium, sed illud sine quo non potest esse salus. Dicit enim quod hoc est opportunum ; sed non dicit quod hoc sit sufficiens. Tangit autem illa duo potissime, quia necessaria erant omni statui naturæ, non solum statui naturæ lapsæ, sed etiam statui innocentiæ.

2. Ad illud quod objicitur, quod fides Creatoris et Remuneratoris sufficienter dirigit ad sperandum et amandum, dicendum quod falsum est secundum statum naturæ lapsæ : quia cum spes procedat ex meritis, sicut in opponendo tactum est, si quis speraret salvari ex meritis propriis, sine meritis Mediatoris, non recte speraret, sed potius præsumeret : ideo spes non sufficienter dirigitur per fidem Creatoris et Remuneratoris; similiter nec charitas, quia non tantum debemus amare, quia creator et remunerator, sed magis quia redemptor.

3. Ad illud quod objicitur, quod multi salvati sunt sine fide passionis, dicendum quod si loquamur de fide explicita, verum est; si de fide implicita, non est verum : omnes enim salvandi expectaverunt Redemptorem futurum : et etiam in suis sacrificiis et oblationibus hoc præfigurabant, in quibus omnibus Christus figurabatur (a) offerendus. Unde quodam modo profitebantur facto occulte, quamvis verbo non proferrent manifeste. Similiter non oportebat incarnationem explicite credere ; sed sufficiebat credere quod aliquis veniret, qui genus humanum redimere posset, sciret et vellet.

4. Ad illud quod objicitur, quod homines non tenentur nosse quod ignorant angeli, dicendum quod etsi angeli mysterium incarnationis non cognoverunt ad plenum, tamen nullus fuit beatorum, quin sciret genus humanum esse redimendum : et ideo ex hoc non concluditur quod non oportuit fidem habere de Mediatore, sed quia non oportuit credere explicite, sed sufficiebat credere implicite.

5. Ad illud quod opponitur, quod omni tempore suffecit implere quod fuit de dictamine legis illius, quæ erat in illo statu, dicendum quod hoc est verum, secundum quod hoc intelligitur de lege naturæ, vel de lege scripturæ, secundum quod est adjuta dono gratiæ : sine enim dono gratiæ in nulla lege contingit ad salutem pervenire. Quamvis autem lex naturæ destituta auxilio gratiæ non possit aliquid dictare de ipso Mediatore ; prout tamen est adjuta per gratiam, dum sentiebat infirmitatem suam et miseriam, et advertebat Dei justitiam et misericordiam, satis dictare poterat, quod homo Reparatore indigebat, et quod divina bonitas dare disponebat. Unde semper fuerunt aliqui famosi Dei cultores ab initio mundi, qui hoc profitebantur suis oblationibus, ad quorum aspectum et exemplum alii poterant erudiri.

6. Ad illud quod ultimo opponitur, quod non poterant illud scire per inventionem et doctrinam, jam patet responsio : quia divina gratia omnibus præsto erat, et natura ad hoc manuducere poterat ex consideratione suæ miseriæ et curvitatis, et ex eruditione quadam generali, quam accipere poterant a viris, qui erant in cultu Dei famosi. Unde cum non esset tunc prophetia, nec revelatio aperta, non tenebantur omnino ad fidem explicitam. Indubitanter tamen verum est, quod eis præsto erat notitia Mediatoris,

(a) *Al.* figuratur.

quanta opportuna erat secundum exigentiam temporis, tum ex dictamine naturæ, tum ex aliena instructione, tum etiam ex Dei inspiratione, qui se offert omnibus qui eum requirunt humiliter.

QUÆSTIO III.

An omnes explicite nunc credere teneantur omnes articulos fidei [1].

Ad opp. De sufficientia fidei quantum ad eos, qui adventum Christi sunt subsecuti; et est quæstio: Utrum omnes teneantur credere omnes articulos explicite post adventum Christi. Et quod sic, videtur[1]. In *Deuteronomio* præcipitur[2], quod lex lucide et aperte scribatur super lapides; et ibi dicit Glossa, quod laici et simplices sunt lapides: ergo si scriptura illa est propter (*a*) cognitionem, videtur quod laici tenentur legem cognoscere lucide et aperte: ergo multo fortius videtur quod in Novo Testamento tenentur cognoscere doctrinam fidei catholicæ.

2. Item dicitur de leproso[3], ut offerat sextarium pro emundatione: ibi Glossa: «Sextarius est verissima fide confessio, ubi si plus est, effundit; si minus est, deficit.» Ergo videtur ad hoc quod aliquis possit a peccatis purificari, quod necesse est habere plenam mensuram fidei: ergo videtur, quod omnibus sit necessarium nosse omnes articulos explicite, et distincte.

3. Item, sicut se habet obedientia respectu præceptorum, ita fides respectu articulorum: sed non est vera obedientia, nisi obediat omnibus præceptis: ergo nec vera fides, nisi explicite et distincte assentiat omnibus articulis. Minor probatur per illud, quod dicitur ad Galatas[4]: *Testificor omni homini circumcidenti se, quod sit debitor omnis legis faciendæ.* Et Jacobus[5]: *Si totam legem servaverit, offendit autem in uno, factus est reus omnium.*

4. Item sicut se habet charitas ad diligenda, sic se habet fides ad credibilia. Sed charitas quantumcumque sit parva, et in quocumque sit, facit amare omne quod est amabile: necessarium est enim cuilibet ad salutem, quod diligat Deum, proximum, et seipsum: ergo pari ratione necessarium est fidei, quantumcumque parvæ, omnes articulos credere distincte.

5. Item non vitatur malum, nisi cognitum: sed quilibet quantumcumque simplex tenetur vitare errorem contra quemlibet articulum: ergo tenetur credere et scire quemlibet articulum. Quod autem teneatur quilibet vitare errorem contra quemlibet articulum, manifestum est: quoniam si ignorantia non excusat in agendis, pari ratione videtur, quod nec excusare debeat in credendis. Esto etiam quod aliqua simplex vetula audiat sacerdotem prædicantem errorem, et contra aliquem articulum fidei, et credat ei, constat quod ista non excusatur: quia si ad prædicationem sui sacerdotis commiteret adulterium, vel homicidium nequaquam excusaretur: sed constat quod illum errorem, quem prædicat sacerdos, vitare non potest, nisi cognoscat oppositum illius erroris esse verum: redit ergo illud quod prius inferebatur, scilicet quod omnes articulos fidei distincte credere cuilibet sit necessarium.

6. Item omnes articuli æqualiter arctant ad assentiendum: omnes etiam indifferenter se habent ad hoc, ut per auditum manifestentur. Si ergo æqualiter obligant quantum ad assensum, et æqualiter obligant quantum ad auditum, videtur quod eodem modo omnes articuli se habent ad fidem credentis: ergo vel omnes tenentur credere, vel nullum: sed non nullum credere (*b*) tenentur, quia tenentur credere aliquem: ergo tenentur credere omnes, et singulos.

Contra: Super illud[6]: *Colligite quæ superaverunt fragmenta, ne pereant,* Glossa di- Fund.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, [illegible], art. 1 et 2; S. Thom., II-II, q. II, art. 6; et III *Sent.*, dist. XXV, q. II, art. 1, q. II, III et IV; Richard., III *Sent.*, dist. XXV, art. 3, q. II; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXV, q. II. — [2] *Deuter.*, XXVII, 8. — [3] *Levit.*, XIV, 10. — [4] *Gal.*, V, 3. — [5] *Jac.*, II, 10. — [6] *Joan.*, VI, 12.

(*a*) *Cæt. edit.* per. — (*b*) Sed nullum credere non.

cit : « Fragmenta sunt secreta mysteria, quæ populus communis capere non potest. » Ergo si ista secreta mysteria sunt maxime ea, quæ spectant ad articulos fidei christianæ, videtur quod populus non teneatur ad ea cognoscenda.

Item ad hoc quod aliquid sciatur scientia demonstrativa, sufficit quod sciatur in universali, et non oportet quod sciatur in particulari. Si ergo cognitio fidei contenta est minori certitudine, quam sit certitudo scientiæ demonstrativæ, videtur quod non teneatur quis per fidem credere omnes articulos explicite.

Item pauci sunt, nisi sint bene periti in theologia, qui sciant articulos Symboli bene distinguere, et numerare. Si ergo omnes tenerentur nunc omnes articulos fidei scire distincte et explicite, pauci salvarentur, quod est valde crudele dicere.

Item, si omnes tenerentur nunc scire omnes articulos fidei explicite, cum in veteri Testamento non tenerentur, sicut supra probatum est, videtur quod multo gravior sit lex Evangelica, quam Mosaica. Si ergo inconveniens est hoc dicere, restat quod non tenentur omnes ad credendum singulos articulos explicite, et distincte.

CONCLUSIO.

Necessarium est post adventum Christi, credere non modo implicite omnes articulos, sed etiam aliquos explicite ; licet explicite eos omnes credere non sit omnibus (maxime simplicibus) necessarium.

Resp. ad arg. Dicendum quod omnes Christiani post adventum Christi tenentur credere omnes articulos. Hoc autem tripliciter potest esse : aut omnes credere implicite, aut omnes credere explicite, aut quosdam implicite, quosdam explicite. Credere omnes implicite est fidei diminutæ. Non enim sufficit modo alicui, qui habet usum rationis, in generali credere Redemptorem, et remuneratorem : adeo enim notitia quorumdam articulorum manifesta est, quod nullus habens usum rationis ignoret, nisi omnino negligat et contemnat Dei cultum, et salutem suam. Credere autem quosdam implicite, quosdam explicite, hoc est ad fidei salutem necessarium. Potest enim fidei simplicium sufficere. Ad illos autem tenentur explicite credendos, quos manifestat eis non solum prædicatio, sed etiam ecclesiasticus usus, et consuetudo : sicut est de unitate, et Trinitate, quam possunt nosse ex ipso actu consignationis : consignant enim se in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti : et sicut est de nativitate, passione, resurrectione, et peccatorum remissione, quos cognoscere possunt ex ipsis solennitatibus, quas Ecclesia celebrat, et actibus sacerdotum : ideo ab horum cognitione et notitia nullus ratione utens excipitur, nec ignorantia excusatur, quia non potest esse talis ignorantia sine negligentia et contemptu. Alios etiam articulos non ita manifestos tenentur utique credere implicite. Implicite autem voco credere, ut in generali credant universaliter omne, quod credit sacrosancta mater Ecclesia, ita quod in particulari a nullo illorum dissentiant, nec aliquem articulorum discredant. Credere autem omnes articulos distincte et explicite, est fidei jam provectæ. Hoc enim non est de generali fidei necessitate : sed si necessarium est alicui, illis est necessarium, qui in cognitione fidei profecerunt, et illis potissime, qui fidem aliis explicare et manifestare tenentur, vel etiam qui officium docendi et prædicandi assumunt, sicut sunt habentes curam animarum, et prædicatores verbi Dei, et doctores sacræ Scripturæ, et alii quorum conversatio versatur circa fidei veritatem. Hoc tamen non credo esse opportunum omnibus, qui salvantur. Multi enim sunt boni simplices, qui quamvis sint parvæ cognitionis, sunt tamen magnæ devotionis : et tales pium est credere ad salutem pervenire. Et propterea concedendum est, quod licet opportunum sit omnibus non solum credere omnes articulos implicite, sed etiam quosdam explicite post adventum Christi; non tamen est necessarium omnibus, maxime simplicibus, credere

omnes explicite. Unde concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad partem istam.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod super lapides debebat scribi lex lucide, dicendum quod illud mandatum non erat datum laicis, sed illis, qui debebant eos legem docere. Unde ex hoc non potest concludi, quod simplices teneantur credere omnes articulos fidei, sed quod illi, qui habent curam animarum ipsorum, tenentur credere, et scire fidem, et ipsam manifestare lucide et aperte.

2. Ad illud vero quod objicitur, quod sextarius fidei consistit in plena confessione ipsius, dicendum quod sextarius ille, qui signat confessionem fidei, impleri habet plenitudine sufficientiæ, et plenitudine copiæ. Tunc impletur plenitudine sufficientiæ, quando quis omnes articulos credit, ita quod nullum discredit : aliquos tamen credit implicite, et aliquos explicite, ita quod in credulitate sua, sive in istis, quos credit implicite, sive in his, quos credit explicite, nihil addit, nec minuit de his, quæ credit sancta Ecclesia, et dicit sancta Scriptura : et hunc sextarium sic impletum debent omnes offerre. Tunc autem est plenitudo copiæ, quando quis distincte et explicite novit, et credit ea quæ spectant ad articulos fidei, et ea quæ ad ipsos consequuntur : et hæc mensura non est omnium, sed magis capacium.

3 et 4. Ad illud quod objicitur tertio et quarto, quod sicut se habet obedientia respectu præceptorum, et charitas respectu diligendorum, sic et fides respectu credendorum, responderi potest dupliciter. Primo dicendum quod non est simile, quia cum fides consistat in cognitione, et cognitio potest scire aliquid in universali, ita tamen quod non sciat in particulari, et ita scire uno modo, et ignorare alio modo, potest et ipsa fides aliquid credere implicite, quamvis non credat explicite : non sic autem est de obedientia, quæ consistit in mandatorum executione : non enim potest mandatum impleri in universali, quin impleatur in particulari. Similiter ea quæ charitas diligit, ita sunt manifesta, quod non possunt latere. Aliter potest etiam responderi, quod quodam modo sit simile : quia obedientia non tenetur omnia mandata exequi in opere, nisi pro loco et tempore; sed sufficit quod promptum reddat et voluntarium ad exequendum omnia, cum fuerit locus et tempus. Similiter nec charitas specialiter diligit unumquemque, sed omnes communiter amplectitur : illum autem specialiter diligit, quem specialiter cognoscit. Ideo ex hoc non potest concludi, quod aliquis per fidem teneatur omnes articulos explicite credere, sed implicite; explicite autem, cum se offert opportunitas, utpote, quando aliquis articulus illi prædicatur, et explicatur ab eo cui debet credere.

5. Ad illud quod opponitur, quod non vitatur malum nisi cognitum, dicendum quod verum est; sed cognitum potest esse aliquid dupliciter, vel in se, vel in alio : et secundum hunc duplicem modum potest aliquis vitare malum, vel per notitiam propriam, vel per notitiam alienam. Ille autem, qui habet fidem implicitam de aliquo articulo, quamvis errorem contra istum articulum non possit omnino vitare per notitiam propriam, potest tamen vitare per notitiam alienam : innititur enim his, qui credunt articulos explicite. Unde aliquis simplex homo, vel vetula, cum audit aliquid novum prædicari, non debet statim assentire, quousque noverit illud universaliter ab Ecclesia teneri. Unde præter remedium divinæ inspirationis et orationis, ad quod semper recurrendum est, habent simplices remedium humanæ instructionis, ad quod possunt confugere, ut errores valeant declinare. Semper enim Deus habuit, et habebit aliquos justos et famosos, qui veritatem fidei non solum in se, sed etiam in simplicibus conservarent, dum simplices innituntur eis, et credunt.

6. Ad illud quod opponitur ultimo, quod omnes articuli habent se æqualiter ad assensum et auditum, dicendum quod etsi indifferenter se habent omnes articuli ad fidem

quantum ad assentiendi promptitudinem, non tamen æqualiter se habent quantum ad instructionem. Quod enim frequentius versatur ante oculos et in auribus rudium et simplicium, melius ab illis capitur et retinetur : et aliqui articuli sunt hujusmodi, qui ita frequentantur, sicut est de nativitate Christi, et passione, et similibus, quod non possunt ignorari sine culpa negligentiæ : non sic autem est de omnibus aliis, et ideo non oportet omnes æqualiter explicite credi. Quamvis enim habitus fidei sit per infusionem, explicatio tamen est per doctrinam et instructionem, ad quam non omnes articuli se habent uniformiter.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de profectu fidei secundum diversitatem temporum; et circa hoc quæruntur tria : primo, utrum fides creverit quantum ad credendorum multitudinem; secundo, utrum creverit quantum ad luminis plenitudinem; tertio, utrum profecerit quantum ad cognitionis certitudinem.

QUÆSTIO I.

An fides creverit quoad credendorum multitudinem[1].

Fundam. Utrum fides creverit vel profecerit quantum ad credendorum multitudinem; et quod sic, videtur[2] : *Nomen meum Adonai non indicavi eis :* ergo ex hoc textu patet, quod aliquid cognoverunt patres sequentes, quod non cognoverunt præcedentes, quia revelavit Dominus Moysi, quod non revelavit patribus : ergo videtur quod fides nostra aliquid cognoscat nunc, quod fides patrum non cognoscebat : crevit ergo fides quoad credibilia.

Item, sicut lex evangelica se habet ad legem mosaicam quantum ad moralia, sic fides legis novæ ad fidem veteris legis quantum ad credibilia : sed Evangelium super legem veterem addit multa consilia : ergo videtur quod fides legis novæ se extendat ad plura credibilia, quam fides legis veteris.

Item incarnatio Christi, passio, resurrectio, et ascensio, et hujusmodi proponuntur omnibus credenda, qui sunt in nova lege : sed hæc non proponebantur illis, qui erant in lege mosaica : ergo, etc.

Item aliquid cognovit Ecclesia post adventum Christi, quod latebat angelos : ergo multo fortius cognoscit aliquid et credit, quod latebat homines puros : videtur ergo quod fides creverit quantum ad ea, quæ per ipsam creduntur et cognoscuntur. Prima manifestatur per hoc quod dicitur[3] : *Ut innotescat potestatibus et principibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.*

Sed contra : 1. Tota fides christiana continetur in lege nova, et tota lex nova continetur in veteri, quia rota est in rota, secundum quod dicitur[4] : si ergo fides patrum præcedentium adventum Christi claudebat in se quidquid erat legis veteris, claudebat et per consequens quidquid erat legis novæ : videtur ergo quod fides secundum tempora diversa non creverit quantum ad credibilia. Ad opp.

2. Item, mutato objecto, mutatur habitus : ergo si fides secundum diversa tempora haberet aliquod objectum novum, videlicet si crederet aliquid quod prius non credidisset, secundum diversa tempora mutata esset : sed fides secundum diversa tempora non est mutata, secundum quod dicit Augustinus, et habetur in littera : ergo videtur quod non profecit quantum ad credibilia.

3. Item omne quod modo est verum de præterito, aliquando fuit verum de futuro : ergo sicut modo verum est Christum esse incarnatum, natum et passum, ita verum erat in præterito Christum esse incarnandum, nasciturum et passurum : et qua ratione nunc est credibile de præterito, eadem ratione erat tunc credibile de futuro : ergo

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III, q. LXVIII, membr. 9, art. 2; et *Cont.*, p. III, coll. XL, art. 1; Richardus, III *Sent.*, dist. XXV, art. 5, q. 1. — [2] *Exod.*, VI, 3. — [3] *Ephes.*, III, 10. — [4] *Ezech.*, I, 18.

non videtur quod creverit fides quantum ad numerum credibilium.

4. Item quamvis charitas profecerit aliquo modo secundum intensionem et fervorem, non tamen profecit quantum ad diligendorum multitudinem ; tot enim fuerunt diligibilia in veteri lege, quot et in nova : ergo simili ratione videtur et circa fidem et credibilia, quod etiam proficiente fide, credibilia propter hoc non sint multiplicata.

CONCLUSIO.

Fides quantum ad credendorum multiplicationem additam non potuit proficere, licet quoad implicitorum explanationem profecerit.

Resp. ad arg. Dicendum, quod credibilia multiplicari dupliciter potest intelligi : vel quantum ad novorum articulorum additionem, vel quantum ad implicitorum explanationem. Si primo modo intelligatur, sic non est concedendum fidem profecisse quantum ad credendorum multiplicationem ; si secundo modo, sic profecit secundum processum temporis, quia quod uno tempore credebatur implicite, et quasi uno articulo, processu temporis explicatum est, et quasi distinctum in multa credibilia, sicut supra dicebatur, quod sufficiebat aliquo tempore Redemptorem credere esse futurum. Nunc autem circa ipsum Redemptorem septem articuli explicantur, et multa ex illis consequentia et eis annexa manifestantur. Et hoc est quod dicit magister Hugo de Sancto Victore in libro *de Sacramentis :* « Ante legem, inquit, Deus Creator credebatur, et ab eo salus et redemptio expectabatur : per quem autem, et quo modo eadem salus implenda et perficienda foret, exceptis paucis quibus hoc scire singulariter in munere datum erat, a cæteris fidelibus non cognoscebatur. Sub lege autem persona Redemptoris prædicabatur mittenda : quæ autem ipsa persona foret, hoc est vel homo, vel angelus, vel Deus, nondum manifestabatur : soli enim hoc cognoverunt, qui per Spiritum illuminati fuerunt. Sub gratia autem manifeste jam omnibus prædicatur, et creditur, et modus redemptionis, et qualitas personæ Redemptoris. » Et sic patet quod fides profecit quantum ad credibilium multitudinem, non nova addendo, sed quodam modo implicita explicando. Qualitas enim personæ Redemptoris, et modus redemptionis sciri non potuit aperte, nisi sub quadam articulorum multitudine et distinctione. Concedendæ sunt ergo rationes ad primam partem inductæ, quæ ostendunt fidem aliquo modo profecisse secundum credibilium multitudinem.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod lex nova est in veteri sicut rota in rota, dicendum quod rota non habet esse in rota nisi secundum implicationem quandam : quia quod in lege nova est explicite, in veteri lege erat implicite. Unde ex hoc non sequitur quod fides in lege nova non profecerit secundum articulorum multitudinem, explicando per multos, quod in uno continebatur implicite; sed quod non crevit addendo aliquid extraneum, quod quidem in lege veteri nec explicite, nec implicite fuisset contentum.

2. Ad illud quod objicitur, quod mutato objecto mutatur habitus, jam patet responsio, quia ista multiplicatio articulorum, secundum quam dicimus fidem profecisse, non mutat objectum secundum substantiam, sed solum secundum accidens, quia implicitum explicat : et ideo ex hoc non potest inferri, quod fides essentialiter sit mutata.

3. Ad illud quod opponitur, quod omnia quæ credimus de præterito, fuerunt credibilia de futuro, dicendum quod verum est : sed licet omnia illa quæ nunc credimus ab aliquibus personis ex speciali munere Dei cognoscerentur et crederentur explicite; universitati tamen populi non proponebantur credenda, nisi implicite : unde et populus communiter expectabat Messiam, sive Redemptorem, nihil cogitans de Filii Dei incarnatione, vel passione , vel resurrectione.

Nunc autem omnia sunt explicita; nec tantum sunt credibilia, imo actu credita, et ad credendum proposita: et quantum ad hoc dicimus ea esse multiplicata, licet quantum ad veritatem rei non sint augmentata.

4. Ad illud quod objicitur, quod charitas non profecit quantum ad numerum, dicendum quod si loquamur de isto modo proficiendi, concedi potest eodem modo de charitate, sicut concessum est de fide: quoniam in lege veteri non præcipiebatur diligi inimicus, nisi implicite; sed hoc in lege evangelica explicatur: sic et in fide suo modo intelligendum, sicut prius tactum est. Loquimur enim hic de profectu fidei et charitatis per comparationem ad communem populi statum, non quantum ad privilegium speciale quarumdam personarum.

QUÆSTIO II.

An fides profecerit quoad luminis plenitudinem[1].

Fundam. Utrum fides profecerit quantum ad luminis plenitudinem; et quod sic, videtur primo auctoritate Gregorii[2] in quadam Homilia super illud *Lucæ*[3]: *Beati oculi, qui vident, quæ vos videtis;* ibi Gregorius: « Secundum incrementa temporum crevit scientia sanctorum, et spiritualium patrum. Et quanto adventui Salvatoris viciniores extiterunt, tanto mysterium salutis plenius perceperunt. » Ergo pleniori lumine cognoverunt: sed non cognoverunt nisi fide: ergo fides crevit quantum ad luminis plenitudinem.

Item, secundum processum temporum, crevit prophetia quantum ad illuminationis plenitudinem: ergo consimili ratione videtur hoc debere reperiri in ipsa fide. Prima probatur per hoc quod dicit David propheta[4]: *Super senes intellexi:* Et iterum: *Super docentes me intellexi:* et in *Actibus* dixit Petrus[5]: *Non, sicut æstimatis, hi ebrii sunt: sed hoc est, quod dicit per prophetam Johel: Et erit in novissimis diebus; effundam,* etc. Si ergo secundum majorem Spiritus effusionem crescit mentis illuminatio, videtur quod ipsa fidei cognitio secundum temporis diversitatem creverit quantum ad luminis plenitudinem.

Item clarius videtur unumquodque ad præsentiam lucis, quam ad præsentiam umbræ: sed in nova Lege fuit ipsius veritatis exhibitio, in veteri vero fuit ipsius veritatis obumbrans præfiguratio: ergo secundum tempus novæ Legis major fit in cognitione fidei luminis plenitudo.

Item major illuminatio fidei habet ortum a duplici principio, videlicet et a gratia interius inspirante, et ab instructione exterius manuducente; sed tempore Legis novæ abundantior est gratiæ effusio in sacramentis, et clarior instructio in evangelicis et apostolicis documentis: ergo videtur quod in ipsa fide secundum tempus gratiæ major sit plenitudo luminis.

Sed contra: 1. Quod est supra tempus, non mutatur, nec proficit, nec deficit in tempore: sed illuminatio fidei innititur primæ veritati propter se, et super omnia, quæ est omnino supra tempus: ergo videtur quod fidei cognitio secundum temporis diversitatem nec proficiat, nec deficiat quantum ad luminis plenitudinem. Ad opp.

2. Item videtur quod fides non solum non profecerit secundum luminis plenitudinem, imo potius decreverit: quia major est illuminatio quæ revelat magis occultum, quam quæ revelat magis manifestum: sed fides ante adventum Christi faciebat cognoscere Redemptorem et Mediatorem, et hoc quidem multo magis erat occultum, quam post adventum ipsius: ergo videtur quod ipsa fides ampliori et perfectiori lumine tunc temporis perfunderet mentem.

3. Item major est illuminatio quæ facit præcognoscere futura, quam quæ facit rememorari præterita: sed fides in antiquis patribus faciebat futura præcognoscere, in

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. XL, art. 3; S. Thom., III *Sent.*, dist. XXV, q. II, art. 2. — [2] Greg., *in Ezech.*, hom. XVI. — [3] *Luc.*, X, 23. — [4] *Psal.* CXVIII, 100, 99. — [5] *Act.*, II, 15-17.

nobis facit præterita rememorari : ergo amplioris et perfectioris luminis erat tunc, quam nunc.

4. Item tanto amplior est illuminatio et major, quanto lumen suum magis communicat : sed fides sequentium magis confirmatur per fidem patrum præcedentium : ergo cum priores communicent illuminationem suam posterioribus, non e converso, videtur quod major fuerit eis luminis plenitudo.

CONCLUSIO.

Fides secundum temporum diversitatem crevit quoad luminis plenitudinem, secundum statum communem, propter veritatis exhibitionem, propter majorem gratiæ diffusionem, atque planiorem instructionem.

Resp. ad arg. Dicendum quod secundum diversitatem temporum crevit fides quantum ad luminis plenitudinem, intelligendo de fide secundum statum communem. Hoc autem non est propter ipsorum temporum transmutationem primo et principaliter, sed propter veritatis exhibitionem, propter majorem gratiæ diffusionem, propter planiorem instructionem : ideo enim credentes clarius nunc ea, quæ credunt, cognoscunt, quam antiquitus cognoscebant, quia jam est veritas exhibita per Christum, jam etiam gratia Spiritus sancti amplius diffunditur in sacramentis novæ legis propter Christi meritum, et pretium jam solutum. Jam etiam nunc fides apertius prædicatur, et docetur, probatur, et defenditur per evidens discipulorum Christi et ejus sequacium documentum. Unde concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod illuminatio fidei, et ipsa fides est supra tempus, dicendum quod licet sit supra tempus quantum ad rationem moventem, quia innititur primæ veritati propter se; tamen quantum ad ipsum intellectum credentem, et assentientem voluntarie, respicit statum viæ, et ita quodam modo temporis varietatem, quia status viæ secundum diversa tempora variari habet : et ideo, sicut videmus, quod in uno homine fides crescit, et proficit paulatim, secundum quod homo magis ac magis se disponit ad fidei susceptionem, sic etiam in diversis temporibus profecit (*a*) fides secundum statum communem, quia secundum profectum temporum efficiebantur homines magis idonei ad percipienda, et intelligenda sacramenta fidei.

2. Ad illud quod objicitur, quod major est illuminatio quæ manifestat magis, dicendum quod illud habet veritatem ceteris paribus : sed aliqua illuminatio adeo potest illuminare ad videndum rem manifestam, quod excedit illam quæ illuminat ad cognoscendam rem occultam, sicut visio patriæ excedit fidem. Potest etiam aliter dici, quod occultum aliquid dicitur dupliciter : vel a parte cognoscentis, vel a parte rei cognitæ. Cum ergo dicitur quod major est illuminatio, quæ facit cognoscere magis occultum, dicendum quod si intelligatur a parte rei cognitæ, tunc habet veritatem, utpote si illud, quod erat occultum, faciat magis manifestum. Si vero a parte cognoscentis, hoc modo non habet veritatem : et sic est in proposito, quia fides præcedentium adventum Christi non faciebat de magis occulto magis manifestum, imo quod erat occultum in se, remanebat occultum ipsi cognoscenti.

3. Ad illud quod objicitur, quod major est illuminatio quæ facit præcognoscere futura, quam quæ facit rememorari præterita, dicendum quod verum est de illis præteritis, quæ subjacent humanæ considerationi; de his autem, quæ sunt supra rationem, veritatem non habet. De talibus enim consuevit dici, quod non est solum prophetia futurorum, sed etiam præteritorum, sicut prophetavit Moyses, cum dixit [1] : *In principio creavit Deus cœlum et terram;* Et Helisabeth [2] : *Beata quæ credidisti,* etc. Et respectu talium est fides : per fidem enim creditur, quod Deus fuit (*b*) homo passus et

[1] *Gen.*, I, 1. — [2] *Luc.*, I, 45. — (*a*) *Al.* proficit. — (*b*) fuerit.

mortuus, et quod resurrexit tertia die : et hoc excedit naturale judicium, nec ad hujus cognitionem pervenire potest homo per ea, quæ sensu cognovit, sed per ea, quæ Dominus inspiravit. Unde quamvis fides nostra sit præteritorum, potius tamen dici debet divina illuminatio, quam dicatur præteritorum rememoratio.

4. Ad illud quod objicitur, quod illuminatio præcedentium magis communicatur, quam illuminatio sequentium, dicendum quod hoc accidit, sicut lucerna posita super candelabrum magis illuminat, quam si multæ ponerentur sub modio : per hunc modum patientia Job et Tobiæ plures movet, et dirigit ad veritatem, quam patientia multorum aliorum, quorum virtus plus claruit apud Deum. Et secundum istum modum illuminatio patrum præcedentium magis communicatur, quam illuminatio sequentium : quia sequentes a prioribus accipiunt exemplum bene vivendi et credendi, non e converso ; sicut discipulus doctrinam accipit a magistro, qui si bonus est, potest dicere cum David[1] : *Super omnes docentes me intellexi*, etc.

QUÆSTIO III.

An fides creverit quoad assensus certitudinem[2].

Fundam. Utrum fides creverit quantum ad assensus certitudinem ; et quod sic, videtur. Certius assentitur ei, quod clarius cognoscitur : sed fides secundum diversitatem temporum profecit in charitate cognoscendi : ergo in certitudine assentiendi.

Item tanto certius assentitur rei (a), quanto certior est in se : sed necessarium certius est quam contingens : ergo fides quæ est de necessario, certior est quam fides quæ est de contingenti : sed fides qua credimus Christum esse passum, est de necessario ; fides qua crediderunt Christum esse passurum, fuit de contingenti : ergo certior est fides post adventum Christi[1], quam ante.

Item tanto certius est aliquid, quanto pluribus testibus confirmatur : sed fides Ecclesiæ pluribus testibus confirmata est, quam fuerit Synagogæ, sive quantum ad mirabilia, sive quantum ad martyria, sive quantum ad prophetarum oracula.

Item, quanto fides firmius adhæret, tanto certior est : sed quanto fides est devotior, tanto firmius adhæret : sed secundum diversitatem temporum crevit fidei devotio : ergo crevit ipsius fidei certitudo. Quod autem secundum diversitatem temporum fidei devotio creverit, manifestum est, quia devotionem ipsius Ecclesiæ admiratur Synagoga, ut patet in *Canticis* quasi per totum, secundum quod Glossæ exponunt : et hoc ipsum expresse videri potest in choris martyrum, virginum, et confessorum, qui amplius abundant post Christi adventum quam ante.

Sed contra : 1. Tota certitudo ipsius fidei pendet ex divina veritate dictante : sed ipsi divinæ veritati dictanti nulla omnino potest accrescere certitudo : ergo pari ratione nec ipsi fidei assentienti. Ad opp.

Item cognitio fidei est conformis divinæ præscientiæ, a qua recipit illuminationem : sed divina præscientia æque certa est de futuro antequam veniat, sicut et de præterito postquam evenit : ergo videtur quod fides patrum præcedentium adventum Christi habebat tantam certitudinem, quantam habet fides eorum, qui sunt subsecuti.

Item æque certa est ipsa fides de eo quod cognoscit, sicut et prophetia : sed prophetia est divina inspiratio rerum eventum immobili veritate denuncians, quæ adeo est certa de futuro, sicut et de præterito ; unde et futura frequenter annunciat per modum præteriti : ergo pari ratione videtur, quod et fides in pluribus patribus præcedentibus adventum Christi æque certa fuerit, sicut et in consequentibus.

Item, sicut in fide nostra nullus cadit error, nulla dubitatio, sic nec in fide præcedentium patrum : si ergo albius dicitur

[1] *Psal.* CXVIII, 99. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. XL, art. 4. — (a) *Al.* ei.

quod nigro est impermixtius[1], et certius quod magis remotum est ab omni dubitatione; et æque erat remota fides antiquorum patrum ab errore et dubitatione, sicut et nostra; ergo æqualiter erat certa : ergo fides non crevit quantum ad certitudinem.

CONCLUSIO.

Fidei certitudo in comparatione ad veritatem dictantem non crevit, licet in comparatione ad ipsum credentem crescat.

Resp. ad arg. Dicendum quod de certitudine fidei est loqui dupliciter, secundum duplicem comparationem. Habet enim fides comparari ad ipsam veritatem dictantem; habet etiam comparari ad ipsum intellectum assentientem. Si loquamur de certitudine fidei per comparationem ad veritatem dictantem, sic certitudo nec habet minui, nec augeri : quia cum ipsa veritas divina certissima sit, et falli non possit, quantum est ex parte rationis dictantis, in fide quacumque quæ (*a*) assentit divinæ veritati propter se, et super omnia, status est certitudinis, nec habet ex illa parte fides proficere in certitudine, sicut ostendunt rationes ad secundam partem inductæ. Si autem loquamur de certitudine fidei per comparationem ad ipsum credentem, sic concedi potest quod fides crescit quantum ad certitudinem, tum propter clariorem cognitionem, tum propter majorem devotionem. Illa enim fides certior est, quæ apertius cognoscit, et devotius acquiescit : et quantum ad hæc duo fides secundum diversitatem temporum crescit, secundum quod dicit magister Hugo de Sancto Victore in libro *De Sacramentis*[2] : « Duo, inquit, sunt secundum quæ fides crescere dicitur, cognitio, et affectus. Secundum cognitionem fides crescit, quando eruditur ad scientiam; secundum affectum vero, quando ad devotionem excitatur, et roboratur ad constantiam. » Et utroque modo crevit fides secundum diversitatem temporum. Quod enim creverit quantum ad devotionem, satis ostendunt martyrum passiones; et quantum ad scientiam, satis ostendunt doctorum eruditiones. Unde Hugo dicit, quod illud signatum fuit in *Numeris*[3] de botro, qui portabatur in vecte, de quo ait sic : « Botrus siquidem in vecte, Christus in cruce est, cujus mysterium in sacramento duo populi portant : qui præcesserunt, portaverunt, sed non viderunt, quia præcedentes adventum ejus, sacramenta passionis ipsius portaverunt, sed non omnes per cognitionem intelligere valuerunt. Secundi autem portant, et vident, quia fideles post adventum Christi sacramentum passionis ejus per fidem suscipiunt, et per revelatam cognitionem jam aperte cognoscunt. » Sic ergo patet, quod etsi certitudo fidei a parte veritatis dictantis non habet incrementum, habet tamen proficere ex parte ipsius credentis. Et secundum hoc patet responsio ad quæstionem propositam. Patet etiam responsio ad objecta, quia rationes ad primam partem procedunt secundum unam viam, et rationes ad secundam partem procedunt per aliam, sicut manifestum est pertractanti. Patet etiam generaliter ex prædictis, quis sit modus proficiendi in ipsa fide : proficit enim fides quodam modo extensive quantum ad articulorum explicationem; proficit etiam intensive quantum ad clariorem illuminationem; proficit etiam radicative quantum ad certitudinis et devotionis adhæsionem : et hoc dico, respiciendo ad statum communem. Et per consimilem modum proficere habet in eodem homine, et etiam in diversis hominibus, qui sunt sub eadem lege, sese gradatim excedentibus secundum fidei profectum. Et hoc est quod dicit Hugo de Sancto Victore : « Secundum incrementa fidei diversa genera hominum inveniuntur. » Quidam enim fideles sunt, qui sola pietate credere eligunt; sed utrum credendum sit, vel non, ratione non comprehendunt. Alii vero ratione approbant, quod fide jam credunt. Alii vero, quod fide credunt et

[1] Arist., *Topic.*, lib. III, c. IV, loc. 9. — [2] Hug., *de Sacr.*, lib. I, p. XI, c. IV. — [3] *Num.*, XIII, 25. — (*a*) *Al.* qua.

ratione approbant, purificatæ mentis intelligentia experiuntur. In primis sola fides facit electionem; in secundis ratio adjungit approbationem; in tertiis puritas intelligentiæ apprehendit certitudinem. Et sic patet responsio ad propositam quæstionem.

DISTINCTIO XXVI

DE SPEI DIFFINITIONE, ET DE QUIBUS SIT; ET QUOD IN CHRISTO NON FUERINT FIDES ET SPES.

Spes autem est virtus, qua spiritualia et æterna bona sperantur, id est, cum fiducia expectantur. Est enim spes certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex Dei gratia, et meritis præcedentibus vel ipsam spem, quam natura præit charitas, vel rem speratam, id est, beatitudinem æternam. Sine meritis enim aliquid sperare, non spes, sed præsumptio dici potest. De Spe.

Et sicut fides, ita et spes est de invisibilibus. Unde Augustinus [1] : « Fidem appellamus earum rerum, quæ non videntur. » De spe quoque dicitur [2] : *Spes, quæ videtur, non est spes. Quod enim videt quis, quid sperat?* Quod attinet ad non videre vel quæ creduntur, vel quæ sperantur, fidei speique commune est. Distinguitur tamen fides a spe, sicut vocabulo, ita etiam rationabili differentia. Est enim fides malarum rerum et bonarum, quia et bona creduntur et mala, et hoc fide bona, non mala. Est etiam fides et præteritarum rerum, et præsentium, et futurarum. Credimus enim mortem Christi, quæ jam præteriit; credimus sessionem, quæ nunc est; credimus venturum ad judicandum, quod futurum est. Item fides et suarum rerum est, et alienarum : nam et se quisque credit esse cœpisse, nec fuisse utique sempiternum, et alia; atque non modo de aliis hominibus multa, quæ ad religionem pertinent, verum etiam de angelis credimus. Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eos pertinentium, qui earum spem gerere perhibentur. De quibus sit spes.

Post hoc superest investigare utrum fides et spes in Christo fuerint : unde tractatus iste sumpsit exordium. Quibusdam non indocte videtur fidem virtutem, et spem in eo non fuisse, sicut in sanctis jam beatificatis, vel in angelis non sunt : tamen sancti credunt et sperant resurrectionem futuram, et angeli eamdem credunt; nec tamen in eis fides vel spes virtus est, quia et Deo per speciem contemplando fruuntur, et in Dei Verbo resurrectionem futuram, sive judicium, non *per speculum in ænigmate* [3], sed præclarissime inspiciunt. Si enim, quia credunt resurrectionem futuram, ideo verum est eos fidem habere; ergo, ea consummata post judicium, similiter et fidem habere dicentur, quia credent eam præteritam. Sed sicut tunc credent, nec tamen fidem, quæ fideles facit, habebunt, quia non credent absque scientia, quæ non erit ænigmatica, sed per speciem; ita et modo credunt et sperant resurrectionem, nec tamen fidem habent, quia credendo cognoscunt. *Venit* enim eis *quod perfectum est*, et *evacuatum est quod ex parte est* [4]. Venit enim cognitio, et evacuata est fides. Venit Redit ad præmissam quæstionem, scilicet an fides et spes in Christo fuerint.

[1] Aug., *Enchirid.*, c. VIII, n. 2, propositionibus interversis et vocibus nonnullis mutatis. — [2] *Rom.*, VIII, 24. — [3] I *Cor.*, XIII, 12. — [4] *Ibid.*, 10.

species, et desiit spes. Ita et Christus, in quo fuerunt bona patriæ, credidit quidem et speravit resurrectionem tertia die futuram, pro qua et Patrem oravit [1]; nec tamen fidem virtutem, vel spem habuit, quia non ænigmaticam et specularem, sed clarissimam de ea cognitionem habuit; quia non perfectius eam cognovit præteritam, quam intellexit futuram. Speravit tamen Christus, sicut in Psalmis ait [2] : *In te, Domine, speravi ;* nec tamen fidem, vel spem virtutem habuit, quia per speciem videbat ea, quæ credebat. De antiquis vero patribus, qui apud inferos usque ad passionem tenebantur, non incongrue dici potest, quod fidem et spem virtutem habuerunt, quia credebant et sperabant se visuros Deum per speciem; qualiter eum tunc non videbant, quia non patuit eis cognitio Dei per speciem ante passionem Christi, qua consummata, a fide transierunt ad speciem.

EXPOSITIO TEXTUS.

Est autem spes virtus, etc.

In præcedentibus determinavit Magister de prima virtutum theologicarum, videlicet de fide; in hac parte intendit agere de se-

Divisio. cunda, videlicet de spe. Dividitur autem pars ista in partes duas, in quarum prima Magister determinavit de ipsa spe secundum considerationem absolutam, ostendens quid ipsa sit; in secunda vero determinat de ipsa secundum considerationem relatam, ibi : *Et sicut fides, ita et spes,* etc. Prima pars posset dividi in duas, secundum duas notificationes quas ponit. Prima ponitur ibi : *Est autem spes virtus ;* secunda, ibi : *Est etiam spes certa expectatio,* etc. Secunda vero pars principalis dividitur in partes duas, in quarum prima determinat de ipsa spe per comparationem ad alterius virtutis habitum ; in secunda determinat de ipsa in comparatione ad proprium subjectum, ibi : *Post hoc superest investigare.* In prima parte duos facit : primo comparat spem ad ipsam fidem secundum convenientiam; secundo vero, secundum differentiam, ibi : *Distinguitur tamen fides a spe.* Similiter et in parte reliqua duo facit : primo inquirit utrum spes et fides fuerint (*a*) in Christo; secundo inquirit utrum fuerint (*a*) in illis patribus, qui fuerunt in limbo, ibi : *De antiquis vero patribus, qui ad inferos,* etc.

[1] *Joan.*, XVII, 5.— [2] *Psal.* XXX, 1.— (*a*) *Edit. Ven.* fuerit.

DUB. I.

Est autem spes virtus, etc.

Objicitur : Si bonum æternum est unum solum, videtur quod male dicat pluraliter : *Qua æterna bona sperantur.* Item nullum æternum est temporale : ergo cum per spem expectantur futura bona, sicut dicitur in alia diffinitione, videtur quod per ipsam non expectantur æterna bona. Propter hoc quæritur quæ sit differentia inter illa duo membra, videlicet inter spiritualia bona, et æterna.

Resp. Dicendum quod spes diffinitur hic per comparationem ad objectum proprium. Objectum autem ipsius spei est ipsum bonum æternum et gloriosum. Hoc autem est duplex, scilicet creatum, et increatum; et respectu utriusque est spes, principaliter tamen respectu boni increati. Et secundum hoc dupliciter potest intelligi prædicta diffinitio. Et si intelligatur de bono increato, tunc spes dicitur expectare æterna bona, quæ quidem, quantum est in se, currunt sine principio et fine. Si autem intelligatur de bono creato, tunc dicitur expectare bona æterna, id est perpetua. Utroque tamen modo pluraliter dicitur expectare bona æterna, non quia plura sunt bona summa, sed quia bonum æternum, quod est ipsa immensa bonitas, omnia bona excellit per sui eminentiam : et bonum perpetuum, quod est beatitudo creata, omnia bona com-

prehendit per æquipollentiam. Ideo pluraliter dicit *æterna* : non propter æternitatis multitudinem; sed propter boni expectati omnimodam plenitudinem. Ad illud quod objicitur, quod est expectatio boni futuri, dicendum quod nihil impedit aliquod bonum esse æternum in se, et temporaliter ab aliquo haberi in præmio : et sic est in mercede quæ expectatur per spem : quæ æterna est in se, tamen futura est expectanti, qui ad eam nondum pervenit. Ad illud quod quæritur, quæ differentia sit inter illa duo membra, dicendum quod primum membrum explicatur per secundum quod ibi ponitur, ut sit sensus : « Spiritualia, id est æterna. » Vel potest dici, quod per hanc differentiam, *spiritualia*, distinguitur spes ab affectione naturali; per hoc autem quod dicitur, *æterna*, distinguitur a virtute cardinali, et tangitur propria ratio spei, quæ est in bonum sub ratione æterni. Vel potest dici, quod per hoc quod dicitur, *spiritualia*, tangitur objectum generale, quod habet rationem materialis, secundum quod consuevit dici, quod spes quædam est veniæ, quædam gratiæ, quædam gloriæ. Per hoc autem quod dicitur, *æternum*, tangitur objectum proprium et formale, sive motivum, etc.

DUB. II.

Est enim spes certa exspectatio futuræ beatitudinis, veniens ex Dei gratia.

Contra : Quia secundum quod dicit Philosophus[1], peccat qui diffinit quod est in motu, per id quod est in quiete, et e converso : sed expectare est quiescere, sperare quodam modo est tendere in rem speratam : ergo male diffinitur per expectationem. Item omnis notificatio debet dari per propria : sed beatitudo, et gratia, et merita sunt cæteris virtutibus communia : ergo inconvenienter spes diffinitur per illa. Juxta hoc quæritur, cum unius rei sit unum esse, et ita una diffinitio, quomodo differt prædicta notificatio ab aliis notificationibus, quæ consueverunt assignari de spe.

Resp. Dicendum quod spes est nomen affectionis, et est nomen virtutis. Secundum quod est nomen affectionis, sic diffinitur a Philosopho[2] : « Spes est suspicio futuri boni. » Secundum autem quod est nomen virtutis, et nominat habitum, sic habet diffiniri et notificari per suum actum. Actus autem ille tripliciter potest comparari : vel ad objectum tantum, et sic est illa diffinitio Magistri : « Spes est virtus qua spiritualia et æterna bona sperantur; » vel ad objectum, et ad principium, et sic est illa Haymonis : « Spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex gratia et meritis; » vel ad objectum, et habitum præambulum, et sic est illa Augustini, *De Civitate Dei* : « Spes est virtus qua quis se ad illud, quod credit, perventurum præsumit. » Aliter autem potest assignari distinctio inter istas tres notificationes : quod prima sit formalis, data per genus et differentias; secunda causalis, data per actum et causam; tertia vero partim causalis, partim formalis, quia datur per objectum spei, et aliam præambulam virtutem, scilicet fidem, quæ tangitur in verbo *credendi*. Ad illud ergo quod objicitur, quod expectatio est quies; dicendum quod, quamvis sit quies corporis, tamen est quædam sollicitatio mentis. Qui enim expectat, adventum desiderat expectati : expectatio vero, secundum quod ponitur in diffinitione spei, non est expectatio corporalis, sed magis mentalis, quæ est quædam imaginatio et protensio respectu finis assequendi. Ad illud quod objicitur, quod hæc notificatio data est per communia, dicendum quod illa communia, secundum quod hic ponuntur, sunt appropriata : nam beatitudo appropriatur spei ratione ultimæ dotis, quæ quidem est perfecta tentio, correspondens ipsi spei, et ea ratione, qua nomine beatitudinis intelligimus bonum excellens et indeficiens. Similiter merita et gratia eidem appropriantur, prout junguntur insimul.

[1] Arist., *Topic*, lib. VI, c. I. — [2] Id., *Ethic.*, lib. VII; *Rhet.*, lib. I.

Gratia enim respicit Dei benignitatem et misericordiam; merita vero Dei æquitatem et justitiam : quoniam vero virtutis spei proprie est utrumque respicere, ut liberet a desperatione et præsumptione, quæ solummodo alterum intuentur (a); ideo proprie convenit ipsi spei, quod dicitur, *veniens ex gratia et meritis*; meritis, inquam, præcedentibus, vel in proposito, scilicet in radice, vel usu, sicut in præcedentibus ostensum fuit.

DUB. III.

Et sicut fides, ita et spes est de invisibilibus.

Videtur falsum dicere : quia si fides et spes communicant in objecto, ergo sunt eadem virtus. Item in temporalibus ita bene potest quis sperare pecuniam quam videt, quam pecuniam quam non videt : ergo pari ratione in spiritualibus : ergo spes non debet dici esse de invisibilibus. Item spes respicit ipsum affectum; visibile autem et invisibile respicit intellectum : ergo si objectum habitus respicit eamdem potentiam, quam et habitus, male dicitur spes esse de invisibilibus.

Resp. Dicendum quod in æternis bonis *perfecte videre* est habere, sicut dicit Augustinus[1]; propter quod dicitur[2] : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum*, etc. Ideo respectu eorumdem spiritualium bonorum *non videre*, et *non habere*, se mutuo concomitantur. Quoniam ergo spes est de non habitis, quia nemo sperat illud quod habet, sed illud quod habendum est, et respectu æternorum bonorum *non habitum* est *non visum*; hinc est quod Magister dicit, quod sicut fides est de invisibilibus, ita et spes. Et hæc est differentia, quod fides est de invisibilibus, secundum quod sunt invisibilia; spes autem de invisibilibus, secundum quod sunt non habita, sed habenda. Et per hoc patet responsio ad objecta : ad illud enim quod primo objicitur, quod communicant in objecto, dicendum quod non sub eadem ratione respiciunt illud objectum, sed sub alia et alia. Ad illud quod objicitur, quod in temporalibus bene potest quis sperare quod videt, ergo et in spiritualibus; dicendum quod non est simile, quia videre corporalia non est illa habere; sed bona æterna videre, est illa possidere. Ad illud quod objicitur, quod invisibile respicit intellectum, dicendum quod verum est sub ratione invisibilis : nihilominus potest respicere affectum sub ratione non habiti.

DUB. IV.

Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, etc.

Contra hoc objicitur primo, ratione primi membri, quia dicit Poeta[3] :

Hunc ego si potui tantum sperare dolorem.

Ergo spes est malarum rerum. Item, sicut quis expectat propriam exaltationem, ita expectat adversarii sui confusionem : ergo sicut expectat bonum suum, ita expectare potest malum alienum. Item objicitur contra secundum membrum, quod dicit : *nonnisi futurarum*, quia beatitudo non est futura, nec habenda præscito : ergo si spes non est nisi rerum futurarum, nullus præscitus habet spem. Item objicitur contra tertium membrum, quo dicitur : *ad eos pertinentium*, etc.; quia dicitur[4] : *Nos autem sperabamus, quod ipse esset redempturus Israel* : ergo contingit sperare bonum commune : non ergo tantum spes est respectu boni proprii. Item Augustinus dicit[5] quod « de nemine desperandum est, dum est in via : » sed de aliquo contingit desperare : ergo videtur quod de alio contingit sperare. Item, cum fides et charitas possint non tantum esse de bonis propriis, sed et de bonis communibus, quare non similiter est hoc reperire de spe ?

Resp. Dicendum[6] quod spes est respectu

[1] Aug., *ad Dard.*, Epist. LVII, al. CLXXXVII, n. 21. — [2] *Joan.*, XVII, 3. — [3] Virgil., *Æneid.*, lib. IV. — [4] *Luc.*, XXIV, 21. — [5] Aug., *de verb. Dom.*, serm. XI, c. XIII, al. LXXI, n. 21; *Retract.*, lib. I, c. XIX, n. 7. — [6] Alex., coll. LIII et LV, art. 5, q. II. — (a) *Edit. Ven.* intuetur.

futuri, respectu futuri boni, et respectu futuri boni proprii, secundum quod accipitur proprie pro ipsa virtute. Respectu futuri est in quantum distinguitur a gaudio et dolore, et convenit cum amore, quia illæ duæ affectiones sunt respectu præsentium, sed istæ duæ respectu futurorum. Respectu boni est in quantum distinguitur a timore, quia timor est respectu disconvenientis; spes autem respectu convenientis. Respectu boni proprii est in quantum non solum distinguitur ab aliis affectionibus, sed etiam in quantum distinguitur ab aliis virtutibus, utpote a credulitate fidei : ipsa enim spes procedit ex gratia et meritis. Et quoniam meritum non assecurat de beatitudine, nisi eum qui meretur, quia unicuique retribuetur secundum merita sua; hinc est quod per virtutem spei nemo sperat nisi sibi; et secundum hoc patet, quod illa differentia, quam assignat Augustinus [1] inter fidem et spem, recte et convenienter assignatur : sumitur enim spes proprie pro ipsa virtute. Si autem accipiatur spes communiter pro ipsa suspicione, sic potest esse non tantum boni, sed etiam mali, et sic accepit Poeta. Et per hoc patet responsio ad primum objectum : ille enim est extensus et improprius modus accipiendi ipsam spem. Si vero spes dicatur minus communiter de quacumque expectatione boni, sic potest esse expectatio non solum proprii boni, sed etiam communis; et sic accipitur etiam ab Augustino : et per hoc patet responsio ad illas duas auctoritates. Prout autem accipitur proprie pro ipsa spe, quæ est expectatio veniens ex gratia et meritis, sic non est nisi respectu proprii boni, quia nemo redditur securus de salute nisi per merita propria : ideo non est simile de fide et charitate : et per hoc patet responsio ad ultimo objectum. Ad illud vero quod objicitur, quod si spes est tantum futurarum rerum, sic præscitus non habet spem, dicendum quod *futurum* dicitur dupliciter : vel quantum ad eventum, vel quantum ad ordinem. Quantum ad eventum dicitur futurum, quod evenit; quantum ad ordinem dicitur futurum, quod est ordinatum ad veniendum. Vel *futurum* dicit eventum simpliciter, vel respectu expectationis. Et hoc ultimo modo dicitur spes esse futurorum (a) : ipse autem objicit, prout accipitur primo modo : et ideo non valet.

Spes quot modis sumatur.

DUB. V.

Quibusdam non indocte videtur fidem virtutem et spem in eo non fuisse, etc.

Objicitur contra primum, quia in Psalmum (b) [2] *In te, Domine, speravi*, etc., dicitur in Glossa : « Hoc dicitur in persona Christi. » Ergo Christus habuit spem. Item hoc videtur ratione : quia Christus fuit simul viator, et comprehensor; et in quantum viator, defecit (c) sibi stola corporis : si ergo Christus fuit perfecte viator, sicut et perfectus comprehensor, videtur quod debuit habere omnia dona gratiarum, et omnes virtutes quæ respiciunt statum viæ. Item objicitur contra secundum de sanctis jam beatificatis, quia dicitur [3], quod *dictum est eis quod expectarent adhuc modicum tempus* (d) : ergo si spes est expectatio, videtur, etc. Item animæ sanctæ in patria expectant glorificationem suorum corporum, quæ est quædam pars beatitudinis : resumendo enim corpora, perfectius contemplabuntur, quia, sicut dicit Augustinus [4], « animæ propter desiderium corporum retardantur, ne omnino ferantur in summum cœlum. » Item objicitur contra tertium, quia videtur quod angeli habeant spem, dicitur enim [5] : *In quem desiderant angeli prospicere.* Desiderium autem est respectu non habiti : ergo si de eodem potest esse spes, de quo et desiderium, videtur ergo quod angeli sperent. Item angelis accrescet gloria quædam et decor de glorificatione nostra et beatitudine : si ergo

[1] Aug., *Enchir*., c. VIII — [2] *Psal.* LXX, 1. — [3] *Apoc.*, VI, 11. — [4] Aug., *de Genes. ad litt.*, lib. XII, c. XXXV, n. 68. — [5] I *Petr.*, I, 12.

(a) *Cæt. edit.* futurarum. — (b) Psalmo. — (c) deficit. (d) Vulg. *illis ut requiescerent tempus adhuc modicum.*

hanc expectant, et nondum habent, videtur quod habeant spem.

Resp. Dicendum quod, sicut dicit Magister, nec Christus, nec animæ beatæ, nec angeli, proprie loquendo, habent spem. Ratio hujus est, quia spes est expectatio præmii substantialis : omnes autem hi prædicti substantiale præmium habent : et ideo carent spe proprie dicta. Alia autem ratio est, quia spes habet annexam fidem : fides autem est cognitio ænigmatica : et quia claritas visionis divinæ tollit omne ænigma, per consequens evacuat fidem; et evacuando fidem, evacuat ipsam spem : et ob hanc duplicem rationem, sicut multipliciter dicitur in littera, convenienter videtur, quod nec Christus, nec sancti, nec angeli beati habeant spem. Ad rationes autem ad oppositum respondetur faciliter, pro eo quod licet in eis non ponatur spes proprie dicta, secundum quod est expectatio præmii substantialis; potest tamen, large accipiendo spem pro quacumque expectatione, videlicet stolæ secundæ, et alicujus gaudii accidentalis, poni in Christo, et angelis, et animabus beatis. Sed quare spes virtus non sit respectu præmii accidentalis, sed substantialis, et quare etiam in sanctis evacuetur, hoc melius infra manifestabitur, cum agetur de evacuatione virtutum. Ad illud tamen quod objicitur de desiderio, dicendum quod non est simile de desiderio et spe : quia spes est respectu non habiti; sed desiderium potest esse respectu habiti, ut continuetur et tollatur fastidium : et sic est in angelis. Similiter ad illud quod objicitur de auctoritate Psalmi, consuevit dici quod hoc dicitur de Christo ratione membrorum. Alia satis patent.

DUB. VI.

De antiquis vero patribus, qui apud inferos usque ad passionem tenebantur, non incongrue dici potest, quod fidem et spem habuerunt.

Contra : Spes se commetitur statui viæ : sed illi non erant in statu viæ : ergo non habebant spem. Item spes datur homini ad hoc quod mereatur : ergo si illi erant extra statum meriti, non videtur quod habuerint spem. Juxta hoc quæritur de animabus, quæ sunt in purgatorio, utrum habeant spem; et quod sic, videtur, quia adhuc non habent apertam visionem per spem : ergo spes non est evacuata in eis. Sed contra hoc est, quia ipsi certi sunt, quod non possunt damnari : ergo videtur quod ipsi non indigeant fulcimento spei. Juxta hoc quæritur utrum dæmones aliquo modo habeant spem; et quod sic, videtur, quia dicitur de Behemoth [1] : *Ecce spes ejus frustrabitur* : ergo habet spem. Sed contra : Sciunt peccatum suum irremediabile : ergo desperant : ergo non habent spem. Et Augustinus dicit de diabolo [2] : « Et ad cumulum damnationis suæ desperavit. »

Resp. Dicendum quod spes non tollitur nisi per subsequens præmium, et per contrarium habitum. Et sancti in limbo, et animæ in purgatorio nec erant assecuti præmium, nec inciderant in contrarium habitum, sive in defectum : hinc est quod spem habebant, sicut dicit Beda, et habetur in libro quarto [3], quod patres in limbo felici spe ingressum januæ cœlestis expectabant; dæmones vero, et alii damnati, qui habent contrarium habitum spei, scilicet desperationem, spem habere non possunt. Similiter sancti et beati assecuti sunt præmium, per quod spes evacuatur, sicut infra manifestabitur. Ad illud vero quod objicitur, quod spes commetitur se statui viæ, et datur ad merendum, dicendum quod sancti patres quodam modo erant in via, et nondum pervenerant ad patriam; præterea meritum non respicit ipsam spem universaliter, sed secundum statum. Ad illud quod objicitur, quod animæ in purgatorio certæ sunt quod non possunt damnari, dicendum quod hoc non est propter assecutionem gloriæ, sed propter confirmationem liberi arbitrii, quod

[1] *Job*, XL, 28 — [2] Imo potius auctor, quicumque ille sit, libri *de Mirabilibus sacr. Script.*, lib. I, c. II, inter opera S. Augustini, append. tom. III. — [3] Lib. IV, dist. I.

est extra statum merendi et demerendi : et illa confirmatio non evacuat spem, quamvis ponat extra statum vertibilitatis ipsius liberi arbitrii : ergo, etc. Ad illud quod objicitur de Behemoth, dicendum quod spes ibi accipitur improprie, et pro expectatione dilationis judicii, in quo acrius, quam modo, puniendus est, et pro expectatione dilationis judicii diutius constituendi super peccatores : quorum utroque frustrabitur diabolus in die judicii, et citius, quam vellet, judicabitur. Et ex his patent illa dubia, quæ supra de subjecto spei quærebantur.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio de virtute spei ; et circa ipsius inquisitionem dupliciter procedendum est secundum processum ipsius Magistri. Primo enim quæritur de ipsa spe secundum considerationem absolutam ; secundo quæritur de eadem secundum considerationem relatam. Circa primum quæruntur quinque : primo quæritur utrum spes sit virtus gratuita ; secundo, utrum spes sit virtutis genus, an species specialissima ; tertio quæritur utrum spes sit virtus cardinalis, an theologica ; quarto, utrum aliquando sit virtus informis, an semper formata ; quinto quæritur utrum in actu suo sit certitudinalis, an dubia.

QUÆSTIO I.

An spes sit virtus gratuita [1].

Fundam. Utrum spes sit virtus gratuita ; et quod sic, videtur [2] : *Spe salvi facti sumus* : quod autem nos facit pervenire ad salutem, illud præcipue tenet rationem virtutis gratuitæ : si ergo spes est hujusmodi, ergo est virtus gratuita.

Item in Psalmo [3] : *Beneplacitum est Domino super timentes eum, et in eis qui sperant super misericordia ejus :* sed quod reddit acceptum Deo, vel est virtus gratuita, vel habitus excellentior ipsa, sicut habitus doni, vel beatitudinis : si ergo spes non computatur inter habitus donorum et beatitudinum, necesse est eam computari inter habitus virtutum gratuitarum.

Item habitus directe repugnans culpæ habet in se rationem virtutis gratuitæ : sed spes undique repugnat culpæ, quia repugnat præsumptioni, et desperationi : ergo, etc.

Item sicut difficile est credere quod est supra rationem, sic difficile est expectare quod est supra omnem æstimationem : sed per spem expectatur illud bonum quod [4] *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit :* ergo sicut fides est virtus qua creduntur invisibilia, sic videtur quod spes est virtus qua expectantur inæstimabilia, hoc est, bona spiritualia et æterna.

Item, quod maxime firmat animam, et rectificat, et delectat, illud potissime habet rationem virtutis gratuitæ ; virtus enim est habitus potentiæ regulativus et confirmativus, qui facit ipsam animam gaudere circa ea quæ recta sunt, secundum quod vult Philosophus [5]. Sed spes est hujusmodi ; ipsa enim confirmat et delectat, secundum quod dicitur [6] : *Fortissimum habemus solatium, per quod confugimus ad propositam nobis spem, quam sicut anchoram*, etc. Et *ad Romanos* [7] *: Spe gaudentes.* Videtur ergo manifeste, quod spes sit in genere virtutis gratuitæ.

Sed contra : 1. Nulla passio est virtus : sed spes est una de quatuor passionibus, secundum quod dicit Boetius, *de Consolatione :* ergo spes non est virtus. Prima probatur per illud, quod dicit Philosophus [8], quod cum tria sint in anima, potentiæ, passiones et habitus, virtus non est in genere passionis, Ad opp.

[1] Alexander Alensis, *Cont.*, p. III, coll. XLVI, art. I; S. Thomas, II-II, q. XVII, art. 1 ; et III *Sent*., dist. XXVI, q. II, art. 1; et *de Verit.*, q. IV, art. 1 ; Richard., III *Sent*, dist. XXVI, art. 3, q. I; Joan. Bacch., III *Sent.*, dist. XXVI, q. I, art. 1; Steph. Brulef, III *Sent.*, dist. XXVI, q. I. — [2] *Rom.*, VIII, 24. — [3] *Psal.* CXLVI, 11. — [4] I *Cor.*, II, 9. — [5] Arist., *Ethic.*, lib. II, cont. 3 et 4; *Rhet.*, lib. I; *Ethic.*, lib. VII, cont. 14. — [6] *Hebr.*, VI, 18, 19. — [7] *Rom.*, XII, 12. — [8] Arist., *Ethic.*, lib. II, cont. 5; lib. III.

sed in genere habitus. Si ergo spes non est virtus, constat quod nec virtus gratuita.

2. Item, sicut contingit expectare futura, sic contingit rememorari præterita : sed rememoratio de præteritis non est virtus, nec circa eam consistit aliqua virtus specialis : ergo nec circa expectationem futurorum aliqua virtus consistit : sed expectatio futurorum vel est ipsa spes, vel procedit ab ipsa : ergo videtur quod ipsa spes non habeat esse virtus.

3. Item, sicut contingit sperare recte, et non recte, sic contingit etiam timere recte, et non recte : sed habitus qui dirigit animam in timendo, non reponitur in genere virtutis, utpote timor : ergo nec habitus qui dirigit in sperando : ergo spes, etiam secundum quod nominat habitum, non est in genere virtutis.

4. Item omnis virtus moralis consistit circa bonum et difficile, ut vult Philosophus [1] : ergo multo fortius gratuita : sed in expectatione bonorum promissorum nulla est difficultas : ergo cum spes non consistat circa difficile, non videtur esse in genere virtutis gratuitæ.

5. Item nulla virtus gratuita in suo actu repugnat perfectioni meriti : sed spes in suo actu perfectioni meriti repugnat; ex imperfectione enim procedit, quod quis servit Deo propter retributionem futuram, quia, secundum quod dicit Bernardus [2], « Charitas præmium non intuetur : » si ergo spes facit expectare retributionem futuram, videtur perfectioni meriti repugnare : ergo non est in genere virtutis gratuitæ.

CONCLUSIO.

Spes non modo inter gratuitas virtutes est ponenda, sed omnium gratuitarum virtutum anchora et sustentamentum est censenda.

Resp. ad arg. Dicendum quod nomine spei potest intelligi affectio animi, juxta illud quod philosophi et sancti dicunt quatuor esse animi affectiones, videlicet gaudium et dolorem, spem et timorem. Potest etiam nomine spei intelligi ipsa res expectata, juxta illud [3] : *Expectantes beatam spem.* Potest nihilominus sumi pro habitu qui dirigit animæ motum et affectum in illud quod expectandum est. Et isto tertio modo dicendi spes non tantum est virtus gratuita, imo etiam virtutum gratuitarum sustentamentum et anchora. Virtus quidem gratuita est, quoniam in hoc quod facit animam expectare ea quæ sunt super omnem æstimationem humanam, et ea quæ promisit largitas divina, facit omnino confidere et inniti summæ et immensæ largitati, sicut fides facit assentire primæ veritati, et charitas facit adhærere summæ bonitati. Et dum anima ipsi immensæ largitati innititur propter se, et super omnia, rectificatur, et super se elevatur, et Deo accepta efficitur : necesse est ergo quod habitus, quo mediante fit illud, rationem habeat gratuitæ virtutis [4]. Et quia cum anima innititur ei qui non potest deficere, quamvis ipsa in se sit deficiens et vacillans, fundatur tamen per spem, quasi super firmam petram (a) propterea dixi, quod spes non tantummodo est in genere virtutum gratuitarum, sed etiam earum anchora et sustentamentum. Unde concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod spes est passio, jam patet responsio : quia nomen spei æquivoce accipitur, videlicet pro ipsa affectione, et pro habitu regulante ipsius affectionis motum. Unde spes, secundum quod est virtus, est habitus gratuitus, qui est principium motus, qui est ab anima : passio autem magis est ad animam : et secundum quod motus expectationis, sive spei, ab anima est, sic potest fieri recte, et non recte, secundum imperium liberi arbitrii. Et quantum ad hoc, habet circa ipsum attendi perfectio virtutis, vel deformatio vitii.

[1] Arist., *Ethic.*, lib. II, cont. 3. — [2] Bern., *de dilig. Deo*, c. III. — [3] *Tit.*, II, 13. — [4] Consentit S. Thomas, II-II, q. XIX, art. 1. — (a) *Ed. Vat.* petram. Et propterea.

2. Ad illud quod objicitur, quod sicut se habet expectatio ad futura, sic rememoratio ad præterita, dicendum quod non est usquequaque simile de rememoratione præteritorum, et de expectatione futurorum. Non enim sic consistit rectificatio, vel obliquatio animæ principaliter circa ea quæ sunt præterita, sicut circa ea quæ sunt futura, nisi ex consequenti. Virtus enim proprie magis ordinat ad illud quod agendum est, quam ad illud quod actum est. Alia dissimilitudo est, quia rememoratio respicit actum cognitivæ, expectatio autem motum affectivæ : rectitudo autem virtutis non sic attenditur penes ea quæ sunt cognitionis, sicut penes ea quæ sunt affectionis. Unde etiam rememorationi, secundum quod jungitur affectioni, annectitur actus virtutis, ut prudentiæ, vel pœnitentiæ, vel charitatis, sive benevolentiæ, secundum quod recordatur præteritorum factorum, ut futura melius agat; vel præteritorum malorum, ut doleat; vel præteritorum beneficiorum, ut gratias agat.

3. Ad illud quod objicitur, quod timor non est in genere virtutis etiam in quantum habitus, ergo nec spes, dicendum quod non est simile, quia affectio ipsius timoris consistit in quadam resilitione, sed affectio spei consistit in quadam protensione : et ideo affectio timoris plus habet de passione, affectio vero spei plus habet de actione. Et quoniam habitus virtutum dirigunt animam in actibus in quibus consistit rectitudo vitæ, juxta illud quod dicitur, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur : hinc est quod spes magis est in genere virtutis, quam timor. Et ex hac eadem causa, patet quare magis circa affectionem spei consistit habitus virtutis, quam circa aliquam aliarum trium affectionum. Gaudium enim et dolor, quia habent objecta sibi conjuncta, magis sunt in sustinendo. Affectio vero spei inter cæteras est quæ plus habet de ratione agendi, et quæ magis dicit motum ab anima : quamvis et ipsa secundum aliquid sui dicat passionem circa animam, et secundum illud non habet circa eam consistere habitus virtutis, sed magis secundum quod dicit rationem motus et protensionis ipsius animæ in ipsam rem speratam.

4. Ad illud quod opponitur, quod expectare bonum non est difficile, dicendum quod sicut credere quod videtur, non habet difficultatem, credere tamen firmissime quod non videtur, habet magnam difficultatem ; sic intelligendum est, quod quamvis sperare bona præsentia, quæ aliquo modo videntur in se, vel in suo simili, non est multum difficile, bona tamen invisibilia et æterna, quæ oculus non vidit, expectare certa fiducia, et pro illis temporalia bona contemnere, et his omnibus, quæ videntur, superferri, hoc (*a*) magnam habet difficultatem, et magnam dignitatem. Et ideo indubitanter verum est, spem esse in genere virtutis gratuitæ.

5. Ad illud quod objicitur ultimo, quod spes in suo actu impedit meriti perfectionem, dicendum quod falsum est ; imo, sicut dicit Apostolus, consurgit ex perfectione meriti : quanto enim aliquis majora et meliora habet merita, tanto firmius et certius sperat. Et si objiciatur, quod charitas præmium non intuetur, dicendum quod illud intelligitur de præmio creato ; de præmio autem increato non habet veritatem, quia maxima charitas maxime desiderat uniri Deo, et habere Deum. Spes autem perfecta magis aspicit mercedem increatam, de qua dixit Dominus Abrahæ[1] : *Ego merces tua*, etc. Eum enim expectat quis per spei habitum tenere in patria, cui per charitatem in via uniri desiderat. Alius est etiam modus respondendi, distinguendo de spe mercenaria, qua quis servit Deo propter præmium, quod expectat (*b*) : quia quædam est mercenaria, quæ constituit finem in proprio commodo, et ista est mercenaria mala, et non procedit a spe recta et formata ; quædam etiam est quæ non constituit finem in proprio bono, sed totum confert et ordinat ad bonum summum :

(*a*) *Cæt. edit.* hic. — (*b*) Spectat.

[1] *Gen.*, XV, 1.

et hanc mercenariam facit spes, quæ est virtus gratuita : et hæc merito non repugnat. Primus tamen modus dicendi videtur esse rationabilior, quia spes stare potest exclusa omni intentione dilectionis mercenariæ. Quantumcumque enim amor sit perfectus in via, est sibi virtus spei conjuncta. Unde simpliciter dicendum est, quod expectatio boni æterni non est mercenaria, nec minuit meritum, nec facit ad imperfectionem charitatis, vel meriti, nisi in quantum mens hominis multum affectuose et intense aspicit ad commodum proprii boni. Multi autem sunt qui beatitudinem expectant, et tamen parum de se, et multum de Deo curant.

QUÆSTIO II.

An spes sit genus virtutis [1].

Fundam. Utrum spes sit genus virtutis, vel species specialissima; et quod species specialissima, videtur : Una est virtus ab unitate objecti : sed in uno solo sperandum est, videlicet in Deo, juxta illud, quod sæpe dicitur in Scriptura [2], quod *in Domino sperandum* est, non in aliqua creatura : ergo videtur quod spes sit virtus unica nullo modo plurificata.

Item merces una omnium est, et omnes unum summum bonum expectant, in quo non cadit diversitas sive secundum speciem, sive secundum formam : ergo si spes est expectatio æternæ mercedis, videtur quod expectatio illa nullo modo habeat formaliter diversificari : ergo spes non habet sub se alias species differentes : ergo habet in se unitatem speciei specialissimæ.

Item pauciora sunt speranda, quam sint credenda; credimus enim præmia et supplicia, sed non speramus nisi tantum præmia : ergo videtur quod major unitas est in spe, quam in fide, vel etiam tanta : sed fides est una unitate speciei specialissime : ergo et spes.

Item spei succedit perfecta tentio, sicut fidei succedit visio. Sed perfecta visio summi veri est una secundum speciem in omnibus beatis, nec habet diversitatem per alias dotes specie differentes : ergo nec spes habet subdividi in alias virtutes : ergo spes est virtus specialis, et habet in se unitatem speciei specialissimæ.

Sed contra : 1. Diversorum actuum diversi sunt habitus : sed confidere, et expectare, sunt actus formaliter differentes. Si ergo ad spem pertinet confidere, secundum quod dicimur *sperare in Domino*, ad spem etiam pertinet expectare, secundum quod dicimur sperare futuram gloriam; videtur ergo quod spes habeat diversificari formaliter, et ita subdividi in alias species. Ad opp.

2. Item spes est expectatio futuræ beatitudinis, secundum quod dicit Magister in littera, et habetur in Glossa [3] : sed beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus : ergo spes expectat omne bonum : sed expectatio diversificari habet secundum diversitatem boni expectati; et spes non tantum expectat unum bonum, imo congregationem omnium bonorum : ergo videtur quod ipsa includat in se universitatem omnium bonarum virtutum.

3. Item omnis virtus meritoria facit hominem tendere ad finem suum assequendum, quem tamen nondum videt : sed spes est virtus illa, qua quis expectat præmium omnium meritorum : ergo videtur quod virtus spei communis sit ad omnes virtutes : ergo non habet unitatem speciei specialissimæ.

4. Item, sicut se habet gaudium respectu boni præsentis, sic se habet spes respectu boni futuri : sed gaudium, quo quis gaudet de actu virtutis præsentis, non habet distingui ab ipsa virtute, imo est omnibus virtutibus generale; castus enim est, qui continet, et hoc ipso gaudet : ergo pari ratione videtur, quod spes de futuro bono sit com-

[1] *Cf.* Alexand. Alensis., p. III, collat. XLVI, art. 2; S. Thomas, II-II, q. XII, art. 6 ; et III *Sent.*, dist. XXVI, q. II, art. 3 ; et *de Verit.*, q. I, art. 3 ; Richard., III *Sent.*, dist. XXVI, art. 3, q. III ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVI, q. II. — [2] *Psal.* IV, 6, etc. — [3] *In Epist. ad Rom.*, V.

munis ad omnes virtutes : ergo virtus spei non habet unitatem speciei specialissimæ.

CONCLUSIO.

Spes est virtus una unitate speciei specialissimæ, cum habeat unitatem rationis, objecti, et finis proprii.

Resp. ad arg. Dicendum est quod quemadmodum fides, licet sit circa multa credibilia, una tamen virtus est, quia una est principaliter ratio movendi in omnibus credibilibus; sic et virtus spei, quotcumque, et quantacumque, et quæcumque bona expectet, una virtus est, et uuitatem habet speciei specialissimæ, quia una est ratio, cui innititur in expectando. Sicut enim fidei virtus assentiendo primæ veritati propter se, et super omnia, illa credit, quæ sibi summa veritas dictat esse credenda ; sic ipsa spes, confidendo et innitendo immensæ et indeficientissimæ largitati divinæ, omnia illa expectat, quæ sibi Deus promittit esse in futuro retribuenda. Et quemadmodum fidei virtus omnia quæcumque credit principaliter, non solum credit Deo, sed etiam de Deo, et circa Deum : sic et ipsa spes omnia, quæ expectat, non solum expectat a Deo, sed etiam expectat illa obtineri in ipso Deo, ut habendo Deum habeat omne bonum [1]. Rursus, quemadmodum fides credit Deo tanquam rationi moventi, et circa ipsum versatur tanquam circa objectum, et in ipsum tendit tanquam in finem proprium; sic et ipsa spes. Et quoniam unitas virtutis attenditur penes unitatem rationis moventis, et objecti principalis, et finis proprii, et hæc omnia reperire est in virtute spei, concedendum est ipsam spem esse unam unitate speciei specialissimæ : et rationes quæ inducuntur ad hanc partem, sunt concedendæ.

1. Ad illud quod objicitur, quod diversorum actuum diversi sunt habitus, dicendum quod verum est, quando illi actus sunt principales respectu habituum; sed quando sic est, quod unus principaliter respicit habitum virtutis, et alius habet ad illum ordinem, et connexionem, et consequentiam naturalem, non oportet habitum diversificari propter illorum actuum diversitatem : et sic est in proposito reperire. Ideo enim spes expectat magna bona promissa, quia confidit de immensa largitate promittentis. Unde quia unus istorum actuum est ratio alterius, hinc est quod non pertinent ad diversos habitus, sed ad unum. Unde unus est habitus, quo speramus in Domino, et quo speramus habere Dominum ; sicut unus quo credimus Deo, et quo credimus Deum.

2. Ad illud quod objicitur, quod spes est respectu omnis boni, cum sit respectu beatitudinis, dicendum quod sicut fides credit justos assecuturos beatitudinem, et charitas illam beatitudinem cum bonorum universitate desiderat, et tamen fides una virtus est, quia non fertur super beatitudinem, et ea quæ ad beatitudinem spectant, nisi sub ratione una, sic etiam et spes in expectando summam beatitudinem, et quidquid boni in ipsa est : ideo non recedit ab unitate habitus et virtutis, quia una est in ipsa spe ratio expectandi, in hoc videlicet quod immensæ et indeficienti innititur largitati. Præterea, quod dicitur quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, hoc non dicitur propter bonorum multitudinem et varietatem, sed hoc dicitur per æquivalentiam : quia tantum erit illud unicum bonum quod expectatur, quod æquivalebit omni bono : per quem modum dixit Dominus Moysi, cum peteret ut ostenderet ei faciem suam [2] : *Ego*, inquit, *ostendam tibi omne bonum :* et ideo ex hoc non sequitur virtutem spei diversificari, quia expectat perfectam beatitudinem.

3. Ad illud quod objicitur, quod omnis virtus tendit et ordinatur ad finem suum assequendum, dicendum quod tendere in finem potest esse dupliciter, aut promerendo et habilitando, aut expectando. Primus modus

[1] Scotus, dist. XLVI, q. unica; consentit etiam S. Th., II-II, q. XVII, art. 6. — [2] *Exod.*, XXXIII, 19.

tendendi est communis omnibus virtutibus; sed alius modus proprius est ipsi spei. Nulla enim virtute expectamus beatitudinem, nisi mediante ipsa spe, quamvis omni virtute ipsam beatitudinem mereamur. Potest quidem alia virtus actum expectandi imperare; sed nulla virtus, nisi spes, potest elicere, quia illius virtutis est iste actus, loquendo formaliter.

4. Ad illud quod objicitur ultimo, quod sicut se habet gaudere de bono præsenti ad ipsas virtutes, sic expectare bonum futurum ad ipsas, dicendum quod non est simile, quia gaudium surgit ex complacentia boni præsentis : omnis autem virtus, in quantum hujusmodi, cum consistat in plena voluntate, quæ quidem voluntas complacet sibi in objecto, vel actu suo, habet quoddam gaudium sibi adjunctum, sicut sibi essentiale. Et hoc est quod vult Philosophus, quod nullus est vere castus[1], nisi complaceat sibi illius virtutis actus et usus : et si complacet sibi, hoc ipso gaudet, cum illum actum exercet : secus autem est de expectatione boni futuri; possunt enim virtutes in suos actus exire nihil cogitando de remuneratione. Præterea, expectatio futuri boni actus est differens ab actibus ipsarum virtutum : sed complacentia ipsius actus virtutis est ipsius actus virtuosi complementum : ideo non sic distinguitur gaudium ab aliis speciebus virtutum, secundum quod ipsa spes : nec spes est omnibus communis et generalis, secundum quod gaudium.

QUÆSTIO III.

An spes sit virtus cardinalis, vel theologica[2].

Fundam. Utrum spes sit virtus cardinalis, an theologica; et quod theologica, videtur[3] : *Nunc manent fides, spes, charitas, tria hæc* : ergo ab Apostolo spes numeratur inter virtutes theologicas : si ergo vere et proprie, necesse est spem reperiri in genere virtutis theologicæ.

Item illa virtus est theologica, quæ habet finem cardinalium virtutum pro objecto : sed spes habet finem omnium virtutum pro objecto, expectat enim summam beatitudinem et perfectam remunerationem : ergo est virtus theologica.

Item virtus quæ maxime subservit contemplationi, et facit sursum tendere, est virtus theologica : sed spes est hujusmodi, quoniam, sicut dicit Apostolus[4], *Spes incedit usque ad interiora velaminis* : ergo spes est virtus theologica.

Item spirituale ædificium per virtutem theologicam inchoatur, utpote per fidem; et per virtutem theologicam consummatur, utpote per charitatem : ergo per virtutem theologicam habet erigi, quia ejusdem naturæ debet esse medium cum extremis. Si ergo erigit per spem, restat quod spes est virtus theologica.

Item imago creationis reformatur per imaginem recreationis : si ergo imago creationis necessario requirit tres potentias naturales, videtur similiter quod imago recreationis necessario requirat tres virtutes : ergo si imago habet reformari per virtutes theologicas, necesse est virtutes theologicas esse tres : sed non est aliam dare, præter fidem et charitatem, nisi ipsam spem : ergo spes est virtus theologica.

Sed contra : 1. Nulla virtus, circa cujus actum contingit reperiri excessum, est virtus theologica, imo potius cardinalis, quod patet, quia impossibile est nimis credere, impossibile est nimis amare : sed circa actum spei contingit reperiri excessum, sicut patet in eo qui præsumit, et plus sperat, quam merita sua exigant : ergo videtur quod spes sit virtus cardinalis, non theologica. Ad opp.

[1] Arist., *Ethic.*, lib. VII; *Rhetor.*, lib. I. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont*, p. III, coll. XLVI, art. 3; S. Thom., II-II, q. XVII, art. 5; et III *Sent.*, dist. XXVI, q. II, art. 2; et *de Verit.*, q. IV, art. 1; Scotus, III *Sent.*, dist. XXVI, q. I; Richard, III *Sent.*, dist. XXVI, art. 3, q. II; Durandus, III *Sent.*, dist. XXVI, q. I; Joan. Bacch., III *Sent.*, dist. XXVI, q. I, art. 2; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVI, q. III; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XVI, q. I. — [3] I *Cor.*, XIII, 13. — [4] *Hebr.*, VI, 19.

2. Item virtus quæ est medium duarum malitiarum, est virtus cardinalis, non theologica : sed spes est media inter duas malitias, videlicet inter desperationem et præsumptionem : ergo spem non est reducere ad virtutem theologicam, sed magis ad cardinalem.

3. Item consuevit multiplex spes distingui, videlicet spes veniæ, spes gratiæ, et spes gloriæ : sed venia et gratia sunt bona ordinata ad finem, virtus autem cardinalis consistit circa ea quæ sunt ad finem : si ergo spes consistit circa talia, spes est virtus cardinalis, non theologica.

4. Item sustinere et expectare sunt actus longanimitatis et patientiæ : sed habitus distinguntur per actus : ergo cum expectare sit proprius actus ipsius spei, longanimitas et spes sunt habitus iidem, et in eodem genere virtutis habent reponi : sed longanimitas reponitur sub genere virtutis cardinalis, et assignatur esse pars fortitudinis : ergo videtur quod ipsa spes sit virtus cardinalis.

5. Item ad fortitudinem cardinalem spectat recte ordinare et fortificare contra affligentia, et contra deterrentia : sed spes est hujusmodi, quia facit hominem in tribulatione gaudere, et stabilem esse : ergo videtur quod spes sit pars fortitudinis cardinalis : ergo non est in genere virtutis theologicæ.

CONCLUSIO.

Spes inter theologicas virtutes est collocanda, et hoc tam ratione objecti, quam subjecti.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio spes est in genere virtutis theologicæ. Ratio hujus sumitur ex parte objecti, et ex parte subjecti. Ex parte quidem objecti, quoniam sicut fides in credendo assentit ipsi Deo ut dictanti vera, sic spes ei innititur ut promittenti magna. Unde sicut objectum ipsius fidei, quod habet rationem motivi, est quid increatum, quod Deus est, ratione cujus etiam fides ponitur esse in genere virtutis theologicæ; sic etiam dicendum est et intelligendum de ipsa spe. Sumi etiam potest ratio ex parte subjecti, quia cum ipsa anima secundum superiorem faciem reformari habeat per virtutes theologicas, et spes sit una de virtutibus faciens ad reformationem imaginis et perfectionem animæ secundum partem superiorem, necesse est esse spem virtutem theologicam. Unde quemadmodum in patria tres erunt dotes secundum tres animæ vires, quarum una reformabit et consummabit rationalem, videlicet ipsa visio; alia concupiscibilem, videlicet dilectio; tertia irascibilem, videlicet ipsa perfecta tentio : sic et in via necesse est ponere circa virtutes theologicas, quibus dotes habent correspondere. Et sic tam ex parte subjecti, quam ex parte objecti, colligitur quod spes sub genere virtutis theologicæ debet reponi. Theologicæ enim virtutes Deum habent pro objecto, et superiorem partem animæ pro subjecto. Concedendæ sunt ergo rationes, quæ sunt ad istam partem.

1. Ad illud vero quod objicitur, quod circa actum spei contingit reperiri excessum, dicendum quod circa actum spei nunquam contingit reperiri excessum propter nimietatem et intensionem ipsius actus, nemo enim potest nimis confidere in Domino : sed si habet excessum, hoc est propter defectum alicujus conditionis, quæ requiritur in actu sperandi, utpote si, neglectis meritis, omnino præsumit de misericordia Dei : sed hoc non facit ipsam spem esse in genere virtutis cardinalis, quia quod dicitur virtus theologica differre a cardinali in hoc, quod non est in theologica reperiri excessum, sicut in cardinali, intelligitur de illo excessu, qui quidem consistit in actus intensione, non de eo, qui est in debitæ conditionis omissione. Nam hujusmodi excessus, secundo modo dictus, repugnantiam habet cum omni virtute. Primus vero non habet repugnantiam cum virtute theologica, quæ habet objectum infinitum, ita quod nec potest nimis amari, nec nimis desiderari : sed

repugnantiam habet cum virtute cardinali, cujus objectum est bonum creatum, et finitum, et limitatum : ac per hoc exigitur, quod in actu sit modus determinatus, ultra quem si procedat, egreditur limitem sibi secundum determinationem virtutis statutum.

2. Ad illud quod objicitur, quod spes est media duarum malitiarum, dicendum quod aliqua virtus potest dici media (*a*) duarum malitiarum dupliciter, autsicut utriusque eliminativa et destructiva, aut sicut ex utrisque constituta, quantum ad ea, quæ sunt in eis, bona. Si sit media sicut ex utrisque (*b*) constituta, quemadmodum largitas habet aliquid de avaritia in hoc quod tenet tenenda, et aliquid de liberalitate in hoc quod dat danda ; sic est in genere virtutis cardinalis. Si autem sit media solum sicut eliminativa, sic non oportet eam esse virtutem cardinalem : et hoc modo media est spes inter desperationem et præsumptionem. Liberat enim ab illo duplici malo, sicut fides de Trinitate et Unitate liberat et ab errore Arii (*c*), et ab errore Sabellii : et ideo non cogit ista ratio, quod spes non sit virtus theologica.

3. Ad illud quod objicitur, quod spe non tantum speratur gloria, sed etiam gratia et venia, dicendum quod non determinatur genus vel species ipsius virtutis penes objectum quodcumque, sed penes illud objectum, quod habet rationem motivi. Quamvis autem spes versetur circa bona creata quæ expectat ; ratio tamen movens non est aliquod creatum, sed aliqua immensitas ipsius summi boni increati, cui innititur. Et ideo, quamvis per spem expectet quis gratiam plenam, et veniam perfectam, quia ad ipsam comparatur spes tanquam circa materiam, propter illa non oportet eam reponi in genere virtutis cardinalis, sicut in præcedentibus habitum est de fide. Si tu objicias, quod obedientia potest esse virtus cardinalis, et etiam latria, quia non tantummodo considerant objectum increatum, sed etiam aliquid creatum concernunt, videlicet obedientia præceptum, et latria cultum debitum, ac per hoc quod ita debeat esse in spe : dicendum quod non est simile quia tam latria, quam obedientia concernit aliquod creatum tali modo, quod ratione illius respiciunt actum exteriorem. Non sic autem est de spe : spes enim solummodo consistit in effectu interiori, quæ præcipuam modificandi rationem sumit ex parte superiori, videlicet ex parte objecti increati.

4. Ad illud quod objicitur, quod longanimitatis est expectare, secundum quod spei, dicendum quod alia est expectatio longanimitatis, quæ est pars fortitudinis, quam sit expectatio spei. Nam expectatio spei consistit in quadam protensione ad bona æterna : quæ quidem consurgit ex confidentia, qua anima innititur ipsi Deo ex tota virtute sua. Sed expectatio longanimitatis est, qua anima constantia mentis, et robore animi expectat de omnibus affligentibus et deterrentibus triumphare : et sic actus longanimitatis, secundum quod est fortitudinis, differt ab actu spei, et quantum ad objectum circa quod, et quantum ad motivum : et ideo non sequitur, quod si longanimitas est in genere virtutis cardinalis, quod propter hoc virtus spei debeat sub eodem genere reponi.

5. Ad illud quod objicitur, quod spes fortificat contra affligentia, dicendum quod aliquis actus potest esse alicujus virtutis tripliciter ; vel sicut elicientis, vel sicut imperantis, vel sicut adminiculantis. Fortiter autem perferre terribilia est ipsius virtutis fortitudinis sicut elicientis ; sed fidei est sicut imperantis et dictantis, juxta illud quod dicitur de viris sanctis, quod[1] *per fidem vicerunt regna*, et *fortes facti sunt in bello* ; sed ipsius spei et charitatis est sicut adminiculantis. Amor enim Dei et certa expectatio futuræ beatitudinis multum adjuvant virtutem fortitudinis, ut possit omnia mala perferre, juxta illud beati Gregorii : « Spes præmii minuit vim flagelli. »

(*a*) *Cæt. edit.* medium. — (*b*) *deest* ex utrisque. — (*c*) Arrii.

[1] *Hebr.*, XI, 33, 34.

QUÆSTIO IV.

An virtus spei aliquando sit informis, an semper sit formata [1].

Ad opp. Utrum virtus spei aliquando sit informis, an semper sit formata; et quod sit semper formata, videtur primo per diffinitionem spei: Spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, proveniens ex gratia et meritis: sed impossibile est diffinitum separari a diffinientibus: ergo impossibile est spem separari a meritis et gratia: sed quando cum his est, semper est formata: ergo impossibile est spem virtutem esse informem.

2. Item hoc ipsum ostenditur per illud, quod dicit Magister in littera: « Sine meritis aliquid sperare, non spes, sed præsumptio dici potest: » sed præsumptio est vitium oppositum spei: ergo, meritis absentibus, immediate subintrat vitium ipsi spei oppositum: sed vitium oppositum virtuti non tantum excludit eam quantum ad ejus formam, sed etiam quantum ad habitum substratum: ergo videtur quod, absentibus meritis, nihil remaneat de virtute spei: ergo non potest fieri informis.

3. Item fides consistit partim in affectu, partim in intellectu: charitas autem consistit simpliciter in affectu: sed facta deordinatione in affectu per peccatum, simpliciter tollitur charitas, quamvis non simpliciter tollatur fides, cum aliquid habeat ex parte intellectus. Unde charitas non potest esse informis, quemadmodum fides potest esse informis: ergo si spes se totaliter tenet ex parte affectus, sicut et charitas, videtur, etc.

4. Item virtus fidei tunc est formata, quando non tantum credit Deo, sed etiam in Deum; quando enim credulitas juncta est cum tendentia, tunc fides est virtus formata: sed impossibile est quod aliquis speret, quin tendat in rem speratam; nam ipsum sperare tendere est: ergo videtur quod spes semper sit virtus formata.

Fundam. Sed contra: per Augustinum, in libro *De Vera Innocentia*: « Cum cæteræ virtutes sint bonis et malis communes, dilectio Dei et proximi proprie bonorum est atque piorum. » Ergo virtus spei potest esse communis bonis et malis. Sed mali non habent virtutem cum gratia, sed sine: et tales sunt virtutes informes: ergo, etc.

Item, sicut se habet fides formata ad spem formatam, ita se habet fides informis ad spem informem: sed fides formata generat spem formatam: ergo fides informis generat spem informem.

Item, sicut spes consurgit ex fide præmiorum, sic timor consurgit ex fide suppliciorum: sed timor potest esse informis, et formatus: ergo et spes.

Item multi sunt peccatores qui sperant se adhuc acturos pœnitentiam, et assecuturos veniam, et perventuros ad gloriam: constat quod illud non est malum, imo potius ordinat ad bonum, et excludit malum, videlicet desperationem. Sed si hoc esset cum gratia, esset actus virtutis formatæ: ergo cum sine gratia possit illud remanere, ut aliquis per merita speret se perventurum ad gloriam, videtur quod ipsa virtus spei possit esse informis.

CONCLUSIO.

Spei virtus aliquando informis potest esse, cum a charitate sejungi valeat.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio virtus spei potest esse informis. Potest enim aliquis sperare vitam æternam sine gratia gratum faciente, sicut manifeste apparet. Et iterum, iste actus sperandi ab aliquo habitu procedit, qui quidem habitus bonus est, et tenet etiam quodam modo rationem virtutis, pro eo quod potentiam, quam perficit, quodam modo rectificat et vigorat. Rectificat, inquam, dum aliquam ordinationem et inclinationem tribuit ad gloriam tanquam ad finem ultimum, ubi stan-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, p. III; q. LXV, memb. 1; et *Cont.*, p. III, coll. LVI, art. 1; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVI, q. IV. — (*a*) *Al.* Quoniam.

dum, et in quo est quiescendum. Vigorat etiam in hoc, quod elevat potentiam adæterna bona expectanda, et quamdam stabilitatem ei tribuit, ne per desperationem succumbat. Et ideo, sicut fides absque charitate virtus informis est, quia tribuit animæ quamdam rectitudinem et vigorem, quæ compleri habet et perfici per gratiæ infusionem : sic intelligendum est et circa ipsam spem. Unde et cætera, quæ dicta sunt de fide informi, possunt spei informi applicari. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes spei virtutem posse fieri informem.

1. Ad illud vero quod objicitur in contrarium, quod spes procedit ex meritis, dicendum quod quadrupliciter potest aliquis exire in actum sperandi. Aut enim sperat habendo merita in proposito, et in radice, et in effectu, sicut homo justus, qui Deo diu servivit; aut sperat habendo merita in proposito et in radice, sed non in effectu, sicut ille qui ante bonum usum virtutum, postquam suscepit gratiam, expectat beatitudinem; aut sperat habendo merita in proposito tantum, non in radice, nec in effectu, sicut ille qui peccator est, qui proponit multa bona facere, et per illa salvari; aut sperat non habendo merita nec in effectu, nec in radice, nec in proposito, sicut ille qui faciendo mala, et in malis proponens perseverare, per solam Dei misericordiam credit se assecuturum gloriam, neglecta divina justitia. Primus actus est spei formatæ et jam exercitatæ; secundus actus est spei formatæ; tertius actus est spei informis; et quartus est ipsius præsumptionis. Cum ergo dicitur quod spes procedit ex gratia et meritis, dicendum quod aut diffinitur ibi spes prout est virtus formata, et sic nulla est objectio de spe informi; aut, si diffinitur ibi spes generaliter secundum quod est virtus, dicitur procedere ex gratia et meritis, quæ quidem vel habentur in re, vel habentur in proposito : et sic non est instantia de spe informi.

2. Ad illud quod secundo objicitur, jam patet responsio per illud quod nunc dictum est hic. Quod enim dicit Magister, quod sperare sine meritis est præsumere, hoc intelligit quando aliquis sperat sine meritis non solum in re, sed etiam in proposito : et hoc modo sperare non pertinet ad spem informem, sed ad præsumptionem.

3. Ad illud quod objicitur, quod fides ideo potest fieri informis, quia habet aliquid ex parte intellectus, et aliquid ex parte affectus, dicendum quod ista non est tota ratio, sed hæc, quoniam habitus fidei habet aliquam rectitudinem et vigorem in hoc, quod facit credere omnia credibilia, et excludit errorem et infidelitatem : qui quidem vigor potest esse absque gratia gratum faciente : et hunc est reperire in spe, quæ facit vitare præsumptionem et desperationem, et expectare omnia expectanda. Et quia ista ratio reperitur communis utrobique, ideo potest spes esse informis, sicut et ipsa fides. Secus autem est de charitate, sicut infra[1] videbitur suo loco : idem ratio non concludebat, quia non causam accipiebat pro causa.

4. Ad illud quod objicitur, quod spes semper habet secum adjunctam tendentiam, respondeo dicendum, quod tendentia duplex est. Quædam enim est tendentia plena, et ista est a gratia operante et cooperante : et hæc facit virtutem esse formatam. Quædam autem est tendentia exilis et semiplena, sicut dicitur de pigro, qui vult et non vult. Et ista quidem tendentia potest dare aliquam rectitudinem et vigorem ipsi voluntati, et sortitur nomen virtutis generaliter acceptæ, non virtutis gratuitæ : et ideo tenet rationem virtutis informis, non rationem virtutis formatæ. Cum autem dicitur quod tendentia in Deum facit credulitatem esse formatam, hoc intelligitur de tendentia quæ est a voluntate plenaria : hæc autem non potest esse nec in spe, nec in fide sine gratia, etc.

[1] Dist. XXVII, art. 1, q. III.

QUÆSTIO V.

An spes in suo actu sit certa, an dubia [1].

undam. Utrum spes in actu suo sit certitudinalis, an dubia : et quod sit certitudinalis, videtur, primo per illud quod dicitur [2] : *Certus sum quod neque mors, neque vita, neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei.* Sed Apostolus non erat de hoc certus certitudine comprehensionis : ergo erat certitudine expectationis certus, sive confidentiæ ipsius spei : ergo spes in actu suo reddit hominem certum.

Item hoc ipsum ostenditur per diffinitionem spei, quam Magister ponit in littera : « Spes est certa expectatio futuræ beatitudinis. » Si ergo certitudo est circa actum ipsius spei, spes in suo actu est certitudinalis.

Item quod removet hæsitationem, sive vacillationem, tribuit certitudinem : sed hæsitatio, quæ facit hominem vacillare, removetur per confidentiam spei. Si ergo spes dat certitudinem ipsi speranti, ergo in actu suo est certitudinalis.

Item, sicut impossibile est summam veritatem fallere et decipere sibi credentem, sic impossibile est ipsam deserere quemquam in se confidentem : ergo sicut credens in Deum certus est de veritate credita, sic sperans in ipsum certus est de salute expectata : ergo videtur quod circa actum ipsius spei certitudo consistat.

Item, si virtus est certior omni arte, anchora omnium virtutum debet esse certissima : cum ergo spes ipsa ad ipsas virtutes se habeat ut quædam anchora, videtur ergo quod ipsa spes in actu suo sit valde certa.

Ad opp. Sed contra : 1. Spes secundum suum actum procedit ex habitu, vel ex consideratione gratiæ et meritorum : sed nullus certus est utrum habeat gratiam an non : ergo videtur quod spes in suo actu nullam habeat certitudinem.

2. Item nihil pendens a vertibilitate voluntatis habet certitudinem : sed spes est in libero arbitrio et actus ejus, et meritum pendet a vertibilitate voluntatis; similiter et præmium, quod expectat : ergo videtur quod nullam habeat certitudinem.

3. Item nullus est certus de assecutione illius rei, ad quam nunquam perveniet : sed multi sunt qui habent fidem, spem et charitatem, qui finaliter reprobi efficiuntur : ergo in talibus virtus spei non habet certitudinem : sed qua ratione in talibus non habet, nec in aliis, cum in omnibus sit conformiter et uniformiter : ergo in nullo certitudinem habet.

4. Item, quia fides certa est, impossibile est quod aliquis in actu vel motu fidei fallatur, vel decipiatur : ergo si spes habet certitudinem in actu suo, impossibile est quod aliquis fallatur et frustretur ab eo quod sperat : sed hoc est manifeste falsum : ergo spes non habet certitudinem circa suum actum. Si tu dicas, quod nullus sperans fallitur, pro eo quod spes non facit simpliciter expectare, sed sub conditione, videlicet si perseveraverit usque in finem; contra : Spes pertinet ad actum potentiæ irascibilis, cujus non est conditionem apponere. Et iterum : Esto quod conditio illa apponatur, cum illa conditio sit valde dubia, totum reddit dubium : ergo sive absolute, sive sub conditione speret quis, videtur quod circa actum spei nulla sit certitudo.

5. Item certitudo opponitur dubitationi : ergo cum dubitatio pertineat ad ipsam cognitivam, et opposita nata sint fieri circa idem, certitudo solum spectat ad potentiam cognitivam : sed spes non est in cognitiva, sed in affectiva : ergo videtur quod in actu suo non habeat certitudinem aliquam.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, collat. LII, art. 1 et 2; Steph. Brulef, III *Sent.*, dist. XXVI, q. V. — [2] *Rom.*, VIII, 38, 39.

CONCLUSIO.

Spes in suo actu certitudinem habet aliam a fidei certitudine, cum ejus certitudo versetur circa attributionem, et non circa complexionem.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod absque dubio, secundum quod auctoritates et rationes ostendunt, virtus spei in suo actu habet certitudinem. Cujusmodi autem sit illa certitudo, difficile est diffinire. Opinio 1. Quidam namque dicere voluerunt, quod certitudo spei non est sibiipsi propria, neque diversa a certitudine fidei, imo spes omnem certitudinem suam trahit a fide, sicut scientia in particulari trahit certitudinem a scientia in universali: ideo enim quis novit, quod hæc mula est sterilis, quia novit de omni mula in universali. Et sic dicunt se habere spem ad fidem, sicut se habet scientia in particulari ad scientiam in universali. Sicut enim dicit Augustinus, et Magister recitat in littera, per fidem credit homo omnes finaliter bonos esse salvandos, et de hoc habet quamdam certitudinem: per spem autem confidit se esse salvandum. Unde quod credens generaliter credebat, sperans sibi per spem appropriat. Et quoniam non est certitudo circa singularia, nisi in quantum referuntur ad universale; ideo spes non appropriat certitudinem fidei sibi absolute, sed sub conditione. Unde recte sperans non sperat se omnino esse salvandum, sed sub hac conditione, videlicet si perseveraverit usque in finem. Dicunt ergo quod certitudo fidei non differt a certitudine spei, nisi quia illa est in universali, ista in particulari; illa autem absoluta, et ista conditionata. Unde certitudo fidei dicitur esse certitudo fidelitatis; certitudo autem spei est certitudo confidentiæ. Confidentia autem non est aliud, ut dicunt, quam quædam fidelitas ad se conversa. Ille enim confidit de aliquo, qui credit aliquid ab eo obtinere. Improb. Sed iste modus dicendi licet videatur esse probabilis, non tamen sufficit, pro eo quod, sicut dicitur in Glossa super illud [1]: *Probatio operatur spem*, id est certitudinem spei: spes, ut ibi innuit Glossa, habet propriam certitudinem: et aliter certificatur homo de salute obtinenda per ipsam fidem, aliter certificatur per ipsam spem. Alioquin, si solum differret, sicut scientia in particulari a scientia in universali, certitudo spei a certitudine fidei, jam spes non esset habitus distinctus contra ipsam fidem, imo eidem deberet subalternari tanquam particulare sub universali, vel speciale sub generali. Et propterea est alius modus dicendi, quod Opin. 2, et est Doctoris ipsa spes certitudinem habet, non solum eam, quam accepit a fide, sed etiam propriam, quæ distinguitur a certitudine fidei: et illa distinctio cognosci potest per duplicem differentiam, videlicet ratione objecti, Differentia duplex. circa quod habet illa certitudo versari, et ratione oppositi, cui habet contrariari: ratione objecti, quia fides et ejus certitudo fertur supra ipsam complexionem ratione totalis compositionis. Est enim circa verum: et verum est circa compositionem, ut dicit Philosophus [2]. Unde etiam in præcedentibus ostensum fuit, quod enunciabile complexum est articulus. Spes autem, et ejus certitudo non est circa complexionem ratione totius, sed ratione rei attributæ. Unde cum dicitur: » Spero me habiturum vitam æternam, » non speratur ibi hoc dictum totale, sed speratur vita æterna: et ita certitudo spei respicit ipsam attributionem, vel rem attributam: sed certitudo fidei ipsam complexionem. Ratione etiam oppositi, cui habet contrariari, cadit ibi distinctio. Nam certitudo fidei repugnat errori et dubitationi: certitudo autem spei repugnat diffidentiæ et hæsitationi. Licet autem istæ duæ certitudines sint diversæ, tamen communicant in hoc, quod utraque est firmitas quædam. Fides enim firmat intellectum, ne discredat; spes autem firmat affectum, ne diffidat. Et ex hoc colligitur tertia diversitas, qua differt certitudo spei a certitudine fidei: quia non solum differt ratione objecti, et ratione oppo-

[1] *Rom.*, v, 4. — [2] Arist., *Rhetor.*, lib. I, c. I.

siti, sed etiam ratione subjecti : quoniam una est circa intellectum, altera vero circa affectum. Sed attendendum est, quod certitudo circa intellectum habet esse duobus modis. Quædam enim est, quæ facit intellectum potentem ad vincendum errorem, et ad excludendam dubitationem : et talis certitudo est certitudo viæ. Quædam autem est certitudo, quæ reddit intellectum impossibilem ad errorem : et hæc est certitudo patriæ. Per hunc etiam modum intelligendum est et in certitudine affectionis. Nam quædam sic firmat affectum, ut possit diffidentiam superare; quædam sic firmat, ut non possit ullatenus amoveri, vel hæsitari. Prima est spei in via; secunda est tentionis in patria. Sic ergo patet quod virtus spei habet certitudinem in actu suo : patet etiam quæ et qualis est illa certitudo, quoniam est differens a certitudine fidei, et minor est quam certitudo gloriæ : non enim est certitudo perpetuæ consummationis, sed cujusdam virilis adhæsionis. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod spes in suo actu habet certitudinem.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod nulla certitudo habetur de meritis et gratia, ex qua procedit spes, dicendum quod, quamvis de meritis non habeatur certitudo per scientiam necessariam, haberi tamen potest certitudo per probabilem conjecturam, et per quamdam ipsius bonæ voluntatis confidentiam, quæ consurgit ex conscientia bona. Puritas enim conscientiæ, quæ introducitur per expulsionem culpæ, dat ipsi animæ quamdam securitatem et certitudinem de merito jam inchoato, et per consequens certitudinem de præmio consequendo.

2. Ad illud quod objicitur, « Nihil pendens ex vertibilitate voluntatis habet certitudinem, » dicendum quod verum est si consistat in ipsa voluntate in quantum voluntas innititur sibi : sed si consistat in ipsa voluntate secundum quod voluntas innititur Deo, qui est firmitas nostra, secundum quod dicit Augustinus in libro *Confessionum*[1], hoc modo potest habere robur et certitudinem : et tali modo habet spes consistere in nostra voluntate : facit enim nos, summæ firmitati innitendo, in ipsa et de ipsa confidere, ac per hoc nobis quamdam certitudinem tribuit de assequenda salute.

3. Ad illud quod objicitur, quod nullus est certus de assecutione illius rei, ad quam nunquam perveniet, dicendum quod est certitudo ordinis, et certitudo eventus : cum ergo dicitur, quod spes habet certitudinem in suo actu, dicendum quod hoc est verum de certitudine ordinis, quia efficaciter et infallibiliter vera spes ordinat ad salutem. Sed cum ipse objicit, quod nullus est certus de eo quod non assequitur, objectio currit de certitudine secundum aliam differentiam, quæ quidem est certitudo eventus : et ideo non cogit illa ratio.

4. Ad illud quod objicitur, quod si spes certa esset, non posset falli, sicut nec fides, dicendum quod, sicut duplex est necessitas, scilicet absoluta, et conditionata, sic duplex est certitudo. Si loquamur de certitudine conditionata, sic est in spe certitudo necessitatis et infallibilitatis : certus est enim unusquisque infallibiliter, quod si perseveraverit usque in finem in gratia et in bonis meritis, quod ad salutem perveniet. Si autem loquamur de certitudine absoluta, sic est in ipsa spe certitudo probabilitatis : qui enim bonam habet conscientiam, atque propositum, probabiliter potest esse certus, quod opera ex tali voluntate procedentia sint apud Deum meritoria, et per hoc confidere se assecuturum vitam æternam. Unde quod ipse objicit (*a*) de illa conditione, quod est dubia, et quod eam non apponit spes, dicendum quod etsi spes non apponat eam per se, apponit eam tamen per regulam fidei dirigentis. Et licet etiam non sit omnino certa illa conditio certitudine manifestæ scientiæ, est tamen certa certitudine cujusdam confidentiæ, sicut prædictum est.

[1] *Conf.*, lib. XI, c. XXX.

(*a*) *Edit. Ven.* 1753, objicitur.

5. Ad illud quod objicitur ultimo, quod certitudo spectat ad cognitivam, jam patet responsio per ea quæ sunt prædicta : nam certitudo non solum respicit intellectum, verum etiam affectum.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de spe secundum considerationem relatam ; et circa hoc quæruntur quinque : primo quæritur de ipsa per comparationem ad timoris donum ; secundo, per comparationem ad meriti usum ; tertio quæritur de ipsa per comparationem ad charitatis habitum ; quarto quæritur de eadem per comparationem ad proprium objectum ; quinto, et ultimo, quæritur de ea per comparationem ad suum objectum.

QUÆSTIO I.

An spes, et timor sint unus, vel diversi habitus [1].

Ad opp. De spe per comparationem ad donum timoris, utrum scilicet timor et spes sint unus, vel idem habitus, vel diversi ; et quod sint unus et idem habitus, videtur posse ostendi primo per simile in naturalibus : quoniam unum et idem pondus est, per quod corpus recedit ab una differentia positionis, et accedit ad alteram : sed hoc est affectio in spiritibus, quod est pondus in corporibus, ut vult Augustinus [2] : ergo unus et idem habitus affectivus est quo quis recedit a malo, et quo (a) tendit in bonum : sed per timorem omnis recedit a malo, per spem tendit in bonum : ergo timor et spes sunt unus et idem habitus.

2. Item hoc ipsum videtur per simile in disciplinalibus, quia oppositorum eadem est disciplina, ut recti et curvi, sani et ægri : ergo si habitus virtutis est quædam ars, videtur quod unus et idem habitus possit ordinare habentem, et dirigere ad opposita : ergo si spes dirigit animam in comparatione ad bonum, et timor in relatione ad malum, videtur quod spes et timor sint unus habitus directivus.

3. Item hoc ipsum videtur per simile in moralibus, quoniam duarum extremitatum est una medietas : sed inter desperationem et præsumptionem est medietas, quæ est spes, et inter hæc eadem est medietas, quæ est timor : ergo spes et timor sunt unus habitus.

4. Item hoc ipsum videtur per simile in theologicis virtutibus, quoniam fides, quæ est virtus theologica, una et eadem est, sive per ipsam credantur bona, sive per ipsam credantur mala : ergo si spes et timor generantur ab ipsa fide, et genitum debet assimilari generanti, videtur ergo quod, sicut fides est unus habitus theologicæ virtutis, sic et spes et timor sint unus habitus directivus affectionis.

5. Item hoc ipsum videtur per simile in peccatis actualibus. Sicut enim per virtutem declinat homo a malo, et tendit in bonum ; sic per peccatum actuale divertitur a bono incommutabili, et convertitur ad commutabile. Sed in peccato unus et idem actus est una eadem culpa, qua quis avertitur a Deo, et convertitur ad commutabile bonum : ergo similiter erit ex parte virtutis. Si ergo per spem tendit quis in bonum, et per timorem declinat a malo, videtur quod spes et timor sint unus habitus.

Sed contra : Secundum sanctos et philosophos quatuor consueverunt affectiones animi annumerari, videlicet gaudium et dolor, spes et timor. Si ergo vere quatuor sunt, necesse est spem et timorem ab invicem differre, secundum quod sunt affectiones : sed habitus spei dirigit illam affectionem quæ dicitur spes, et habitus timoris aliam quæ dicitur timor : ergo videtur quod sint habitus diversi. Fundam.

Item, sicut se habent affectiones de præ-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, collat. LV, art. 1 ; Richard., III *Sent.*, dist. XXVI, art. 6, q. III ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVI, q. VI. — [2] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XXVIII ; *de Trinit.*, lib. VI, c. X ; *Conf.*, lib. XIII, c. IX.

(a) *Cœl. edit.* qui.

senti malo et bono ad invicem, sic se habent affectiones de futuro bono et malo : sed affectiones de præsenti bono, et de præsenti malo, non solum distinguuntur, sed etiam formaliter opponuntur, ut gaudium et dolor : ergo cum spes sit de futuro bono, timor de futuro malo, videtur quod spes et timor non solum distinguantur, sed etiam opponantur ad invicem.

Item plus differt habitus virtutis ab habitibus donorum, quam habitus virtutis ab invicem. Sed habitus timoris computatur inter dona, habitus spei inter virtutes, secundum quod dicit Gregorius in *Moralibus* : ergo si spes differt ab aliis virtutibus, videtur multo fortius quod differt a timore.

Item quandocumque duo habitus sic se habent, quod unus evacuatur, alter non, illi formaliter distinguuntur : sed [1] *timor Domini sanctus permanet in sæculum sæculi;* spes autem [2] *evacuatur,* secundum quod dicit Magister in littera, et infra habetur : ergo spes et timor essentialiter differunt.

Item, (*a*) quorum effectus sunt ab invicem disparati, et ipsa sunt disparata : sed esse securum, et esse pavidum, opponuntur : spes reddit securum, et timor reddit pavidum : ergo spes et timor formaliter distinguuntur.

CONCLUSIO.

Spes atque timor, sive animi affectiones, sive habitum dicant, diversitatem habent ab (a) *invicem.*

Resp. ad arg. Dicendum quod timor et spes, sive nominent habitus, sive nominent affectiones animæ, diversitatem habent ab (*a*) invicem. Diversitas enim habituum attenditur penes diversitatem actuum principalium : quoniam ergo spes consistit in quadam confidentia et erectione, timor vero in quadam fuga et resilitione, hinc est quod timor et spes habent ab (*a*) invicem diversitatem ratione suorum actuum. Diversitas autem ipsorum actuum venit ex parte objecti, in quantum habet rationem motivi. Cum enim anima apprehendit aliquid nondum præsens, sed futurum in ratione convenientis, afficitur affectione spei, si adsit potestas assequendi ; cum autem apprehendit in ratione disconvenientis, afficitur affectione timoris, si possit ab illo seperari. Et sic patet quod spes differt a timore ratione differentiæ repertæ in actu proprio, et etiam in objecto. Et concedendæ sunt rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur per simile in naturalibus, quod idem est pondus quod facit recedere ab uno oppositorum, et accedere ad alterum, dicendum quod non est omnino simile in voluntario amore, et naturali pondere, quoniam motus naturalis, maxime localis, necessario duos habet terminos, videlicet terminum ad quem, et terminum a quo : nec potest aliquod corpus recedere a termino a quo, nisi tendendo ad terminum ad quem : unde ad unum et eumdem actum requiruntur illa duo extrema, ita quod unum est in ratione principii, et alterum in ratione termini. Et propterea in naturalibus unum est pondus, per quod mobile recedit ab uno situ, et appropinquat ad alium : in voluntariis autem secus est. Quando enim sunt duo opposita, anima potest affici circa bonum, nihil considerans de altero : potest enim affici circa bonum, nihil considerans de malo ; et e contra, circa malum, nihil considerans de bono : et ideo diversis affectibus et motibus habet moveri circa opposita : et propterea non sequitur, quod unicus sit affectus, sive habitus affectivus, qui dirigit respectu oppositorum, sicut in naturalibus unum est pondus.

2. Ad illud quod objicitur, quod in disciplinalibus una est scientia oppositorum, dicendum quod non est simile duplici ratione. Prima quidem ratio est, quia voluntas separat ea, quæ naturaliter sunt conjuncta : unde aliquis vult antecedens, et tamen non vult consequens ; cognitio autem non separat ea quæ naturaliter sunt conjuncta : unde qui novit antecedens, quodam modo novit

[1] *Psal.* XVIII, 10.— [2] I *Cor.*, XIII, 10. — (*a*) *Al.* ad.

consequens. Quoniam ergo per consequentia in ipso ad opposita sequuntur oppositæ proprietates, per quas habent cognosci, ut, si album disgregat, nigrum congregat; hinc est, quod unus potest esse habitus cognitivus oppositorum, quamvis non sit habitus unus affectivus. Alia etiam dissimilitudo est, quia potentia cognitiva consimili actu et consimili ratione negotiari potest super oppositorum utrumque; judicat enim de recto, et obliquo per rationem ipsius recti : sed affectiva non sic; imo si appetit unum oppositorum, reliquum respuit; si amat unum, reliquum odit, per se loquendo. Et ratio hujus est, quia affectiva magis unit ipsi affectibili, quam cognitiva cognoscibili : unde amor transformat amantem in amatum : et propterea non sequitur, quod si una possit esse cognitio oppositorum, secundum quod opposita, quod propter hoc oppositorum habeat esse affectio una, vel etiam una virtus affectionis directiva.

3. Ad illud quod objicitur per simile in moralibus, quod duarum extremitatum una est medietas, dicendum quod verum est, quod una est medietas punctalis : sed large accepta medietate non habet veritatem, quoniam inter duo extrema multum distantia plures possunt esse medietates, ita quod una appropinquat uni extremo, et altera alii; et sic potest esse in timore et spe, respectu præsumptionis et desperationis, quia timor magis approximat ad extremitatem desperationis, spes autem ad extremitatem præsumptionis. Aliter etiam potest dici, quod istud intelligitur de medietate, quæ conficitur ex utroque extremo, sicut largitas inter prodigalitatem et avaritiam dicitur esse medietas. Spes autem et timor non sunt hujusmodi medietates, sicut ex præcedentibus patet. Posset etiam responderi per interemptionem, quia timor et spes non sunt medietates extremitatum earumdem, sed diversarum. Spes enim medium tenet inter desperationem et præsumptionem ; sed timor inter temeritatem, et timiditatem, sive pusillanimitatem : et sic non oportet quod timor et spes conveniant in medietate virtutis unitate affectionis.

4. Ad illud quod objicitur per simile in fide, dicendum quod non est simile, pro eo quod licet fides sit malorum et bonorum, tamen est sub unica ratione, videlicet sub ratione veri. Præterea fides est habitus spectans ad cognitionem, qui non diversificatur propter objectorum contrarietatem; spes autem et timor sunt habitus affectivi, qui non respiciunt bonum et malum sub una ratione : sed spes respicit sub ratione convenientis, timor sub ratione disconvenientis : ideo non est simile hinc, et inde. Si tu objicias, quod principiatum debet assimilari suo principio, dicendum quod illud est verum in generatione univoca. Quod autem dicitur fides generare spem et timorem, hoc non est secundum univocationem, sed hoc est per quamdam dispositionem, per quam dicimus, quod habitus cognitivus generat affectum, quia ad ipsum præparat et disponit.

5. Ad illud quod objicitur per simile in conversione et aversione, dicendum quod aversio et conversio uno modo nominant actus, alio modo nominant circumstantias circa actum. Secundum quod nominant actum, sic sunt diversi motus : alia enim est affectio contemptus, qua anima avertitur ab uno, et affectio appetitus, qua convertitur ad reliquum. Secundum autem quod nominant circumstantias, sive relationes circa actum, sic possunt esse circa unum et eumdem actum, et circa idem peccatum, quia unum et idem potest simul et semel ad diversa comparari, et diversis relationibus ad ista referri : et sic non est simile de affectione timoris et spei, quia non potest simul et semel una potentia, nec uno actu circa diversa et contraria affici : propterea non sequitur, quod si aversio et conversio possunt esse circa unam actionem et formam, quod similiter timor et spes habeant esse circa unam et eamdem affectionem.

QUÆSTIO II.

An spes ex bonis meritis habeat ortum [1].

Fundam. De spe per comparationem ad meriti usum, utrum scilicet spes ex bonis meritis habeat ortum; et quod sic, videtur [2] : *Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem* : ergo si in ipsa probatione consistit meritum, videtur quod spes ex meritis habeat ortum.

Item hoc ipsum ostenditur per diffinitionem Magistri, quæ ponitur in littera : « Spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, proveniens ex gratia et meritis. »

Item nullus habet virtutem spei, nisi qui sperando sequitur dictamen fidei : sed fides dicit nullum adultum salvari posse absque meritis : ergo nullus sperat recte beatitudinem, nisi cui suppetunt merita : videtur ergo quod spes ex meritis procedat.

Item, sicut se habet desperatio ad demerita, sic se habet spes ad bona merita : sed sic se habet desperatio ad demerita, quod nullus desperat nisi propter aliquam culpam commissam : mala enim conscientia est illa, quæ inducit in desperationem : ergo similiter videtur quod spes ex bonis meritis habeat ortum.

Ad opp. Sed contra : 1. per Augustinum [3] : « Virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur : » ergo si spes virtus est, sicut ostensum est in præcedentibus, Deus eam in nobis operatur sine nobis : ergo non habet ortum ex meritis nostris.

2. Item nihil quod est principium meritorum, ortum habet ex meritis : sed spes est principium meritorum; nullus enim potest mereri apud Deum, nisi qui sperat : ergo spes ex meritis non habet ortum.

3. Item omnes virtutes simul infunduntur : ergo si aliqua virtus præcedit merita, necesse est quod omnes præcedant : et si aliqua subsequitur, necesse est quod omnes subsequantur : ergo aut spes non procedit ex meritis, aut cæteræ virtutes etiam procedunt ex meritis : sed impossibile est cæteras virtutes ex meritis oriri : ergo, etc.

4. Item quanto quis perfectior est, tanto est humilior : et quanto humilior, tanto minus præsumit, sive confidit de meritis propriis : ergo si spes perfecta juncta est cum humilitate perfecta, videtur quod nec spes, nec ejus usus oriatur ex intuitu meritorum.

CONCLUSIO.

Spes quodammodo ex meritis est accipienda, quodammodo principium merendi dicitur, videlicet ut ipsa nominat habitum.

Resp. ad arg. Dicendum quod spes aliquando nominat habitum virtutis; aliquando nominat actum; aliquando nominat statum; aliquando terminum sive objectum. Secundum autem quod spes nominat habitum virtutis, sic non habet ortum ex meritis, sed potius merita habent ortum ex ea. Secundum autem quod nominat actum, sic oriri habet ex meritorum intuitu : nullus enim sperat recte æternam beatitudinem, nisi qui Deo servit (*a*), vel proponit Deo servire. Secundum autem quod nominat statum, sic ortum habet ex meritis præcedentibus et concomitantibus : et hoc modo accipitur [4] : *Tribulatio operatur patientiam, patientia probationem, probatio spem;* Glossa : « Id est, certitudinem spei, ad quam scilicet certitudinem pervenitur per bona merita, et maxime per tolerantiam et sustinentiam tribulationum. » Secundum autem quod spes nominat ipsam rem speratam, sic ortum habet ex meritis præcedentibus. Et sic patet quod spes secundum primam acceptionem simpliciter præcedit merita tanquam meritorum principium; secundum ultimam acceptionem simpliciter sequitur, tanquam meritorum præmium; secundum

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cat.*, p. III, coll. XLVIII, art. 1; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVI, q. VI. — [2] *Rom.*, V, 4. — [3] Est diffinitio Magistri collecta ex Augustino, ut patet in lib. II, dist. XXVII. — [4] *Rom.*, ...

(*a*) *Cæt. edit.* servivit.

duas medias medio modo se habet, quia quodam modo præcedit, quodam modo sequitur. Nam spes, prout nominat motum spei, procedit ex meritorum intuitu, et secundum veritatem est principium meritorum sequentium; prout autem spes dicitur quædam certitudo et status, sic secundum veritatem ex meritis habet ortum, et est nihilominus adminiculum ad perfectius merendum. Illa enim certitudo spei consurgit ex perpessione tribulationum, et vehementer confirmat et confortat animam ut a tribulationum sustinentia non recedat. Ex his patet responsio ad quæstionem propositam; patet etiam responsio ad objecta, quia spes quodam modo accipienda est ex meritis, et quodam modo est principium meritorum: et secundum hoc currunt rationes ad oppositas partes, et utræque secundum diversas vias probant et concludunt veritatem, exceptis duabus ultimis rationibus adductis ad utramque partem.

Resp. ad ult. pro fundamento.

Ad illud enim quod objicitur de desperatione, potest responderi quod non est simile, pro eo quod cum desperatio dicat profunditatem peccati, nullus illuc (a) demergitur, nisi per aliquam culpam præcedentem disponatur; non sic autem spes dicit meriti perfectionem secundum generalem sui acceptionem: ideo non oportet quod procedat ex meritis, prout nominat ipsam virtutem, vel ejus actum, sicut desperatio, quæ est vitium demergens in profundum, præexigit aliud peccatum. Præterea alia de causa non est simile, quia nos, et ea quæ sunt in nobis et a nobis, sunt principia vitiorum nostrorum: non sic autem est de bonis, quia[1] *omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est:* ideo non sic oportet spem ex nostro oriri merito, sicut desperatio oritur ex vitio.

Resp. ad ultimum in opp.

Ad illud similiter quod ultimo objicitur ex alia parte, quod vir humilis merita non intuetur, dicendum quod merita intueri contingit dupliciter: vel attribuendo sibi, vel attribuendo gratiæ divinæ. Intueri autem merita attribuendo sibi, hoc est superbiæ et vanitatis, et sic intuentur superbi, qui dicunt[2]: *Manus nostra excelsa, et non Dominus, fecit hæc omnia.* Contra quos dicitur[3]: *Ne dicas in corde tuo: Propter justitiam meam introduxit me Dominus, ut terram hanc possiderem.* Intueri autem merita referendo ad divinam gratiam, hoc est humilitatis et veritatis, et hoc modo motus spei ex intuitu meritorum habet oriri: per quem modum intuebatur Paulus merita sua[4]: *Abundantius omnibus laboravi: non autem ego, sed gratia Dei mecum.* Alia vero quæ objiciuntur, satis sunt manifesta.

QUÆSTIO III.

An spes præcedat charitatem ordine naturæ, an e converso[5].

Fundam.

De spe per comparationem ad habitum charitatis, utrum scilicet spes præcedat charitatem ordine naturæ, an e converso; et loquitur hic de habitibus in comparatione ad actus; et quod spes præcedat, videtur. Super illud *Matthæi*[6]: *Abraham genuit Isaac*; Glossa: « Id est fides generat spem, spes generat charitatem. » Ergo si generans secundum ordinem naturæ prius est generato, necesse est quod spes præcedat charitatem.

Item constructio ædificii spiritualis similis est ædificio materiali: sed in ædificio materiali non solum fundamentum præcedit ædificii complementum, sed etiam paries secundum rectum ordinem antecedit ipsum tectum. Si ergo fides assimilatur ipsi fundamento sustentanti, et spes parieti erigenti, et charitas tecto consummanti, videtur quod spes præcedat ipsam charitatem.

Item, secundum naturalem ordinem, im-

[1] *Jac.*, I, 17. — [2] *Deuter.*, XXXII, 27. — [3] *Ibid.*, IX, 4. — [4] I *Cor.*, XV, 10. — [5] *Cf.* Alex. Alens., *Coll.*, p. III, coll. LV, art. 2; S. Thom., II-II, q. XVII, art. 8; et III *Sent.*, dist. XXVI, q. II, art. 3; et *de Verit.*, q. IV, art. 3; Richardus, III *Sent.*, dist. XXVI, art. 2, q. II; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XXVI, q. VII; Gabr. Biel, III *Sent.*, dist. XXVI, q. I, dub. II. — [6] *Matth.*, I, 2.

(a) *Cæt. edit.* illic.

perfectum antecedit perfectum, non e converso : sed charitas major est et perfectior quam fides et spes, secundum quod dicitur [1] : *Major autem horum est charitas :* ergo, etc.

Item nullus potest amare propter se, et super omnia, bonum ad quod non sperat se posse unquam pervenire : si ergo charitas diligit propter se, et super omnia, actus charitatis consequitur actum spei : ergo charitas ipsam spem.

Ad opp. Sed contra hæc objicitur 1. auctoritate Magistri in littera : « Spes est certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex meritis præcedentibus ipsam spem. » Sed merita naturaliter præit charitas : ergo secundum naturalem ordinem charitas est ante spem.

2. Item Augustinus, in libro *De Civitate Dei*, dicit, quod omnis affectio oritur ex amore : ergo omnis affectio recta ex amore recto : cum ergo charitas dirigat ipsum amorem voluntatis, virtus autem spei dirigat unam de quatuor affectionibus, videtur quod spes sit posterior charitate.

3. Item nullus sperat, nisi quod amat; quod enim non cupit aliquis, nullo modo sperat : ergo rectitudo amoris præcedit rectitudinem expectationis : sed charitas dirigit in amando, spes autem dirigit in expectando : ergo charitas est ante spem.

4. Item timor et spes sunt duæ affectiones quasi simul currentes ; unde in Glossa [2] dicuntur esse duæ molæ : sed omnis timor procedit ex amore : ergo et omnis spes : ergo spes gratuita procedit ex amore gratuito : ergo secundum naturalem ordinem charitas antecedit spem.

5. Item quanto aliquid est communius, tanto prius : sed omne sperandum est amandum, et non convertitur : ergo communior est actus dilectionis, quam actus spei ; et si communior, ergo prior.

6. Item is est ordo virtutis ad virtutem, qui est ordo dotis ad dotem : sed perfecta tentio, quæ est dos correspondens spei, sequitur perfectam dilectionem, quæ est dos correspondens charitati : ergo videtur quod in via charitas præcedat spem secundum naturalem ordinem.

[1] I *Cor.*, XIII, 13. — [2] Gloss. sup. *Deuter.*, XXIV, 10.

CONCLUSIO.

Spes et charitas ea ratione qua habitu sunt, non se præcedunt : quod si ad actus suos eas compares, actus spei præparat ad actum charitatis : et ratione hujus spes charitatem præcedit.

Resp. ad arg. Dicendum quod dupliciter est comparare habitum spei ad habitum charitatis : aut ratione habituum, secundum se consideratorum ; aut ratione habituum comparatorum ad actus. Si loquamur de ipsis habitibus secundum se consideratis, sic non habent ordinem, sed simultatem : omnes enim virtutes gratuitæ simul infunduntur, secundum quod infra manifestabitur. Si autem loquamur de ipsis habitibus in comparatione ad actus, sic unus habet ordinem ad alterum, quia actus unius præparat et disponit ad actum alterius, et præparando et disponendo, est ejus quodam modo principium et origo : et ratione talis præparationis et originis, est ibi ordo. Quoniam ergo actus spei præparat et disponit ad actum charitatis tanquam ad perfectionem, et spiritualis ædificii complementum, nemo enim diligit aliquid bonum propter se, et super omnia, nisi speret se ad illud bonum perventurum, hinc est quod secundum ordinem naturæ actus spei antecedit actum charitatis : et hinc est quod habitus spei, in comparatione ad talem actum, charitate prior est. Unde concedendæ sunt rationes ad istam partem.

1. Ad illud vero quod objicitur in contrarium ex auctoritate Magistri, quod spem natura præcedit charitas, dicendum quod spes ibi accipitur vel pro re sperata, vel pro ipso statu spei ; non autem pro proprio ejus actu, vel habitu. Posset etiam dici quod illud dicit Magister secundum suam opinionem, qua credit charitatem non esse habitum creatum, sed Spiritum sanctum, qui

est principium omnium aliorum bonorum. Unde quia in hac opinione communiter Magister non sustinetur, et illud est verbum suum, auctoritas illa nullum habet robur.

2. Ad illud quod objicitur, quod amor est principium omnium affectionum, dicendum quod verum est de amore secundum statum imperfectum : sed sicut amor secundum imperfectionem status est omnium affectionum principium, sic secundum suam perfectionem est omnium affectionum terminus finalis et complementum. Unde omnes affectiones animæ ad id ordinantur, ut Deus ametur perfecte : charitas autem non nominat qualemcumque amorem, sed amorem præcipuum : et ideo ex hoc non potest concludi, quod charitas secundum naturalem ordinem præcedat ipsam spem.

3. Ad illud quod objicitur, quod nullus sperat nisi quod amat, dicendum quod verum est; sed tamen ex hoc non sequitur, quod spes charitatem sequatur, pro eo quod charitas talem addit circumstantiam super amorem, quæ necessario subsequitur actum sperandi, et ejus rectitudinem, sicut prius tactum est. Cum enim duplex sit motus amoris charitatis, videlicet amor amicitiæ, et amor concupiscentiæ, charitas amore concupiscentiæ desiderat Deum super omnia, amore vero amicitiæ similiter diligit Deum propter se, et super omnia. Unde Deum concupiscit plus quam aliud bonum; Deo etiam bonum optat plus quam habens charitatem optet sibi ipsi. Amor autem concupiscentiæ adeo intensus esse non potest, nisi præambula expectatione. Similiter nec amor amicitiæ potest adeo esse elevatus, nisi præcedat confidentia : nullus enim vult plus bonum alii, quam sibi, nisi in illum totaliter confidat. Nullus etiam aliquod bonum super omnia concupiscit, nisi qui se ad illud aliquando perventurum præsumit.

4. Ad illud quod objicitur, quod timor consequitur amorem, ergo et spes, similiter respondendum est, sicut dictum est, quod licet hæc affectio præcedat illam, tamen habitus iste in comparatione ad actum non præcedit istum, propter præcipuam perfectionem, quam charitas ponit circa actum diligendi. Præterea, cum dicitur quod timor sequitur ad amorem, hoc non intelligitur de quolibet amore, sed de amore sui. Ideo enim quis timet pœnam, quia seipsum amat : charitas autem non dicit principaliter amorem sui, sed amorem Dei. Et propterea non sequitur quod actus charitatis præcedat actum timoris : nec ex hoc potest concludi, quod similiter præcedat actum spei.

5. Ad illud quod objicitur, quod prius est, a quo non convertitur consequentia, dicendum quod illud habet veritatem in his quæ essentialiter consequuntur ad se invicem; in his autem quæ se invicem concomitantur, non habet veritatem. Et hoc patet, quia sequitur, si est nix, quod sit album, sed non convertitur : et tamen albedo nivis non præcedit ipsam nivis substantiam. Quoniam ergo sperare et amare sunt actus se invicem concomitantes; ideo, quamvis actus amandi se extendat ad plura diligibilia, non oportet quod sit prius secundum ordinem naturæ. Præterea, quamvis charitas generalior sit a parte objecti, tamen spes generalior et in plus est a parte subjecti. Omnis enim viator, qui habet charitatem, habet spem; sed non convertitur, quia spes potest esse in peccatore : et ideo actus spei origine præcedit actum charitatis respectu subjecti, a quo uterque actus sumit originem : et sic ratio non valet.

6. Ad illud quod objicitur de dotibus, quod perfecta tentio sequitur perfectam dilectionem, dicendum quod illud non est usquequaque simile, propter hoc quod dotes in patria erunt æqualis perfectionis; in via autem charitas majoris perfectionis et dignitatis est, quantum est de ratione virtutis, quam sit ipsa spes : et ideo non oportet quod si in via expectatio præcedit dilectionem præcipuam, quod propter hoc in patria tentio præcedat dilectionem perfectam.

Quamvis enim virtutes æquales sint quantum ad rationem merendi, perfectior tamen est actus dilectionis, quam expectationis : sed in gloria perfecte diligere non est majoris dignitatis, quam perfecte habere, et perfecte tenere. Unde quamvis in via actus irascibilis præcedat actum concupiscibilis, non tamen sic oportet esse in patria, ubi est reformatio perfecta ; imo potest esse e contrario. Sunt autem et hic alii modi respondendi, qui causa brevitatis omittuntur ad præsens, propter hoc, quod trahunt extra materiam istam ad ordinem et distinctionem ipsarum dotum.

QUÆSTIO IV.

An spes sit in bonum sub ratione boni [1].

Ad opp. De ipsa spe per comparationem ab objectum, utrum scilicet spes sit in bonum sub ratione boni ; et quod sic, videtur primo per rationem virtutis in communi, quia sicut scientia est respectu veri, sic virtus respectu boni : sed omnis scientia est in verum sub ratione veri : ergo omnis virtus est in bonum sub ratione boni. Si ergo spes est virtus, ergo est in bonum sub ratione boni.

2. Item hoc ipsum videtur ratione magis propria, quæ sumitur ex proprietate virtutis theologicæ : virtus enim theologica idem habet pro objecto, et pro fine : sed bonum et finis idem sunt : ergo cum spes sit virtus theologica, et bonum sub ratione boni sit ejus finis, ergo bonum sub ratione boni erat ejus objectum.

3. Item hoc ipsum ostenditur adhuc ratione magis speciali per comparationem ad alia genera affectionum : quia sicut se habet gaudium respectu præsentis, sic se habet spes respectu futuri : sed gaudium est de bono præsenti sub ratione boni : ergo spes est de futuro bono sub ratione boni.

4. Item hoc ipsum ostenditur adhuc specialiori ratione per comparationem ad aliam speciem virtutis : quia, sicut dicit Augustinus [2], in hoc differt fides a spe, quia fides est respectu boni et mali, et spes est respectu boni tantum. Si enim fides simul poterat esse boni et mali, pro eo quod non respiciebat bonum sub ratione boni, sed magis sub ratione veri ; spes autem determinat sibi bonum, ita quod nullo modo est in ejus oppositum ; videtur ergo quod ipsa spes sit in bonum sub ratione boni.

5. Item hoc ipsum ostenditur magis propria ratione per diffinitionem ipsius spei. Spes enim est expectatio futuræ beatitudinis : si ergo beatitudo nominat bonum sub ratione boni, videtur ergo quod bonum sub ratione boni sit objectum ipsius spei.

Sed contra : Virtutes theologicæ distinguuntur per objecta, secundum quod habent propriam rationem : sed charitas est in bonum sub ratione boni : ergo si spes distinguitur a charitate, bonum sub ratione boni non erit objectum spei.

Item, circumscripta ratione boni et mali, adhuc contingit timere, sicut in patria Deum timebimus, non quidem sub ratione mali nec sub ratione boni, quia sub illa ratione amabimus : bonum enim sub ratione boni magis generat amorem, quam timorem. Si ergo contingit timere circumscripta ratione boni et mali, ergo et contingit sperare : ergo objectum spei non est bonum sub ratione boni, neque malum sub ratione mali.

Item nullus timet malum quod est subjectum suæ potestati : sed quicumque timet malum, timet sub ratione excellentis : si ergo spes sic est in bonum, sicut timor in malum, videtur quod spes non sit in bonum sub ratione boni, sed magis sub ratione magni et excellentis.

Item, sicut homo naturaliter appetit illuminari et delectari, ita etiam naturaliter appetit gloriari ; et hoc dico secundum ipsius

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III. collat. LIII art. I ; S. Thom., II-II, q. XVII, art. 2 ; et III *Sent.*, dist. XXVI, p. 1ª, art. 2 ; et *de Verit.*, q. IV, art [illegible] ; [illegible], III *Sent.*, dist. XXVI, art. 1, q. I ; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XXVI, q. I, art. 3 ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVI, q. VIII ; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. XXVI, q. I, dub. VI. — [2] Aug., *Enchirid.*, c. VIII.

animæ supremum : ergo sicut in nobis est reperire aliquas virtutes perficientes, et dirigentes ipsam animam respectu veri illuminantis, et respectu boni delectantis, utpote fidem et charitatem ; ita erit respectu ardui et excellentis : hanc autem non est dare, nisi spem : ergo, etc.

Item, licet omnes virtutes gratuitæ quodam modo elevent mentem, et hoc maxime faciant virtutes theologicæ ; elevatio tamen, et erectio ipsius animi propriissime competit ipsi spei : ergo si virtus spei maxime consistit in erigendo, et elevando ipsam animam, cum animus noster magnus sit, nec sit natus erigere se nisi ad magna et ardua, videtur ergo quod objectum spei, quantum ad efficaciam movendi, teneat rationem ardui : non ergo objectum spei est bonum sub ratione boni.

CONCLUSIO.

Spei objectum est bonum sub ratione magni et ardui, et quodam modo sub ratione gloriosi et æterni.

Opinio aliorum

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod quidam dicere voluerunt objectum spei esse bonum sub ratione futuri. Dixerunt enim quod omnes affectiones animæ vel sunt respectu boni, vel sunt respectu mali : et sicut gaudium est respectu boni præsentis, dolor vero qui est affectio sibi opposita, est respectu præsentis mali; sic spes est respectu futuri boni, timor vero respectu futuri mali. Quod autem movit eos hoc ponere, fuit, quia posuerunt quod duplex sit tantum objectum in quod tendit anima : unum, scilicet verum, in quod tendit intellectus; alterum, scilicet bonum, in quod tendit affectus : et ideo cum spes non sit in verum sub ratione veri, voluerunt dicere quod sit in bonum sub ratione boni. In hoc tamen differt a charitate, quia charitas est in bonum sub ratione boni simpliciter, non considerando præsens, nec futurum : et quia bonum sub ratione boni est amandum, ideo actus ipsius charitatis est amare. Spes autem est in bonum non tantum sub ratione boni, sed etiam sub ratione futuri, et quia bonum futurum, in quantum futurum, est expectandum, ideo actus ipsius spei est expectare : et quia expectare, et amare, sunt diversi actus, hinc est quod spes et charitas diversæ sunt virtutes, non principaliter ratione diversitatis objectorum, sed ratione diversitatis actuum propriorum. Licet autem hic modus dicendi videatur aliquid probabilitatis habere, interius tamen consideranti non satisfacit dubitationi, nec consonat veritati. Nam quod dicitur, quod non est aliud objectum motivum potentiarum animæ nisi verum sub ratione veri, et bonum sub ratione boni, simpliciter non habet veritatem : pro eo quod, sicut in opponendo tactum est, quemadmodum rationalis tendit in verum, et concupiscibilis in bonum, sic etiam irascibilis tendit in arduum et magnum. Rursus, quod dicit bonum sub ratione boni futuri esse motivum alterius affectionis, quam bonum sub ratione boni, non habet veritatem, pro eo quod bonum sub ratione futuri desideratur, et desiderium non est spes, sed magis quædam differentia amoris, et ad ipsam charitatem pertinet desiderare. Amplius, quod dicit timorem esse respectu mali sub ratione mali, non habet veritatem : contingit enim timere, sicut in opponendo ostensum est, abstracta ratione mali, sicut timebitur Deus in patria. Præterea, si quando malum timetur, non timetur nisi quia excellens : si ergo affectio quæ est timor, in suo objecto magis concernit excellentiam, quam malitiam sub ratione motivi, restat similiter quod et affectio sibi correspondens, videlicet spes. Est ergo objectum spei bonum quidem, sed non sub ratione boni ; sed magis sub ratione ardui, sive magni. Et hoc quidem sic habet manifestari. Spei enim duplex est actus, quorum unus est principium et origo alterius : spes enim facit confidere; et faciendo confidere, facit expectare. Nullus autem recte confidens confidit et in- Opinio Doctoris.

nititur nisi in eo, qui nec possit, nec velit sibi aeficere : talis autem non est nisi ille, qui est potentissimus in virtute, et munificentissimus in liberalitate; et hoc non habet nisi habeat excellentiam virtutis et largitatis. Cum autem quis totam fiduciam suam in eum posuit, qui excellentissimæ virtutis est, et liberalitatis, magna ab eo expectat se asseculurum. Quoniam ergo spes habet objectum magnum et arduum in confidendo, hinc est quod habet pro objecto magnum et arduum in expectando. Et hinc est, quod ipse Dominus, in quo speramus, magna promittit nobis in consolatione spei nostræ, juxta quod dicit Abrahæ[1] : *Noli timere, Abraham, quia ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis*, quasi dicat : Ego protector, in quo debes confidere, et merces tua magna, quam debes expectare. Concedendum est ergo quod objectum spei est bonum sub ratione magni et ardui : et quia gloriosum nominat magnum sublimitate, æternum nominat magnum diuturnitate, illud intensive, istud extensive; ideo concedi potest etiam quod objectum spei sit bonum sub ratione gloriosi, et sub ratione æterni, et hoc sub ratione excellentis et indeficientis : quæ duo concurrunt ad perfectam rationem magnitudinis ipsius boni. Concedendæ sunt ergo rationes, quæ sunt ad partem istam.

1. Ad illud quod objicitur, quod sicut se habet scientia ad verum, ita virtus ad bonum; dicendum quod hoc non est omnino simile, quia cognitiva non habet objectum, nisi unius rationis, scilicet verum : sed affectiva, cum duplicetur in duas vires, videlicet in concupiscibilem et irascibilem, objectum habet duplicis rationis, videlicet bonum quod concupiscit, et arduum ad quod se erigit.

2. Ad illud quod objicitur, quod virtus theologica idem habet pro objecto et pro fine; dicendum quod si hoc intelligatur de identitate quantum ad substantiam, sic verum est, quia ipse Deus est finis, et objectum earum. Si autem loquamur quantum ad rationem movendi, sic non habet veritatem nisi in sola virtute, quæ est charitas : ipsa enim habet bonum sub ratione boni, et pro objecto, et fine : ideo principatum tenet inter cæteras virtutes, sicut infra manifestabitur; in fide autem et spe non habet veritatem : et quoniam in illa ratione proceditur (a) ab identitate secundum substantiam ad identitatem secundum rationem, ideo in processu illo est peccatum secundum accidens.

3. Ad illud quod objicitur, quod sic se habet spes respectu futuri sicut gaudium respectu præsentis, dicendum quod similitudo bona est quantum ad differentiam futuritionis, et præsentialitatis : sed quantum ad rationem boni motivi non est similitudo. Bonum enim sub ratione boni, quando præsens est, delectat et reficit ipsam concupiscibilem : sed sub hac ratione non habet elevare et erigere, imo potius sub ratione excellentis. Delectatio enim, quæ est in gaudio, respicit convenientiam; sed erectio, quæ est in spe, respicit excellentiam.

4. Ad illud quod objicitur, quod spes est respectu boni tantum, ergo habet objectum bonum sub ratione boni, dicendum quod illud non sequitur, pro eo quod ista non est sola ratio, propter quam aliquid tendit solummodo in bonum, quia motivum ejus est bonum sub ratione boni; sed etiam propter hoc, quod illud, quod est motivum ejus, habet semper bonum sibi substratum. Et hoc modo intelligendum est se habere in spe : illud enim arduum et excellens, ad quod assequendum erigitur anima, non potest esse nisi bonum.

5. Ad illud quod objicitur, quod spes est expectatio futuræ beatitudinis, dicendum quod spes non expectat beatitudinem, nisi in quantum tenet rationem magni et ardui, hoc est rationem excellentis et indeficientis. Et quia ista duo importat beatitudo de sua prima ratione, hinc est quod spes magis habet diffiniri per beatitudinem, quam alia virtus : unde in ratione illa est peccatum se-

[1] *Gen.*, xv, 1.— (a) *Al.* procedit.

cundum accidens. Quamvis enim beatitudo habeat rationem boni, tamen non cadit principaliter sub expectatione spei sub illa ratione, sed in quantum habet rationem ardui.

QUÆSTIO V.

An spes sit in parte animæ cognitiva, vel affectiva[1].

Ad opp. De spe per comparationem ad subjectum, utrum scilicet spes sit in parte animæ cognitiva, vel affectiva; et quod sit in cognitiva, videtur primo per illud quod dicitur super illud[2]: ***Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona;*** Glossa : « De conscientia bona, id est de spe. » Si ergo spes est conscientia, et conscientia se tenet ex parte cognitionis, vel cognitivæ, videtur quod et ipsa spes.

2. Item Bernardus in quadam homilia *super Cantica :* « Deus futurus est rationi plenitudo lucis, voluntati multitudo pacis, et memoriæ continuatio æternitatis. » Sed continuatio æternitatis est dos correspondens expectationi ipsius spei : ergo si illa respicit memoriam ipsam, videtur quod ipsa expectatio spei in via esse in memoria habeat : sed hæc est in potentia cognitiva : ergo, etc.

3. Item Augustinus diffiniens spem in libro *de Civitate Dei*, dicit quod spes est virtus qua quis se ad illud, quod credit, perventurum præsumit. Et hac diffinitione videtur quod nihil aliud sit sperare, quam firmiter credere se perventurum ad aliquod arduum et excellens: sed tam credere, quam firmiter credere, est potentiæ cognitivæ : ergo sperare spectat ad potentiam cognitivam : sed cujus est actus, ejus est et habitus : ergo idem redit quod prius.

4. Item imago creationis reformatur per imaginem recreationis, quæ quidem consistit in gratia et tribus virtutibus theologicis : ergo si virtutes reformantes sunt in potentiis quas reformant, necesse est esse virtutes theologicas in illis potantiis, in quibus attenditur integritas imaginis. Si ergo illæ potentiæ sunt intelligentia, memoria et voluntas, et charitas respicit voluntatem, fides intelligentiam, videtur ergo quod spes respiciat memoriam : ergo est in potentia cognitiva.

5. Item certitudo respicit potentiam cognitivam : ergo cum spes sit certa expectatio futuræ beatitudinis, spes est in potentia cognitiva tanquam in subjecto.

Sed contra : 1. Quatuor genera affectionum distinguuntur a sanctis et a philosophis, videlicet gaudium, dolor, spes et timor : ergo si omnis affectio, et habitus regulativus affectionis, est in potentia affectiva, cum spes vel nominet affectionem, vel habitum directivum affectionis, videtur ergo generaliter quod spes sit in potentia affectiva. Fundam.

Item ejusdem potentiæ est sperare, cujus est timere : sed timere non est nisi potentiæ affectivæ : ergo nec sperare : sed cujus est actus, ejus est et habitus : videtur ergo quod spes sit in potentia affectiva.

Item opposita nata sunt fieri circa eamdem vim[3] : sed spes et desperatio sunt opposita : si ergo desperatio est in potentia affectiva, videtur similiter quod et ipsa spes.

Item, sicut contingit potentiam rationalem, et concupiscibilem, obliquari et dirigi, ita etiam irascibilem : ergo sicut est aliqua virtus theologica in rationali, et aliqua in concupiscibili, ita aliqua debet esse in irascibili : sed hæc non est nisi spes : ergo spes est in irascibili : ergo spes est in potentia affectiva.

Item objectum spei est magnum et arduum, sicut supra ostensum fuit : sed arduum est objectum potentiæ irascibilis : ergo si idem est objectum habitus, et potentiæ substratæ in qua est habitus, spes est in po-

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. XLIX, art. 1 et 2; Scotus, III *Sent.*, dist. XXVI, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. XXVI, art. 5, q. III; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVI, q. VIII; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XXVI, q. I, dub. I. — [2] I *Tim.*, I, 5. — [3] Arist., *Postprædicam.*, c. *de Oppositis*.

tentia irascibili : et hæc est affectiva : ergo spes est in potentia affectiva.

CONCLUSIO.

Spes est in potentia animæ affectiva, cum sit in ipsa irascibili.

Resp. ad arg. Dicendum quod absque dubio spes est in potentia affectiva : est enim in ipsa irascibili, quæ est pars potentiæ affectivæ. Potentiæ enim irascibilis non tantum est detestari mala culpæ, et perpeti mala pœnæ, sed etiam aggredi terribilia, et erigi ad magna et ardua. Et propterea non tantum ponimus in ipsa iram et patientiam, sed etiam fortitudinem et spem : fortitudinem, inquam, in quantum negotiatur circa ea quæ sunt ad finem; spem, autem, secundum quod se erigit ad excellentiam ipsius finis. Hoc autem satis potest aperte colligi, tum ex parte affectionis substratæ, tum ex parte conditionis adjunctæ, tum ex parte dotis subsecuturæ. Ex parte affectionis substratæ, quia cum quatuor sint affectiones, videlicet gaudium et dolor, spes et timor, sicut gaudium et dolor sunt circa eamdem potentiam, ita etiam spes et timor : cum ergo planum sit timorem esse ipsius potentiæ irascibilis, non est dubium quin affectio spei ad potentiam irascibilem pertineat, ac per hoc habitus virtutis spei dirigens affectionem illam. Ex parte similiter conditionis, et proprietatis annexæ, hoc ipsum potest satis aperte videri : spei enim est stabilire, et quodam modo assecurare de assequenda futura beatitudine : stabilitio autem et confirmatio pertinet ad potentiam irascibilem. Sicut enim rationalis se habet ad charitatem, et concupiscibilis ad voluptatem, id est delectationem, honestam tamen; sic etiam irascibilis ad securitatem. Quia ergo assecuratio est conditio concomitans ipsam spem indubitanter, verum est virtutem spei ad irascibilem pertinere. Ex parte dotis futuræ hoc ipsum potest haberi : sicut enim ad fidem subsequitur perfecta tentio; firmiter autem tenere est ipsius potentiæ, cujus est habitum defendere; hanc autem non est dubium esse potentiam irascibilem : et ideo concedendum est habitum spei esse in irascibili potentia, ac per hoc in virtute animi affectiva, sicut rationes concludunt, quæ sunt ad partem istam.

1. Ad illud vero quod primo objicitur, quod spes dicitur conscientia, dicendum quod in processu illo est peccatum secundum æquivocationem; quia conscientia potest nominare ipsam spem, et potest nominare lumen directivum ad bene agendum : et hoc ultimo modo spectat ad potentiam cognitivam, alio modo non : ideo non sequitur, quod virtus spei sit in potentia animæ cognitiva. Præterea alius defectus est ibi : quia nomine conscientiæ intelligitur spes non quia spes sit conscientia, sed quia spes est certa expectatio consurgens ex gratia et meritis : merita autem esse non possunt, nisi ubi est conscientia bona.

2. Ad illud quod objicitur, quod Deus futurus est memoriæ continuatio æternitatis, dicendum quod illud verbum Bernardi intelligitur mediate, et non primo. Nam continuatio æternitatis respicit illam virtutem, cujus est perpetuo tenere : et hoc est potentiæ irascibilis, cujus est in præsenti expectare : et ideo ex hoc non sequitur quod spes sit primo in potentia memorativa, sed quod aliquo modo ipsam respiciat, vel principaliter, vel ex consequenti.

3. Ad illud quod objicitur, quod sperare non est aliud, quam firmiter credere se habiturum aliquid, dicendum quod spes dicitur et large, et proprie. Large accipiendo spem, sic dicit credulitatem quodam modo firmatam respectu alicujus boni assequendi sive a se, sive ab alio : quemadmodum cum quis videt alium bonæ indolis, dicit quod sperat ipsum esse futurum bonum hominem : ibi sperare idem est quod probabiliter credere : et sic sumitur large et improprie : et bene potest pertinere ad virtutem cognitivam. Alio modo sperare secundum quod dicitur proprie, idem est quod confidere, et ex

Spes quot modis sumatur.

illa confidentia cum quadam securitate tendere ad habendum illud, quod speratur : et hoc modo pertinet ad virtutem affectivam : et hæc duo, videlicet confidentiam illam, et etiam securam tendentiam comprehendit Augustinus sub verbo præsumendi, quod quamvis sequatur credulitatem cognitionis, tenet tamen se ex parte affectionis : et ideo ex illa ratione non potest concludi, quod potentia cognitiva sit subjectum spei.

4. Ad illud quod objicitur, quod imago recreationis respondet imagini creationis, dicendum quod verum est quod respondet; nihilominus tamen imago creationis plus se tenet ex parte cognitivæ, imago vero recreationis plus ex parte affectivæ, secundum quod dicit Augustinus, quod imago est in potentia cognoscendi, et similitudo in potentia diligendi. Et quia imago recreationis plus se tenet ex parte affectivæ, ideo duæ virtutes sunt in parte affectiva totaliter et principaliter, videlicet spes et charitas. Et virtus spei reformando potentiam irascibilem, quæ est potentia affectiva, per consequens reformat ipsam memoriam, quæ in actu communicat cum ea, videlicet in actu tenendi : et ideo non oportet quod spes reponatur in memoria sicut in proprio subjecto : sed hæc planius determinata sunt in secundo libro [1].

5. Ad illud quod ultimo objicitur de certitudine, patet responsio ex his quæ dicta sunt supra, pro eo quod certitudo spei non est pertinens ad potentiam cognitivam, sed magis ad potentiam affectivam : quæ quidem certitudo est quædam assecuratio tenens se ex parte potentiæ irascibilis : patet ergo quid sit subjectum spei quantum ad animæ potentiam. Ulterius etiam posset esse hic inquisitio de subjecto spei quantum ad substantiam : et circa hoc possent quæri plura dubitabilia : primo quæritur utrum spes sit in angelis bonis; secundo, utrum sit in animabus beatis; tertio, utrum aliquo modo sit in angelis malis; quarto, utrum fuerit in his, qui fuerunt in limbo; quinto, utrum sit in his, qui sunt in purgatorio; sexto, et ultimo, quæritur utrum fuerit in Christo. Sed quoniam omnes hæ quæstiones pro magna parte pendent ab illa quæstione, qua dicitur de evacuatione spei, et illa visa, cætera sunt facilia, ideo quæstiones istæ ad præsens omittuntur, quia quædam ex eis determinabuntur infra, quædam ex eis tanguntur in littera, ut sic vitetur superfluitas, quæ est memoriæ inimica, etc.

DISTINCTIO XXVII

DE CHARITATE QUA DILIGITUR DEUS ET PROXIMUS, QUÆ IN CHRISTO ET IN NOBIS EST.

Quod charitatem habuit Christus. (a) Cum autem Christus fidem et spem non habuerit, dilectionem tamen habuit in quantum homo tantam, qua (b) major esse non valet, qui ex charitate eximia animam posuit pro amicis et inimicis : habuit enim in corde charitatem, quam opere nobis exhibuit, ut exhibitionis forma nos ad diligendum instrueret : hic aliquid dicendum est de charitate, et modo, et ordine diligendi Deum et proximum.

Quid sit charitas. Charitas est dilectio, qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum, vel in Deo. Hæc habet duo mandata : unum pertinens ad dilectionem Dei, quod est maximum in lege mandatum; et alterum pertinens ad diligendum proximum, illi simile. Primum est : *Diliges Deum ex toto corde, ex tota mente, et ex tota anima;*

[1] Dist. XXVI.

(a) *Cæt. edit. add.* ejusque charitatis explicatur diffinitio, modus, præcepta et objectum. — (b) *Al.* quæ.

quod scriptum est in Deuteronomio [1]. Secundum est : *Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis tota lex pendet, et prophetæ* [2]. *Finis præcepti est dilectio* [3]; et ea est gemina, id est, Dei et proximi.

Si eadem charitate diligitur Deus et proximus

Hic quæritur, si ex ea ipsa dilectione diligitur Deus, qua diligitur proximus, an alia sit dilectio Dei, et alia proximi. Eadem sane dilectio est qua diligitur Deus et proximus, quæ Spiritus sanctus est, ut supra [4] dictum est, quia *Deus charitas est* [5]. Unde Augustinus [6]: « Joannes ait [7]: *Non potest Deum diligere, quem non videt, qui fratrem, quem videt, non diligit.* » Sed si eum quem videt humano visu, spirituali charitate diligeret, videret Deum, qui est ipsa charitas, visu interiori, quo videri potest. Qui ergo fratrem, quem videt, non diligit, Deum, qui est dilectio, qua caret qui fratrem non diligit, quomodo potest diligere? Ex una enim eademque charitate Deum proximumque diligimus : sed Deum propter Deum, nos vero et proximum propter Deum. Si vero una eademque charitas est Dei et proximi, quare dicitur gemina? Propter duo dilecta, id est, Deum et proximum. Etsi enim una sit charitas, duo tamen diversa ea diliguntur, scilicet Deus, et homo, vel angelus. Pro quo etiam duo sunt mandata, quia cum eadem charitas utroque commendetur, diversa tamen diligi præcipiuntur. Unde Augustinus [8] : « Arbitror ideo Spiritum sanctum bis datum, semel in terra, et iterum de cœlo, ut commendarentur nobis duo præcepta charitatis, scilicet Dei et proximi. Una est charitas, et duo præcepta; unus Spiritus, et duo data : quia alia charitas non diligit proximum, nisi illa quæ diligit Deum. Qua ergo charitate proximum diligimus, eadem Deum diligimus. Sed quia aliud est Deus, aliud proximus; etsi una charitate diliguntur, ideo forte duo præcepta dicuntur : et alterum majus, et alterum minus : vel propter duos motus qui in mente geruntur, dum Deus diligitur et proximus. Movetur enim mens ad diligendum Deum, movetur et ad diligendum proximum : et multo magis erga Deum, quam erga proximum. »

De modo diligendi

Consequenter modum utriusque dilectionis advertamus. « Hæc regula, ut ait Augustinus [9], dilectionis divinitus constituta est, ut Deum propter se ex toto corde, et proximum diligas sicut te ipsum, » id est, ad quod, et propter quod teipsum diligere debes. In bono enim et propter Deum teipsum diligere debes : in bono ergo diligendus est proximus, non in malo (et propter Deum; proximum vero omnem hominem oportet intelligi), quia nemo est cum quo sit operandum male. Qui ergo amat homines, vel quia justi sunt, vel ut justi sint amare debet, hoc est, in Deo, vel propter Deum. « Sic enim [10] et seipsum amare debet, scilicet in Deo, vel propter Deum, id est, quia justus est, vel ut justus sit. Qui enim aliter se diligit, injuste se diligit, quia ad hoc se diligit, ut sit injustus : ad hoc ergo, ut sit malus : non ergo jam se diligit. *Qui* [11] enim *diligit iniquitatem, odit animam suam.* Modus ergo diligendi præcipiendus est homini, id est, quomodo se diligat, ut prosit sibi. Quin autem se diligat, et prodesse sibi velit, dubitare dementis est. Modus autem præcipitur, cum ait : *Sicut teipsum,* ut proximum diligas ad quod teipsum. Si ergo te non propter te diligere debes, sed propter

[1] *Deuter.*, VI, 5. — [2] *Matth.*, XXII, 39. — [3] I *Tim.*, I, 5. — [4] Lib. I, dist. XVII. — [5] I *Joan.*, IV, 8. — [6] Aug., *de Trin.*, lib. VIII, c. VIII, n. 12. — [7] I *Joan.*, IV, 7, 8, 20. — [8] Est apud Bedam *ad Rom.*, V, et *in Joan.*, tract., LXXIV, et in serm. *de Ascensione Dom.*, solemnitate hujus diei, serm. XVII, al. CCLXV, c. VIII, n. 9. — [9] Aug., *de Doctr. christ.*, lib. I, c. XXII, n. 21. — [10] Id., *de Trinit.*, lib. VIII, c. VI, n. 9. — [11] *Ps.* X, 6.

illum ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est; non succenseat alius aliquis homo, si te ipsum propter Deum diligis. Hujus dilectionis modum Veritas insinuat, dicens [1] : *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos*, id est, ad quod dilexi vos, scilicet ut filii sitis, et vitam habeatis [2].

De modo diligendi Deum.

Dilectionis autem Dei modus insinuatur, cum dicitur : *Ex toto corde*, id est, ex toto intellectu : *Ex tota anima*, id est, ex tota voluntate : *Ex tota mente*, id est, memoria : « Ut [3] omnes cogitationes, et omnem vitam, et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea quæ confers illi. Hæc dicens, nullam partem vitæ nostræ reliquit, quæ vacare debeat; sed quidquid venerit in animum, illuc rapiatur, quo dilectionis impetus currit. » Et diligere Deum propter se, modus est diligendi Deum. Et sunt isti duo modi diligendi Deum, ut quibusdam placet.

De impletione illius mandati.

Illud autem præceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vita, sed ex parte, non ex toto; quia ex parte diligimus, sicut *ex parte cognoscimus* [4]; in futuro autem implebitur ex toto. Unde Augustinus [5] : « Cum adhuc est aliquid carnalis concupiscentiæ, non omni modo ex tota anima diligitur Deus. Caro autem non dicitur concupiscere, nisi quia anima carnaliter concupiscit. Cum autem venerit quod perfectum est, ut destruatur quod ex parte est, id est, ut jam non ex parte sit, sed ex toto; charitas non auferetur, sed augebitur et implebitur. In qua plenitudine illud præceptum charitatis implebitur [6] : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde*, etc. Tunc erit justus sine peccato, quia nulla erit lex repugnans menti. Tunc prorsus toto corde, tota anima, tota mente diliges Deum : quod est summum præceptum.

Quæstio de præcepti ratione.

« Sed cur præcipitur homini ista perfectio, cum in hac vita eam nemo habeat? Quia non recte curritur, si quo currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? » Ecce habes cur illud præceptum est, quod hic penitus impleri non potest. Impletur tamen ex parte, scilicet secundum perfectionem viæ. Alia est enim perfectio currentis, alia pervenientis. Facit hoc mandatum ut cursor, qui Deum ante omnia et præ omnibus diligit, nec tamen omnino perficit.

Quod alterum mandatum in altero est.

« Cum autem [7] duo sint præcepta charitatis, pro utroque sæpe unum ponitur; » nec immerito, quia nec Deus sine proximo, nec proximus sine Deo diligi potest. Unde Apostolus omne mandatum legis dicit [8] instaurari, id est, contineri et impleri in hoc verbo : *Diliges proximum tuum, sicut teipsum*. Et Christus dilectionem proximi specialius conmemorat, dicens [9] : *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos*. « [10] Ubi illud majus mandatum dilectionis Dei videtur prætermissum : sed bene intelligentibus utrumque invenitur in singulis, quia qui diligit Deum, non potest contemnere, quem Deus præcepit diligi : et qui spiritualiter et sancte diligit proximum, quid in eo diligit nisi Deum? Ipsa est dilectio ab omni mundana dilectione discreta, quam distinguens Dominus ait : *Sicut dilexi vos*. Quid enim nisi Deum dilexit in nobis, non quem habebamus, sed ut haberemus? Sicut medicus ægrotos : et quid in eis diligit, nisi salutem, quam cupit revocare; non morbum, quem venit

[1] *Joan.*, XIII, 34. — [2] Similia habet August., *in Joan.*, tract. LXV. — [3] Aug., *de Doct. christ.*, lib. I, c. XXII, n. 21. — [4] I *Cor.*, XIII, 9. — [5] Aug., *de Perf. just. hom.*, c. VIII, n. 19 — [6] *Deut.*, VI, 5. — [7] Aug., *de Trinit.*, lib. VIII, c. VII, n. 10. — [8] *Rom.*, XIII, 9. — [9] *Joan.*, XIII, 34. — [10] Aug., *in Joan.*, tract LXV, n. 2.

expellere? sic et nos invicem diligamus, ut, quantum possumus, invicem ad habendum in nobis Deum ex dilectione attrahamus (*a*).

Sed quæ hac dilectione diligenda sint, jam inquiramus. Non enim omnia, ut ait Augustinus [1], quibus utendum, diligenda sunt; sed ea sola, quæ vel nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicut est homo vel angelus; vel ad nos relata, beneficio Dei per nos indigent, ut corpus, quod [2] ita præcipiendum est diligi, ut ei ordinate prudenterque consulatur. » Quæ charitate diligenda sunt.

(*b*) EXPOSITIO TEXTUS.

Cum autem Christus fidem et spem non habuerit, etc.

In præcedentibus egit Magister de duabus virtutibus theologicis, videlicet de fide et spe; hic sequitur tertia pars, in qua intendit agere de charitate. Divisio. Dividitur autem ista pars in sex partes, secundum sex distinctiones quas continet; in quarum prima agit de charitate quantum ad ejus essentiam et diffinitionem; in secunda vero quantum ad diligibilium numerum et distinctionem, infra [3]: *Hic quæri potest, utrum illo mandato,* etc. In tertia vero, quantum ad diligendi ordinem, infra [4]: *Post prædicta de ordine charitatis,* etc. In quarta vero, quantum ad meriti perfectionem, infra [5]: *Hic quæri solet quid potius sit, plurisque meriti.* In quinta vero, quantum ad ipsius charitatis durationem, infra [6]: *Illud quoque prætermittendum non est,* etc. In sexta vero, in comparatione ad æternam dilectionem, infra [7]: *Prædictis adjiciendum est de dilectione Dei,* etc. Prima pars, quæ continet præsentem distinctionem, dividitur in duas partes, in quarum prima determinat Magister de ipsa charitate quantum ad ejus essentiam et unitatem; in secunda vero, quantum ad ejus actum et modum, ibi: *Consequenter modum utriusque dilectionis advertamus.* Prima pars dividitur in quatuor partes, in quarum prima continuat partem istam ad præcedentis partis inquisitionem; in secunda vero parte ponit charitatis diffinitionem, ibi: *Charitas est dilectio,* etc. In tertia vero comparat eam ad divini mandati duplicationem, ibi: *Hæc autem habet duo mandata.* In quarta vero removet dubitationem, ibi: *Hic quæritur, si ex ea ipsa dilectione,* etc. Similiter secunda pars principalis, in qua determinat de ipsa charitate quantum ad actum et modum, dividitur in partes quatuor, in quarum prima determinat quis modus circa actum charitatis reperiatur; in secunda vero ostendit, ubi ille modus insinuetur, ibi: *Dilectionis autem Dei modus insinuatur,* etc. In tertia vero inquirit, utrum ille modus in via impleatur, ibi: *Istud autem præceptum penitus non impletur,* etc. In quarta vero, et ultima, ostendit qualiter unum præceptum charitatis in altero implicatur, ibi: *Cum autem duo sint præcepta charitatis.* Subdivisiones autem partium in littera satis sunt manifestæ.

DUB. I.

Charitas est dilectio, qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum.

Quæritur juxta hoc, cum multæ inveniantur diffinitiones de charitate, et cum unius rei una sit diffinitio, quomodo ab (*c*) invicem distinguantur. Præter enim dictam diffinitionem invenitur diffiniri ab Augustino, in libro *de Moribus Ecclesiæ,* sic [8]: « Charitas est animi affectio justissima, conjungens nos cum Deo. » Item Augustinus, in libro *Soliloquiorum* [9]: « Charitas est virtus, qua Deum videre, eoque perfrui desideramus. » Item in libro *de Spiritu et Anima* [10]:

[1] August., *de Doct. christ.*, lib. I, c. XXIII, n. 22. — [2] *Ibid.*, c. XXV, n. 26. — [3] Dist. XXVIII. — [4] Dist. XXIX. — [5] Dist. XXX. — [6] Dist. XXXI. — [7] Dist. XXXII. — [8] Aug., *de Morib. Eccl.*, c. XI, n. 18. — [9] Id., *Soliloq.*, lib. I, c. VI, n. 13. — [10] *De Spirit. et Anim.*, c. XVI, Append. t. VI, Oper. S. Aug.

(*a*) *Cæt. edit.* attrahamur. — (*b*) Cæt. edit. ponunt hic in titulo : *De charitate quantum ad ejus essentiam, et diffinitionem.* — (*c*) *Al.* ad.

« Charitas est vita copulans amantem cum amato. » Postremo diffinitur ab Apostolo [1] : *Finis præcepti est charitas de corde puro, conscientia bona, et fide non ficta.* Contra primam diffinitionem sic objicitur : Idem est dilectio, et charitas : cum ergo Magister diffinit charitatem per dilectionem, diffinit idem per seipsum. Item amori naturali in statu innocentiæ conveniebat ista diffinitio : ergo non videtur convertibilis cum charitate. Contra secundam diffinitionem objicitur sic : Affectio animi est ab ipsa anima : Charitas autem non est ab ipsa, sed a Deo : ergo male dicitur : « Charitas est affectio animi. » Item hæc definitio potest competere spei : ergo non recte assignatur de charitate. Contra tertiam objicitur sic : Quia visio respondet ipsi fidei, et fruitio est ad omnem virtutem ; ergo male diffinitur charitas per *videre* et *frui*. Item desiderium est in absens, et quodam modo imperfectum : cum ergo charitas sit perfectissima, male diffinitur per actum desiderandi. Contra quartum objicitur sic : Dionysius, in libro *de Divinis Nominibus*, diffiniens amorem generaliter, dicit [2] quod est virtus unitiva : ergo copulare amantem cum amato non est proprium charitatis, cum sit commune amori naturali, et animali. Item vita est perfectio absoluta : copulatio amantis cum amato est qualitas respectiva : ergo male dicitur charitas esse vita copulans. Contra ultimam objicitur sic : Charitas est radix virtutum, et principium merendi, et pondus quo quis inclinatur et tendit ad finem : ergo non videtur quod charitas debeat dici finis. Item quæritur de illis tribus modis qui adduntur, pro quibus stent, et quo modo distinguantur. Item : Quare cordi attribuitur puritas, et conscientiæ bonitas, et fidei stabilitas, cum puritas cordis sit ex fide [3] : *Fide purificans corda eorum* : et quare fides ponatur ultima, cum ipsa sit prima.

Comparatio charitatis. Resp. Quod charitas secundum multiplicem sui comparationem habet multipliciter diffiniri. Habet enim charitas comparari ad objectum ; et sic assignatur diffinitio primo posita a Magistro. Potest iterum considerari per comparationem ad finem ultimum; et sic diffinitur ab Augustino in *Soliloquio.* Potest etiam comparari ad actum proprium, qui est unire et adhærere ; et sic diffinitur ab Augustino in libro *de Moribus Ecclesiæ,* et in libro *de Spiritu et Anima,* per actum uniendi et copulandi amantem cum amato, videlicet affectum nostrum cum Deo. Potest iterum comparari ad habitum sibi adjunctum, qui quodam modo est ipsius charitatis principium ; et sic diffinitur ab Apostolo, cum dicitur : *Charitas est finis præcepti,* etc. Et hoc patet ex ipsius notificationis explanatione. Nam charitas comparata ad habitus aliarum virtutum theologicarum, quia unit eas fini, principatum tenet inter eas ; et ideo movet, et informat, et terminat, sive consummat : et propterea dicitur esse finis præcepti : et quia finis est aliarum, actus aliarum disponunt ad actum charitatis, et ipsa charitas immediate elicit. Et ideo tres ponuntur ibi conditiones : et per primam, qua dicitur ibi charitas *de corde puro*, tangitur conditio ipsius charitatis, cujus est deputare affectum cordis ab omni terrenitate ; per secundam, scilicet *de conscientia bona*, tangitur conditio spei ; per tertiam, conditio fidei : et secundum hoc ordinantur, secundum quod principalius ad actum charitatis disponunt. Et sic patet diffinitio, et intellectus prædictarum diffinitionum. Ad illud ergo quod primo objicitur contra diffinitionem Magistri, quod idem est dilectio et charitas, dicendum quod etsi sint idem re, tamen aliqua differentia rationis est. Dilectio enim in plus est, quam charitas : unde consuevit assignari differentia, quod amor est naturæ, dilectio est voluntatis deliberativæ, et charitas gratiæ. Alia etiam est differentia, quia charitas nominat habitum, sed dilectio nominat actum : et ita diffinitur charitas per dilectionem, tanquam minus commune per magis

[1] I *Tim.*, I, 5. — [2] Dionys., *de Div. Nom.*, c. IV. — [3] *Act.*, XV, 9.

commune, et habitus per suum actum. Ad illud quod objicitur, quod illa notificatio convenit dilectioni in statu innocentiæ, dicendum quod differentia est in modo diligendi Deum propter se, secundum quod diligitur (a) dilectione naturali, et ipsa charitate, sicut in secundo libro ostensum fuit. Et ideo ex hoc non ostenditur illa ratio non esse bene assignata. Ad illud quod objicitur de notificatione Augustini *de Moribus Ecclesiæ*, quod charitas est animi affectio, dicendum quod ibi est prædicatio causalis: ideo in ratione illa est sophisma secundum accidens. Ad hoc vero quod subjungitur, quod illa notificatio convenit spei, dicendum quod spei, proprie loquendo, non convenit unire, sed magis erigere: fidei enim est dirigere, et spei erigere, et charitatis adhærere. Ad illud quod objicitur de diffinitione Augustini in libro *de Soliloquiis*, quod charitas non debet diffiniri per *videre* et *frui*, dicendum quod sicut fides cognoscit sibi et aliis virtutibus, sic charitas desiderat sibi et aliis. Et quoniam perfectio mercedis consistit in visione et fruitione Dei, hinc est quod charitas diffinitur per desiderium utriusque, non quia videre sit ejus proprium, sed quia desiderium habendi Deum est proprium charitatis. Ad illud quod objicitur, quod desiderium est rei absentis, et imperfectus motus, dicendum quod diffinitur ibi charitas viæ, quæ habet secum annexam imperfectionem. Posset etiam nihilominus dici, quod desiderium, prout excludit fastidium, non solummodo est rei absentis, imo præsentis; et hoc modo large accipitur in proposito. Ad illud quod objicitur contra diffinitionem Augustini in libro *de Anima et Spiritu*, quod charitas est vita copulans, dicendum quod etsi copulare conveniat omni amori quodam modo, tamen hoc totum, quod est vita copulans, est proprium ipsius charitatis, quia nullus est amor qui animam proprie habeat vivificare, nisi amor gratuitus, qui copulat cum Deo ipsam animam. Ad illud quod objicitur, quod non possunt illa duo stare, vita et copula, dicendum quod, quamvis vita, prout est actus primus, sit perfectio absoluta, tamen, prout est actus secundus, habet respectum ad objectum, sicut patet, quia, secundum Philosophum [1], alimento uti, et intelligere, sunt differentiæ ejus, quod est vivere; et charitas est vita, et secundum quod est vita, dicitur actus secundus, ut in præcedentibus ostensum fuit. Ad illud quod objicitur de notificatione Apostoli, quod non debet dici finis, cum sit principium, dicendum quod, cum nihil prohibeat tres causas coincidere in unum, sicut patet in Deo respectu creaturæ, nullum est inconveniens charitatem simul esse radicem, formam et finem secundum comparationem triplicis causæ, cum nos perfecte faciat Deo conformes, secundum quod superius habitum est. Ad illud quod objicitur de sufficientia, et numero, et ordine, et appropriatione illarum conditionum quæ superadduntur, satis patet responsio ex explanatione ipsius diffinitionis, et ex his quæ in secundo libro determinata sunt, distinctione XXXVIII, quæ non oportet ad præsens repetere. Et ideo de illa notificatione Apostoli, et de aliis, sufficiat ad præsens tantum dixisse.

DUB. II.

Pro quo etiam duo sunt mandata.

Contra: videtur quod unum solum debeat esse mandatum, quia unius operis secundum unam rationem unum debet esse mandatum: sed una est ratio diligendi Deum, et proximum: ergo unum debet esse mandatum in utroque. Item, si mandata numerantur secundum numerum diligibilium, cum quatuor sint diligenda ex charitate, quatuor deberent esse mandata. Item: *Qui diligit proximum, legem implevit*, sicut dicitur [2]: et ibidem dicitur quod omne *aliud*

[1] Averr., *de Anim.*, lib. II, comment. 13; Arist., *Metaph.*, lib. XII, cont. 36; *de Cœl.*, lib. II, cont. 31. — [2] *Rom.*, XIII, 8, 9.

(a) *Cat. edit.* dicitur.

mandatum in illo verbo instauratur : ergo videtur quod unum solum debeat esse mandatum.

Resp. Dicendum quod, cum mandata diversificari habeant secundum ordinem ad Deum et ad proximum, sicut patet per distinctionem primæ tabulæ a secunda; ideo, cum charitas habeat ordinare respectu utriusque, oportuit præcepta distingui : verumtamen, quia una est ratio diligendi, unum potuit in altero implicari. Ad illud ergo quod objicitur, quod mandata distinguuntur penes rationem ipsius habitus, dicendum quod falsum est; imo penes modum ordinandi ad alterum. Ad illud quod objicitur, quod quatuor debent esse mandata, dicendum quod in mandato proximi satis includitur dilectio sui; et quia ad hoc est homo ordinatus per naturam, non oportuit ad hoc hic induci per præceptionem divinam. Ad illud quod objicitur, *Qui diligit proximum, legem implevit,* dicendum quod Apostolus loquitur de impletione secundæ tabulæ. Præterea « in mandato de dilectione proximi includitur mandatum de dilectione Dei : » quamvis enim unum in altero includatur, non tamen potest inferri quod unum ab altero non distinguatur : hoc enim est propter connexionem et ordinem, quæ non excludunt distinctionem.

DUB. III.

Dilectionis autem Dei modus insinuatur, cum dicitur, *ex toto corde*, id est ex toto intellectu; *ex tota anima*, id est ex tota voluntate : *ex tota mente*, id est ex tota memoria.

Contra : Diligere pertinet ad affectum, non ad intellectum; ergo male dicitur diligere ex intellectu et memoria. Item Bernardus, *De amore Dei*[1] *:* « Quid est amor, nisi vehemens et bene ordinata voluntas? » Ergo videtur quod ex quo dixit : *Ex tota anima*, superfluit addere alias conditiones. Item beatus Joannes non ponit nisi duas conditiones[2] : *Diligamus opere, et veritate;* ergo videtur quod in istis tribus conditionibus sit superfluitas. Item videtur quod sit diminutio, quia ponitur[3] in *Deuter.* (*a*) ista conditio : *Ex tota fortitudine,* quæ non ponitur hic. Item additur[4] in *Marco* (*b*) ista conditio præter conditiones prædictas : *Ex tota virtute :* ergo videtur quod ibi sit diminutio, vel hic superfluitas. Similiter in *Luca* additur[5] ista conditio : *Ex omnibus viribus tuis.* Quæritur ergo de illorum trium distinctione, ordine, numero, et sufficientia.

Resp. Dicendum quod, quamvis charitas immediate respiciat actum concupiscibilis, circa quem primo consistit; tamen actus illarum virium respicit, ut disponentes. Unde omnes vires animæ quodam modo ordinantur ad ipsam dilectionem, sicut ad id quod habet rationem completam respectu omnium virium. Et quoniam superiores vires animæ tres sunt, ideo tres apponuntur conditiones. Et rursus, quia ternarius virium animæ dupliciter habet distingui, ita quod unus illorum modorum non discordat ab alio; ideo conditiones circa actum diligendi respicientes vires animæ, duplici modo apponi et distingui habent. Uno enim modo distinguuntur vires animæ, secundum quod in eis consistit imago; et dicuntur in mente esse tres potentiæ, videlicet memoria, intelligentia, et voluntas : et sic secundum istas tres vires apponuntur tres conditiones, quarum una respicit intelligentiam, scilicet : *ex toto corde*; altera voluntatem, scilicet : *ex tota anima;* tertia memoriam, scilicet : *ex tota mente.* Et sic assignantur istæ tres conditiones in *Matthæo*[6], et exponuntur ab Augustino sic[7] : « *Ex toto corde*, id est ex toto intellectu sine errore; *ex tota anima*, id est ex tota voluntate sine contradictione; *ex tota mente*, id est ex tota memoria sine oblivione. Alio modo distinguuntur vires animæ in rationalem, irascibilem et concupiscibilem : et secundum hoc tres apponun-

Via investigandi duplex.

[1] Bern., *de Amor. Dei*, c. VII. — [2] I *Joan.*, III, 18. — [3] *Deut.*, VI, 5. — [4] *Marc.*, XII, 30. — [5] *Luc.*, X, 27. — [6] *Matth.*, XXII, 37. — [7] Aug., *de Doct. christ.*, lib. I, c. XXII, n. 21. — (*a*) Al. non legitur *in Deuter.* nisi in margine. — (*b*) Item *in Marco*.

tur conditiones, quarum una respicit rationalem, videlicet *ex toto corde;* alia concupiscibilem, videlicet *ex tota fortitudine:* et sic assignantur in *Deuteronomio* [1], et exponuntur a Bernardo sic [2] : « *Ex toto corde*, id est sapienter : *ex tota anima*, id est dulciter : *ex tota fortitudine*, id est fortiter, ut non seducamur fallaciis, non abducamur blanditiis, non frangamur injuriis. » Et ad hæc tria reduci possunt illa tria quæ tanguntur : *Ex corde puro, conscientia bona, et fide non ficta.* Nec est in istis aliqua repugnantia, pro eo quod potentia irascibilis et ipsa memoria conformantur in actu, et ideo una virtus est utriusque reformativa, et una dos utriusque perfectiva, et unam respicit principaliter, et aliam ex consequenti : et ideo, ubi dicitur in *Deuteronomio: Ex tota fortitudine*, in *Matthæo* dicitur *Ex tota mente.* Et hæc est ratio, quare hæc conditio, *ex tota mente,* ultimo loco ponitur; et sic patet sufficientia, numerus et distinctio illorum, quæ assignantur circa modum dilectionis: et quod nihil est superfluum, nihil diminutum; patet etiam solutio objectorum.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis, secundum duo quæ tangit Magister, incidit hic quæstio circa duo principaliter : primo enim quæritur de ipsa charitate quantum [illegible] bitum; secundo vero quæritur d[illegible]em quantum ad ejus actum et [illegible]um. C[illegible] primum sex possunt quæri : primum es[illegible] utrum charitas sit habitus creatus; secundum, utrum sit habitus virtuosus; tertium, utrum sit habitus ab aliis virtutibus distinctus; quartum est, utrum sit habitus in se ipso indivisus; quintum est, utrum sit habitus mere gratuitus; sextum et ultimum, utrum sit habitus aliquando informis, an semper formatus. Et quoniam duorum primorum veritas satis haberi potest ex his, quæ in primo libro [3] sunt determinata, ubi ostensum est, quod charitas est virtus creata : ideo nunc restat determinare alia quatuor sequentia.

QUÆSTIO I.

An charitas sit habitus ab aliis virtutibus distinctus [4].

De quatuor postremis (*a*), utrum charitas sit habitus ab aliis virtutibus distinctus, aut omnibus virtutibus communis et generalis; et quod sit habitus omnibus communis, videtur primo auctoritate apostolica; Apostolus enim dicit [5] : *Charitas patiens est, benigna est,* etc.; et enumerat ibi quindecim opera virtutum : sed quidquid habet in se actus omnium virtutum, est commune et universale ad omnes virtutes : habitus autem charitatis est hujusmodi, secundum quod in præcedenti auctoritate habetur : ergo omnibus virtutibus est communis. Ad opp.

2. Item Hieronymus : « Ut breviter complectar omnem diffinitionem virtutis, virtus est charitas, qua diligitur omne diligendum. » Ergo cum diffinitio et diffinitum si[illegible]qualis ambitus, et virtus sit generalis [illegible]es virtutes, videtur similiter quod et [illegible]itas.

3. Item Augustinus [6], *de Civitate Dei*, et Bernardus [7], *de Diligendo Deo*, dicunt quod virtus non est aliud, quam ordo amoris, vel amor ordinatus : cum ergo amor ordinatus nihil aliud sit quam charitas, et omnis virtus nihil aliud sit quam amor ordinatus; omnis virtus est charitas : ergo charitas non est ab aliis virtutibus distincta.

4. Item, sicut se habet præceptum charitatis ad alia præcepta, sic se habet habitus charitatis ad alios habitus virtutum : sed

[1] *Deut.*, VI, 5. — [2] Bern., super *Cant.*, serm. XX. — [3] Dist. XVII, par. I, art. 1, q. 1. — [4] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, q. LVII, art. 4; S. Thom., II-II, q. XXIII, art. 4; et III *Sent.*, dist. XXVII, q. II, art. 4; et *de Verit.*, q. II, art. 2; Scotus, III *Sent.*, dist. XXVII, q. I; Richard., III *Sent.*, dist. XXVII, q. I; Th. Argent., III *Sent.*, dist. XXVII, q. 1, art. 1; Joan. Bacch., III *Sent.*, dist. XXVII; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVII, q. 1; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. XXVII, q. I. — [5] I *Cor.*, XIII, 4. — [6] Aug., *de Civit. Dei*, lib. XV, c. XXII. — [7] Bern., *de Dilig. Deo*, c. IX. — (*a*) *Cæt. edit. deest* postremis.

præceptum charitatis omnia alia præcepta comprehendit, sicut dicitur [1] : *Qui diligit proximum, legem implevit* : ergo videtur quod habitus charitatis contineat in se habitus omnium virtutum, et non sit ab aliis distinctus.

5. Item, sicut se habet objectum charitatis ad objecta aliarum virtutum, ita se habet habitus charitatis ad alios habitus : sed objectum charitatis est bonum sub ratione boni simpliciter : si ergo hoc est commune omnibus objectis omnium aliarum virtutum, videtur quod habitus charitatis sit communis omnibus aliis habitibus.

6. Item, qui habet dilectionem charitatis in via, habet omne quod necessarium est ad meritum, quia dicit Augustinus: « Tene charitatem, et fac quidquid vis. » Similiter qui habet dotem fruitionis correspondentem charitati in patria, habet sufficientissimum præmium : frui enim, secundum quod dicit Augustinus [2], est amore inhærere : ergo si charitas inchoata sufficit ad meritum, et charitas consummata sufficit ad præmium, videtur quod habita charitate, aut cæteræ virtutes superfluant, aut ipsa non differat ab habitibus aliarum virtutum. Sed constans est quod aliæ virtutes non superfluunt : restat ergo quod ipsa ab aliis virtutibus non distinguitur.

Fundam. Sed contra [3] : *Nunc manent fides, spes, charitas, tria hæc*, etc. Quod recte connumeratur et supponitur aliis virtutibus, distinguitur ab aliis virtutibus : sed charitas connumeratur et supponitur aliis virtutibus: ergo ab illis distinguitur.

Item hoc ipsum ostenditur ab objecto, quia sicut fides respicit Deum sub ratione veri, et spes sub ratione ardui, sic charitas sub ratione boni. Si ergo bonum sub ratione boni, et verum sub ratione veri dicunt diversas rationes movendi; quia secundum diversitatem rationis movendi est distinctio in actibus et habitibus, videtur ergo quod charitas differat ab aliis theologicis virtutibus : ergo multo fortius ab aliis, scilicet cardinalibus.

Item hoc ipsum ostenditur ab actu proprio, quia constans est, quod diligere, credere, et sperare, actus sunt diversi, loquendo formaliter. Si ergo penes diversitatem actuum principalium, necesse est esse diversitatem habituum ; videtur quod necesse sit ponere habitum charitatis ab habitibus aliarum virtutum differre.

Item penes diversitatem subjectorum est diversitas proprietatum : sed sicut fides est in rationali, et spes in irascibili, sic charitas et amor in concupiscibili : si ergo vis concupiscibilis distincta est ab aliis viribus, necesse est quod habitus charitatis distinctus sit ab aliis habitibus.

Item hoc ipsum ostenditur per comparationem ad suum oppositum, quia vitium directe oppositum charitati distinguit ab aliis vitiis, utpote odium ab infidelitate et desperatione. Si ergo dictinctio malorum et vitiorum est ratione bonorum quibus opponuntur, cum sint privationes, videtur quod si vitium charitati oppositum ab aliis vitis distinguatur, consimiliter etiam habitus charitatis ab aliis habitibus.

Item hoc ipsum ostenditur per comparationem ad præmium, quoniam quandocumque aliqui sic se habent, quod quando unus perficitur, alii evacuantur, necesse est illos habitus per essentiam differre : sed habitus charitatis in patria perficitur, et consummatur ; habitus vero fidei et spei evacuantur, sicut dicit Magister, et habitum est in distinctione præcedenti : ergo necesse est charitatis habitum ab habitibus aliarum virtutum distingui.

[1] *Rom.*, XIII, 8.— [2] Aug., *de Doct. christ.*, lib. I, c. IV, n. 4. — [3] I *Cor.*, XIII, 13.

CONCLUSIO.

Charitas est habitus virtutis ab aliis virtutibus distinctus, ut patet ex comparatione ad actum, ad objectum, ad subjectum, ad præmium, ad principium, et ad oppositum.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc reperi- Opin. 1. tur triplex modus dicendi. Quidam enim dicere voluerunt, quod charitatis habitus est ab aliis habitibus indistinctus, propter ipsorum habituum essentialem unitatem. Dixerunt enim ipsos habitus virtutum ab invicem non differre per essentiam, sed sola relatione ad actus. Et hoc ipsum dixerunt de potentiis animæ. Et quod sint unum per essentiam inter se invicem, probare innituntur per mutuam ipsorum habituum denominationem. Cum enim formæ disparatæ nullo modo possint seipsas denominare, et una virtus aliam denominet, ut: « Justitia est prudens, prudentia est justa, fides amat, et charitas credit; » impossibile est habitus virtutum essentialiter inter se differre. Ex hac eadem ratione concludere voluerunt, quod non differant a charitate, cum charitati attribuantur quasi omnium virtutum actus, sicut dicit[1] Apostolus. Et hoc ipsum dicunt sensisse Augustinum in libro *de Moribus Ecclesiæ*, ubi sic diffiniens virtutem[2]: « Nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. » Nam illud, quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris quaternario affectu, quantum intel- Improb. ligo, dicitur. Sed quantumcumque hoc innuerint auctoritates, ponere tamen omnes habitus virtutum a se invicem non differre nisi sola relatione, non videtur consonum rationi, nec etiam doctrinæ communi. Quod enim diversitas sit in potentiis animæ et ipsarum habitibus, manifestat ipsa diversitas actuum et objectorum. Et propterea, cum una virtus denominat aliam, vel actus unius attribuitur alteri, hoc non est intelligendum fieri propter omnimodam ipsorum habituum indifferentiam, sed propter mutuam circumincessionem et concomitantiam, sicut dicimus de potentiis animæ, quod se invicem circumincedant, et supra se mutuo reflectantur: non quia omnino idem sint, sed quia, cum sint in eodem, et possint reflecti super illud in quo sunt, quia anima intelligit se, et amat se, per consequens et supra se invicem reflectuntur. Et propterea, quia reflexio non tantummodo fit propter omnimodam indivisionem convenientiæ, verum etiam propter circumincessionem concomitantiæ; ideo non cogimur ponere nec potentias animæ, nec habitus, secundum id quod sunt, ab invicem non differre. Nec Augustinus, in libro *de Moribus Ecclesiæ*, vult dicere illud; sed omnes virtutes alias vult ad charitatem tanquam ad fundamentum reducere, sine qua aliæ virtutes, non sunt veræ virtutes quia ad veram beatitudinem non perducunt. Est et hic alius modus dicendi, vide- Opinio 2. licet, quod charitas ab aliis virtutibus non distinguitur propter ipsius charitatis generalitatem. Voluerunt enim quidam dicere, quod ipsa vis concupiscibilis diffunditur per omnes alias vires, pro eo quod omnes aliæ vires animæ appetunt objecta sua. Unde quia amor reperitur in omnibus viribus, ut dicunt, et amor ordinatus in omnibus virtutibus, quia charitas non est aliud[3], quam ordo amoris; hinc est quod dicere voluerunt charitatem ob suam generalitatem non distingui ab aliis virtutibus. Sed nec illud videtur rationabile Improb. usquequaque, nec convenienter dici, cum Apostolus eam distinguat ab aliis. Nec ratio quam assignant, multum est efficax, pro eo quod concupiscibilis ita est vis in se distincta, sicut rationalis et irascibilis: unde quod actus concupiscibilis ad actum aliarum virium concurrat, hoc non est propter identitatem et indivisionem in essendo, sed propter simultatem et ordinem in movendo. Unde generale, sive universale, consuevit aliquid dici dupliciter, vel propter communitatem in prædicando, vel propter commu-

[1] *Rom.*, XIII, 9. — [2] Aug., *de Morib. Eccl.*, c. XV. — [3] Id., *de Civit. Dei*, lib. XV, c. XXII.

nicatem in causando; sicut sol dicitur causa universalis, non quia de aliis causis inferioribus prædicatur, sed quia alias adjuvat et movet. Et ideo, sicut possibile est quod aliquid habeat rationem generalis motoris respectu aliorum, et tamen in se sit unum, et in aliis distinctum in causis naturalibus; sic reperiri contingit in animæ potentiis et viribus. Ideo, quamvis voluntas imperet aliis viribus animæ, et charitas aliis virtutibus, non oportet propter hoc ponere, quod ab eis

Opin. 3. non distinguatur. Tertius vero modus dicendi communis et usitatus, rationi et auctoritatibus satis consonus, est quod charitatis habitus est ab habitibus aliarum virtutum distinctus, sicut innuit Apostolus. Et ejus distinctio ab habitibus aliis potest colligi ex multiplici ipsius comparatione, sicut in opponendo fuit demonstratum : primo videlicet ex comparatione ad objectum, quod sub ratione movendi ab aliis distinguitur; secundo per comparationem ad actum, quia differt ab actibus aliarum; tertio per comparationem ad subjectum proprium; quarto per comparationem ad oppositum, quod ei determinate opponitur, ita quod non habitibus aliarum virtutum; quinto per comparationem ad præmium, in quo perficietur, cum habitus spei et fidei evacuabitur (a); sexto vero, et ultimo, per comparationem ad suum principium, quod repræsentat. Consistit enim imago recreationis in tribus virtutibus theologicis, et unitate gratiæ; sicut imago creationis in tribus potentiis, et unitate substantiæ. Si ergo ipsæ potentiæ, ad hoc quod sint recte imago, a se invicem discernuntur, et una de altera non prædicatur; sed in tribus virtutibus theologicis reperitur similiter ratio cujusdam imaginis; opportunum ergo est ponere ipsas ad invicem distinctas esse. Concedendum est igitur habitum charitatis distinctum esse ab habitibus aliarum virtutum; concedendæ sunt etiam rationes, quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium de auctoritate Apostoli, patet responsio ex jam dictis; quoniam actus aliarum virtutum attribuuntur ipsi charitati, non sicut elicienti, sed sicut imperanti; et sicut motori primo, non sicut motori immediato. Et ideo ex hoc non potest concludi quod charitas ab aliis virtutibus non distinguatur, quia non habet generalitatem ad illas in prædicando, sed solum in movendo.

2. Ad illud quod objicitur de auctoritate Hieronymi, quod virtus non est aliud quam charitas, dicendum quod prædicatio illa est prædicatio causalis. Ideo enim omnes virtutes diffiniri possunt per charitatem, quia amor charitatis dat ei rationem merendi : qua ablata, non est proprie loquendo dicenda virtus esse in anima.

3. Ad illud quod objicitur per auctoritatem Augustini, dicendum similiter, quod notificationes illæ, et consimiles, per causam datæ sunt. Et si tu quæras per quod genus causæ, responderi potest quod charitas respectu aliarum in movendo quodam modo habet rationem efficientis, quodam modo formalis, quodam modo finalis. Amor autem charitatis aliis virtutibus, ut in actus suos exeant, imperat, et imperando informat, et facit eos meritorios, et informando jungit fini et in ipso quietat, dum facit nos adhærere Deo, et ipso frui : et ideo merito virtus gratuita per charitatis amorem est diffinienda. Posset etiam aliter dici, quod amor ille, qui cadit in diffinitione virtutis, generaliter non est amor charitatis, qui est una de virtutibus theologicis, sed est amor omnibus et cæteris virtutibus communis, et generalis. Et ideo in processu illo est sophisma consequentis a superiori ad inferius affirmando.

4. Ad illud quod objicitur, quod præceptum charitatis comprehendit omnia præcepta, dicendum quod non comprehendit ea per omnimodam identitatem, sed per quamdam reductionem : omnia enim præcepta reducuntur ad illam, et in illa consummantur : et ideo ex hoc non potest concludi, quod habitus charitatis sit aliis commu-

(a) *Cæt. edit.* perficit... evacuatur.

nis, nisi solum per radicationem, secundum quod dicit Gregorius[1], quod præcepta sunt multa per diversitatem operis, et unum in radice dilectionis : quia quidquid præcipitur, in sola charitate radicatur : hoc autem non est quia solius charitatis sit exequi præcepta injuncta, sed quia aliæ virtutes sine charitate non exequuntur divina præcepta secundum acceptationem divinam.

5. Ad illud quod objicitur, quod objectum charitatis commune est objectis aliarum virtutum, respondendum est per interemptionem, quia objectum charitatis non est quodcumque bonum, sed bonum summum, et bonum sub ratione boni : et ita objectum charitatis distinguitur secundum substantiam ab objectis virtutum cardinalium, quæ habent objectum creatum ; ab objecto vero aliarum virtutum theologicarum secundum substantiam non distinguitur, sed secundum rationem movendi : quæ quidem ratio movendi : facit diversitatem in actu, et habitu, et potentia substantiæ motæ, sicut patet : quia, quamvis unum et idem sit verum et bonum, tamen cognitio et affectio, et potentia cognitiva et affectiva, et habitus scientiæ et virtutis habent ab (*a*) invicem differentiam.

6. Ad illud quod objicitur, quod charitas sufficit ad præmium et ad meritum, dicendum quod charitas dicitur sufficere ad meritum et ad præmium propter connexionem aliarum virtutum et dotum. Qui enim habet charitatem, habet alias virtutes : et qui habet dotem sibi correspondentem, habet alias dotes, et ita sufficientiam in merito et præmio, non ratione charitatis tantum, sed ratione aliarum virtutum annexarum. Et ideo ex hoc non potest concludi, quod aliæ virtutes superfluant, vel quod charitas sola sit virtus ab aliis non distincta, pro eo quod non habet sufficientiam per se sola, sed prout est cum aliis conjuncta. Et per hoc patet quod non potest aliquis sufficienter mereri, nisi speret, et credat : nunquam autem potest aliquis esse expeditus et habilitatus ad credendum et sperandum, nisi mediante fide et spe : similiter circa dotes præmii intelligendum est.

QUÆSTIO II.

An habitus charitatis sit unus indivisus, an per species multiplicatus [2].

Utrum habitus charitatis sit unus indivisus, an per species multiplicatus ; et quod habeat per species multiplicari, videtur primo per objecta : quoniam circa diversa volita et objecta diversæ sunt voluntates, vel virtutes. Sicut enim vult Augustinus[3], voluntates, vel virtutes diversificantur secundum volita : sed charitas est amor Dei et proximi : si ergo Deus et proximus distant distantia infinita, necesse est habitum regulantem animum ad amandum Deum, et ad amandum proximum, esse alium, et alium. Ad opp.

2. Item hoc ipsum ostenditur per præcepta, quia ubi sunt diversa præcepta, ibi diversi sunt habitus habilitantes animam ad illa præcepta implenda, maxime cum ipsis præceptis præcipiuntur opera virtutum : si ergo circa actum charitatis duo consistunt mandata, videtur quod virtus charitatis non sit una.

3. Item hoc ipsum ostenditur per modos diligendi. Alius enim est modus diligendi Deum, quam diligendi proximum. Deum enim debet unusquisque diligere plus quam se ex toto corde ; sed proximum sicut seipsum, et ex parte. Si ergo habitus virtutis datur ad modificandum actum, cum alius et alius sit hinc et inde modus, alius et alius erit hinc et inde habitus.

4. Item hoc ipsum ostenditur per simile : quia sapientia quæ est de æternis, alius est habitus et aliud donum, quam scientia quæ

[1] Greg., *in Evang.*, hom. XXVII. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LVII, art. 5 ; S. Thom., II-II, q. XXIII, art. 5 ; et III *Sent.*, dist. XXVII, q. II, art. 4 ; Richard., III *Sent.*, dist. XXVII, art. 6, q. I ; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XXVII, q. II. — [3] Aug., *de Lib. Arbit.*, lib. I, c. XIII. — (*a*) *Al* ad.

est de temporalibus. Et similiter latria, quæ est cultus Dei, est alia virtus, quam dulia quæ est honor proximi : ergo pari ratione alia, et alia virtus erit, qua diligitur proximus, et qua diligitur Deus.

5. Item plus differt vita activa a contemplativa, quam operationes ejusdem vitæ a (a) se invicem : ergo similiter plus differt virtus quæ dirigit hominem ad vitam contemplativam, ab ea quæ dirigit ad vitam activam, quam duæ virtutes quæ dirigunt ad vitam contemplativam : sed charitas, secundum quod est amor Dei, dirigit ad vitam contemplativam; prout est amor proximi, ad vitam activam : cum ergo charitas, secundum quod est amor Dei, differat a fide, licet utraque earum sit virtus dirigens ad vitam contemplativam, videtur multo fortius quod amor Dei, et proximi, ab invicem distinguantur.

6. Item amor amicitiæ et amor concupiscentiæ sunt diversæ species amoris : sed charitas amat Deum amore concupiscentiæ, quia facit Deum desiderare et appetere; proximum vero, amore amicitiæ : si ergo illæ sunt diversæ affectiones et diversæ dilectiones, videtur quod virtus charitatis habeat multiplicari per species.

Fundam. Sed contra : sicut una est summa veritas, sic una est summa bonitas, quia sicut fides omnino assentit summæ veritati, et propter illam credit quidquid credit, sic charitas omnino adhæret summæ bonitati, et propter illam amat quidquid amat; ergo sicut fides est una virtus et unus habitus respectu credendorum, ita et charitas respectu amandorum.

Item sicut se habet rationalis ad verum, et irascibilis ad arduum, sic se habet concupiscibilis ad bonum ; et sicut aliæ duæ vires habent unitatem in se, sic et ipsa concupiscibilis : sed rationalis, in credendo verum, non habet perfici nisi una virtute ; similiter et irascibilis in expectando arduum : ergo similiter videtur quod concupiscibilis in amando bonum non habeat nisi unam solam virtutem : sed hæc est charitas : ergo, etc.

Item quanto aliquid est magis unitivum, tanto magis habet in se unitatem : sed virtus charitatis inter cæteras virtutes est præcipue unitiva, cum ipsa sit vinculum perfectionis, sicut dicitur *ad Colossenses*[1] : ergo videtur, quod charitas inter cæteras virtutes teneat unitatem : ergo non habet subdividi per alias species.

Item in omni genere, in quo contingit reperire ordinem motorum, necesse est esse statum in uno : sed charitas omnibus virtutibus animæ imperat, et omnes movet tam theologicas quam cardinales : ergo necesse est ipsam habere unitatem : non ergo multiplicatur per species.

CONCLUSIO.

Charitatis habitus est unus atque indivisus secundum speciem, licet secundum individuum multiplicetur : habet enim unum objectum, et unum actum principalem.

Resp. ad arg. Dicendum, quod habitus charitatis est unus et indivisus secundum speciem, licet secundum numerum plurificetur. In diversis enim animabus plures sunt charitates, cum habitus et accidentia numerentur penes subjecta. In omnibus autem in quibus est, est una charitas specie, propter hoc quod unitas habitus venit ab unitate objecti, et actus principalis : et hoc quidem est reperire in charitate, si quis diligenter velit attendere. Actus enim charitatis est diligere : diligere autem idem est, quod velle bonum[2]. Cum ergo charitas diligit aliquem, bonum optat ei quem diligit : istud autem bonum, quod charitas optat, unum solum est, videlicet bonum æternum, et bonum summum. Istud autem summum bonum aliquando homo per charitatem optat Deo, aliquando sibi, aliquando proximo. Secundum quod optat ipsum ipsi Deo, dicitur diligere Deum, quia vult quod ipse Deus

[1] *Coloss.*, III, 14. — [2] Arist., *Physic.*, lib. II.
(a) *Al.* ad.

sit summum bonum, et quod habeat omne bonum per essentiam. Secundum quod optat illud proximo, sic dicitur diligere proximum, quia vult quod habeat illud bonum per gratiam et gloriam. Secundum quod optat illud sibi, sic dicitur diligere seipsum. Generaliter ergo in actu dilectionis, ipsius charitatis unum est bonum optatum, licet multa sint, quibus illud bonum optatur : et illud est objectum principale ipsius habitus diligendi, quoniam ipsum propter se optatur a charitate, ita quod habet rationem objecti principaliter moventis, et finis quietantis. Et quia illud est unum solum, sive comparetur ad se, sive comparetur ad eum qui habet charitatem, sive comparetur ad ejus proximum; hinc est quod charitatis habitus habet esse unius. Unde concedendæ sunt rationes quæ hoc ostendunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod objecta sunt diversa, jam patet responsio: quia, licet charitas diligat proximum, tamen proximus non est principale objectum, sed est illud ad quod principale objectum charitatis comparatur. Quia enim proximus imago est Dei, et capax ipsius Dei; ideo virtus charitatis, quæ desiderat summum bonum haberi ab omni eo qui potest ipsum habere et ipso frui, appetit summum bonum a proximo haberi, sicut et ab eo in quo est : et hoc non est aliud, quam amare proximum per charitatis affectum. Et si tu objicias, quod charitas non tantum facit quod homo velit proximo bonum quod Deus est, sed etiam omne aliud bonum, dicendum quod hoc non est principaliter et elicitive, sed quasi consequenter et imperative : et hoc manifestabitur infra[1] magis aperte, cum agetur de his quæ sunt diligenda ex charitate.

2. Ad illud quod objicitur, quod duo sunt præcepta charitatis, dicendum quod illa duo præcepta non sunt diversa formaliter, sed solum materialiter, quia unum illorum clauditur in altero, secundum quod Magister dicit in littera. Et propter hoc non sequitur, quod habitus charitatis diversificetur secundum formam.

3. Ad illud quod objicitur de diversitate modorum, dicendum quod diversitas illorum modorum est ex diversitate comparationum illius summi boni quod potest diligi, vel optari sibi ipsi, et potest optari creaturæ quæ nata est in ipso beatificari : unde diversitas illorum modorum non venit ex diversitate principalis objecti, sed ex varia comparatione ipsius : et propterea non sequitur quod sit diversitas in virtute modificante, quia diversitas comparationis objecti non sufficit ad faciendum habitum diversificari.

4. Ad illud quod objicitur de sapientia et scientia, latria et dulia; dicendum quod non est simile, quia sapientia negotiatur de æternis secundum rationes æternas, et scientia de temporalibus secundum rationes temporales : et ideo diversas rationes habent, secundum quas diriguntur, et in actibus suis regulantur. Sed charitas unam solam habet rationem moventem, videlicet ipsam summam bonitatem, quæ cum sit summe amabilis, et prout est in se, et prout participatur in creatura, utroque modo charitas eam amat : et sic habet unam rationem motivam, et propterea non debet sic diversificari, sicut sapientia et scientia. Eodem modo dicendum est de latria et de dulia, sicut in præcedentibus[2] est ostensum.

5. Ad illud quod objicitur de differentia contemplativæ et activæ, dicendum quod *contemplativa* et *activa vita* nominat statum, sive virtutis exercitium. Diversitas autem status, vel exercitii non inducit diversitatem in habitu, sed diversitas principalis objecti : unde eædem virtutes, secundum diversos status et diversum exercitium, dirigunt hominem in utraque vita, sicut fides dirigit hominem in contemplationem et operationem : propter hoc non sequitur quod charitas, eo quod ad activam vitam et contemplativam dirigat et habilitet, sit virtus duplex.

[1] Dist. XXVIII, art. 2, q. VI. — [2] Dist. IX.

6. Ad illud quod ultimo objicitur de amore amicitiæ et concupiscentiæ, dicendum quod, sicut dictum est in præcedentibus de actu confidentiæ et expectationis, quod unus habet ex altero oriri, et unus alium quodam modo includit : sic amor amicitiæ quodam modo amorem concupiscentiæ. Qui enim est amicus, alii optat aliquod bonum : et dum optat ei illud bonum, et ipsum bonum optatum facit concupiscere, eidem facit adhærere. Unde sicut spes innititur summæ immensitati, sive potestati, sic charitas adhæret, et adhærere facit summæ bonitati : et ille est ejus actus primus et unicus ex quo oritur, et in quo clauditur amor concupiscentiæ, et amor amicitiæ. Et propterea, sicut spes non diversificatur propter actum confidentiæ et expectationis, sic nec charitas propter actum amicitiæ et concupiscentiæ. Quod autem adhærere Deo sit actus charitatis principalis, Augustinus satis expresse dicit in libro *De Moribus Ecclesiæ*[1]; et Apostolus[2] : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est*; et Dionysius, *de Divinis Nominibus*[3] : « Amorem sive divinum, sive naturalem, sive intellectualem, unitivam quamdam dicimus virtutem. » Et quia unum est illud bonum, cui principaliter charitas unit, hinc est quod charitatis habitus unitatem habet, sicut prius ostensum est.

QUÆSTIO III.

An habitus charitatis sit mere gratuitus[4].

Ad (p)... Utrum habitus charitatis sit mere gratuitus, an aliquid addat ultra gratiam, sicut habitus aliarum virtutum ; et quod sit idem charitas omnino quod gratia, nihil addens ultra, videtur per illud quod dicit Ambrosius[5] : « Charitas est mater omnium virtutum, quia omnes informat, sine qua nulla est vera virtus. » Sed esse formam virtutum gratuitarum secundum quod gratuitæ sunt, est proprium ipsius gratiæ gratum facientis : ergo si hoc competit ipsi charitati, videtur, quod in nullo differat a gratia.

2. Item Augustinus, XV *De Trinitate*, dicit quod « excellentissimum inter dona Dei est charitas. » Sed gratia gratum faciens est excellentior, quam gratia gratis data : ergo videtur, quod si charitas est excellentissima inter cætera dona, quod ipsa sit mere et pure gratia gratum faciens, nihil habens ultra.

3. Item Hugo de Sancto Victore in libro *De Arrha Sponsæ* : « Scio, anima mea, quod amor est vita tua. » Sed animam vivificare quantum ad esse moris, est proprium ipsius gratiæ gratum facientis : ergo videtur quod charitas sit ipsa gratia mere et pure.

4. Item facere gratum et acceptum Deo est proprie proprium ipsius gratiæ : sed charitas, eo ipso quod charitas est, reddit Deo hominem charum et acceptum, et opus facit meritorium : ergo videtur quod nihil aliud in se habeat, quod super gratiam gratum facientem aliquam additionem faciat, vel per quod a gratia differat.

5. Item omnis habitus virtutum qui aliquid addit super gratiam gratum facientem, aliquo modo manet cum culpa, nec tollitur totaliter per peccatum : sed charitas omnino tollitur per culpam : ergo nihil omnino addit super gratiam.

Contra : Bernardus, *De Amore Dei* : « Voluntas crescit in amorem, amor in charitatem, charitas in sapientiam. » Et paulo post : « Nihil enim aliud est amor, quam vehemens in bono voluntas. Per se enim bona voluntas simplex est affectus. » Si ergo affectus vehemens est de essentia charitatis, et affectus hujusmodi aliud est, quam gratia; ergo habitus charitatis addit aliquid ultra. Fundam.

[1] Aug., *de Morib. Eccl.*, c. XIV. — [2] I *Cor.*, VI, 16. — [3] Dion. Areop. *de Div. Nom.*, c, IV, p. II, ex sententia Hierothei. — [4] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, collat. LVII, art. 2; S. Thomas, II-II, q. XXVIII, art. 2; et III *Sent.*, dist. XVII, q. II, art. 2 et 3; et III *cont. Gent.*, c. CLI; Scotus, III *Sent.*, dist. XXVII, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. XXVII, art. 9, q. II; Durand., III *Sent.*, dist. XXVI, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVII, q. III; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. XXVI, q. I, art. 2. — [5] Amb., *de Laud. Charit.*

Item nihil generale fit speciale nisi per aliquam additionem : sed gratia generalis et communis est ad omnem virtutem ; charitas autem specialis virtus : ergo necesse est charitatem aliquid addere ultra gratiam.

Item habitus, qui continue est in actu suo, differens est ab eo, qui non est continue in suo actu : sed gratia est continue in actu gratificandi, charitas autem non est continue in actu suo, qui est diligere : ergo charitas et gratia aliquo modo differunt : aliquid igitur habet in se charitas, quod est a gratia diversum : cum ergo sit habitus gratuitus, videtur quod aliquid addat super ipsam gratiam.

Item habitus aliarum virtutum datur ipsis potentiis ad ipsarum expeditionem ultra gratiam gratum facientem : sed vis concupiscibilis adeo indiget expediri, sicut rationalis, cum sit corrupta et infecta : si ergo virtus perficiens rationalem, ut fides, continet aliquid gratiæ gratis datæ, videtur pari ratione, imo multo fortiori, charitatem aliquid addere supra gratiam gratum facientem.

Item omnis habitus, qui per assuefactionem et frequentiam reddit potentiam faciliorem ad actum sine augmento gratiæ gratum facientis, aliquid continet in se præter gratiam gratum facientem : sed charitas est hujusmodi , sicut patet : ergo charitas aliquid addit supra gratiam. Prima probatur per hoc, quod tanto habitus est perfectior, quanto potentiam reddit faciliorem et expeditiorem ad actum. Si ergo habitus charitatis aliquo modo potest proficere (*a*) non proficiente gratia gratum faciente, necessario oportet ponere quod differat ab ea.

CONCLUSIO.

Etsi nonnulli satis probabiliter dicant gratiam et charitatem solo respectu differre, probabilis tamen est sententia eorum qui dicunt, essentialem habere differentiam ab (*b*) *invicem.*

pin. 1. Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc est duplex modus dicendi. Quidam enim dicere voluerunt, quod charitas est omnino idem cum gratia per essentiam, sola relatione differens : dicitur enim gratia in quantum respicit totam animam ; charitas vero, in quantum regit et dirigit voluntatem : et hoc videtur significare ipsum charitatis nomen, et Apostolus videtur innuere, et ratio approbare. Nomen ipsum significare videtur, quia charitas dicitur a *Charis*, χαρὶς græce, quod idem est quod gratia. Unde cum hæc virtus non habeat aliam nominationem a gratia, non videtur quod aliquid superaddat secundum rem. (Charitas unde dicta sit.) Apostolus enim hoc insinuare videtur, cum eam cæteris virtutibus anteponit et supponit : hoc enim non faceret, nisi magis pure haberet rationem boni. Et hoc ipsum ipsemet innuit, quod aliæ virtutes possunt esse infructuosæ, et recipere admixtionem mali, charitas vero minime : et propterea videtur charitas secundum testimonium apostolicum esse mera et pura gratia gratum faciens, cum sit bonum purissimum et excellentissimum. Ratio etiam approbare videtur, quia cum ipsa voluntas sit supremum in anima, a qua pendet tota rectitudo virium inferiorum, et quæ immediate unitur ipsi Deo, ideo vendicat sibi totum principium rectitudinis : et hinc est quod gratia quæ perficit alias potentias animæ, specialiori modo perficit voluntatem. Et propterea licet alias potentias perficiat cum habitu gratiæ gratis datæ, ipsam tamen potentiam diligendi perficit per se : et secundum quod illam perficit, sic charitas appellatur. Et sic videtur satis rationabile dicere, quod gratia et charitas idem sunt per essentiam, et differentes sola relatione. Et ratione illius relationis connumeratur cum aliis virtutibus, et ab eis distinguitur, et quodam modo specificatur. Et per hoc declinari satis faciliter videntur rationes ad oppositum, quæ ostendunt quod charitas aliquid addat supra gratiam. Non enim concludere videntur necessario, quod charitas

(*a*) *Edit. Ven.* 1753, perficere. — (*b*) *Al.* ad.

aliquid addat absolutum. Unde ad omnia illa inconvenientia declinanda sufficiens videtur hoc esse dicendum, scilicet quod addat solum respectum ad opus determinatum. Est et alius modus dicendi, quod charitas ultra gratiam gratum facientem dicit aliquem habitum, quo mediante assuescit ipsa potentia diligendi ad actum proprium. Et hoc quidem dicunt esse necessarium, tum propter essentialem differentiam, quæ est inter alias virtutes et charitatem, quæ quidem non potest esse per diversitatem quæ sit in gratia gratum faciente, cum ipsa sit una, sicut in secundo libro ostensum est [1]; tum etiam propter actus ipsius specialitatem et difficultatem, respectu cujus requiritur habitus specificans, et determinans gratiam ad talem usum, et habilitans potentiam, ut exeat in actum suum. Et huic modo dicendi satis concordat auctoritas Bernardi, quæ dicit in capite undecimo de amore Dei, quod libera voluntas data est homini, quæ cum adjuvanti concordat gratiæ, virtutis accipit profectum et nomen, et amor efficitur; cum vero sibi dimissa seipsa frui vult, in seipsa sui patitur defectum, et quot vitia, tot vitiorum sortitur nomina, ut cupiditatis, avaritiæ, luxuriæ. Ex quo innuitur, quod aliquid est ex parte voluntatis nostræ quod adveniente gratia fit virtus, et non est nisi virtus charitatis, de qua loquitur ibi : ergo charitatis habitus ultra gratiam secundum ipsum aliquid dicit. Satis etiam videtur hæc positio consona rationi : quia sicut fides concernit assensum, sic charitas concernit affectum : et sicut cognitio aliquid est differens a gratia gratum faciente, sic etiam et dilectio : et sicut fides concernit cognitionem, ita charitas affectionem, secundum illud quod dicit Augustinus in *Soliloquio* : « Charitas est rectissima animi affectio, qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum. » Et ipsum idem dicitur in libro *De Spiritu et Anima*, circa principium : « Ornandi sunt animi affectus ad id, quod debent, ut in virtutibus proficere possint. » Et paulo post : « Amor per odium sui proficit in amorem Dei et proximi. » Satis ergo videtur rationi consonum dicere, quod sicut virtus fidei aliquem habitum concernit præter gratiam gratum facientem, sic et habitus charitatis. Et hoc satis videntur rationabiliter ostendere rationes ad istam partem adductæ. Si quis ergo velit hanc partem sustinere, satis potest faciliter ad rationes, quæ adducuntur in contrarium, respondere.

Opinio 2.

1. Ad illud quod primo objicitur, quod charitas informat cæteras virtutes, quod est proprium ipsius gratiæ, dicendum quod est loqui de virtutibus quantum ad esse, et quantum ad bene esse, et quantum ad bene operari : si quantum ad esse, sic quælibet virtus habet in seipsa propriam formam, per quam distinguitur ab alia, ut fides a spe : si autem loquamur de ipsis quantum ad bene esse, sic informantur a gratia, quæ facit ipsas gratuitas, et Deo acceptas : si loquamur de virtutibus quantum ad bene operari, sic informantur a charitate, quæ est pondus inclinans, et faciens tendere operationes omnium virtutum ad bonum finem; et sic alio modo informat gratia, alio modo charitas : et propterea non sequitur, quod inter charitatem et gratiam nulla sit essentialis differentia.

2. Ad illud quod objicitur, quod charitas est donum excellentissimum, dicendum quod charitas non separatur a gratia, quamvis aliquid addat supra ipsam ; ideo excellentia gratiæ gratum facientis attribuitur charitati : et hinc est quod etiam nomen sortitur gratiæ, et præponitur omnibus virtutibus ab Apostolo, quantum ad ejus excellentiam et dignitatem : et propterea non sequitur, quod ipsa nihil addat ultra gratiam, quia in illa comparatione non comparatur ad dona gratuita secundum quod gratuita sunt, sed secundum quod sunt gratiæ gratis datæ; et in hoc illis præponitur, quia nunquam charitas separatur a gratia, quamvis ab ea possint separari alia dona gratuita ; et ideo dicitur donum excellentissimum esse inter cætera.

[1] Dist. XXVII.

3. Ad illud quod objicitur, quod amor est vita animæ, dicendum quod sicut in vita naturæ *vivere* dicitur dupliciter, uno modo prout est actus primus, alio modo prout actus secundus; et primo modo est ab animæ essentia, et secundo ab animæ potentia; sic intelligendum est in esse moris, quod *vivere*, prout est actus primus, est ab ipsa gratia vivificante ipsam animam totam; sed prout est actus secundus, est ab ipsa virtute: et quamvis possit attribui omni virtuti gratuitæ, utpote ipsi fidei, secundum illud quod dicitur [1] : *Justus ex fide vivit;* potissime tamen attribuitur ipsi charitati, propter magnam affinitatem quam habet ad gratiam.

4. Ad illud quod objicitur, quod charitas reddit Deo acceptum et gratum, dicendum quod hoc facit ratione gratiæ : sed ex hoc non sequitur quod præcise sit gratia, quia charitas non tantummodo habet Deo acceptum reddere, sed etiam aliquam potentiam expedire, et ad aliquem actum specialem et determinatum habilitare, ratione cujus aliquid addit ipsi gratiæ, quod est ipsi gratiæ substratum et materiale, sicut in præcedentibus ostensum fuit de fide.

5. Ad illud quod objicitur, quod charitas omnino destruitur per peccatum, dicendum quod hoc non est quia charitas nihil addat super gratiam gratum facientem, sed quia omne peccatum repugnat ipsi habitui substrato charitati. Et ideo, sicut fides totaliter tollitur per infidelitatem, quia non solum repugnat ei quantum ad id quod est in ea gratiæ gratum facientis, sed etiam quantum ad habitum substratum, per hunc modum intelligendum est quod charitas tollatur per omne peccatum : illud autem in sequenti problemate clarius manifestabitur.

QUÆSTIO IV.

An habitus charitatis possit esse informis, an semper sit formatus [2].

Fundam. Utrum habitus charitatis possit esse informis, an semper sit formatus; et quod semper sit formatus, videtur primo per Augustinum in libro *De Vera Innocentia* : « Dilectio Dei et proximi est propria et specialis virtus piorum atque sanctorum, cum cæteræ virtutes bonis possint esse communes, et malis. » Sed aliæ virtutes non sunt communes bonis et malis, nisi quia possunt esse informes : si ergo charitas non potest isto modo esse communis, videtur quod nullo modo possit esse informis.

Item Hugo [3] : « Charitatem nullus potest habere malus. » Sed, si posset esse informis, aliquis malus posset eam habere : impossibile est igitur habitum charitatis informem esse.

Item impossibile est formam fieri informem : sed charitas est forma virtutum, secundum quod dicitur super illud [4] : *Justitia Dei,* etc., Glossa : « Hæc est informis qualitas mentis, quia sociam non habet charitatem, quæ est forma omnium virtutum. » Ergo, etc.

Item virtutis charitatis est diligere Deum propter se et super omnia; et istum actum nullus habere potest, qui habet in se mortale peccatum, cum in omni mortali peccato aliquid diligat contra Deum. Si ergo sola illa virtus potest esse informis, cujus actus potest reperiri in peccatore, sicut patet de fide, videtur quod charitas nullo modo potest informis esse.

Item, sicut infidelitas repugnat fidei, sic libido et amor libidinosus repugnat charitati : sed impossibile est habitum fidei nec informem, nec formatum simul stare cum errore et infidelitate : ergo impossibile est habitum charitatis nec informem, nec formatum simul stare cum libidine : sed omne peccatum est libido, vel ex libidine, secundum quod dicit Augustinus [5] : ergo impossibile est habitum charitatis nec informem,

[1] *Rom.*, I, 17.— [2] *Cf.* Alex. Alens., *Cont.*, p. III, coll. LVII, art. 6; S. Thom., II-II, q. XXIV, art. 12; et III *Sent.*, dist. XXVII, q. II, art. 3, q III; et *de Verit.*, q. VI, art. 2; Richardus, III *Sent.*, dist. XXVII, art. 9, q. II; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVII, q. IV. — [3] Hug., *de Sacram.*, lib. II, c. XIII. — [4] *Rom.*, I, 17. — [5] Aug., *de Lib. Arb.*, lib. I, c. III.

nec formatum reperiri in peccatore; ergo non reperitur nisi in viro justo : sed in illo non habet esse informis, sed semper formatus : ergo, etc.

Ad opp. Sed contra : 1. Cum aliquis peccat, qui in Deum credidit et amavit, sicut in eo remanet credulitas, sic remanet in eo quædam dilectio : sed non est minus nobilis illa dilectio, vel amor, quam sit illa credulitas : ergo si credulitas illa sortitur nomen virtutis, pari ratione videtur quod et illa dilectio : sed non sortitur rationem et nomen alterius virtutis, quam charitatis : ergo charitas potest esse informis.

2. Item aut potest aliquis diligere Deum informiter, aut non : si non, ergo homo cum sciat se Deum diligere, homo sciet se habere charitatem et esse in gratia, quod apud multos est inconveniens ; si potest, sed quales sunt actus, tales sunt habitus : ergo si actus diligendi potest esse informis, videtur quod et habitus.

3. Item ex fide formata oritur amor et timor, uterque formatus : ergo cum ex fide informi possit timor oriri servilis, qui est timor informis, qui etiam habet rationem doni, videtur quod ex ipsa possit oriri amor, qui etiam habet rationem virtutis : redit ergo idem, quod prius, videlicet quod amor charitatis informis possit esse.

4. Item charitas est virtus gratuita : constans est quod hæc differentia, *gratuita*, addit supra virtutem : si ergo remanere potest prius sine posteriori, videtur quod charitate desinente esse gratuita, adhuc possit remanere virtus : ergo potest esse informis.

5. Item homini cadenti in peccatum aliquid relinquitur in potentia rationali, et irascibili, quo sit habilis ad resurgendum, ut fides et spes : ergo pari ratione relinquitur aliquid in potentia concupiscibili, imo multo fortius, cum ipsa magis indigeat : sed constat quod illud non est minus nobile, quam illud quod est in aliis potentiis, cum ipsa habeat nobiliori virtute informari : si ergo aliæ post lapsum in peccatum possident fidem et spem informem, videtur quod et (*a*) ipsa post peccatum habeat charitatem informem.

CONCLUSIO.

Consentiunt omnes theologi charitatis habitum non posse unquam esse informem, licet hanc veritatem non eadem ratione probent.

Resp. ad arg. Dicendum quod secundum communem opinionem habitus charitatis semper est formatus, et nunquam habet esse informis; et hoc indicat ipsum nomen ipsius, nominatur enim nomine gratiæ. Si ergo virtus informis dicitur esse illa virtus, quæ est privata gratia, dicere charitatem informem nihil aliud est dicere, quam gratuitum esse gratia privatum, quod est falsum et non intelligibile, quia est ibi implicatio oppositorum. Et ideo communiter dicitur, quod charitas non potest esse informis. Licet autem doctores communiter in hoc consentiant; in ratione tamen quare hoc dicunt, differentia est inter eos. Nam quidam voluerunt dicere, quod ideo charitas non potest esse informis, quia est ipsum donum increatum, scilicet ipse Spiritus sanctus; et hujus opinionis fuit Magister Sententiarum. Hæc autem opinio communiter non tenetur, nec est tenenda, sicut in primo libro[1] fuit ostensum. Alii vero dicere voluerunt, quod charitas non potest esse informis, quia est habitus mere gratuitus, nihil habens ultra gratiam gratum facientem, nisi solam relationem et ordinem ad actum et finem. Aliæ vero virtutes, quæ habitus substratos habent, informes esse possunt : sola vero charitas est, quæ nihil absolutum addit; et ideo ipsa sola est, quæ non potest esse informis. Sed licet istud videatur satis probabile, est tamen non modicum calumniabile. Difficile enim est sustinere, pensatis auctoritatibus et rationibus, quod charitas non addat ultra gratiam aliquem habitum, qui concupiscibilem potentiam habilitet ad amandum, sicut

(Marginal notes: Opin. 1. — Improb. — Opin. 2. — Improb.)

[1] Dist. XVII, art. 2, q. I et II.— (*a*) *Edit. Ven. superfluit* in.

Opusc. 3. in præcedenti problemate fuit ostensum. Et ideo est adhuc tertius modus reddendi rationem, quare charitas non potest esse informis, sicut aliæ virtutes : hoc enim est, quia charitas non solum in quantum gratuita, sed etiam in quantum affectio recta, sive quantum ad habitum substratum, repugnat omni peccato, sicut fides specialiter repugnat peccato sibi opposito. Unde sicut fides simpliciter tollitur per errorem et infidelitatem, et spes per desperationem, ita quod non remanet qualitas, nec virtus informis; sic habitus charitatis per omnem culpam habet tolli, et ideo nunquam remanet informis. Quod autem omne peccatum oppositionem habeat cum charitate, ratione habitus substrati manifestum est : sicut enim habitus ipsius fidei habilitat animam ad credendum omnia credenda, et ad assentiendum primæ veritati propter se et super omnia; sic etiam habilitat habitus charitatis ad amandum omnia amanda, et adhærendum primæ bonitati propter se et super omnia : et ideo, sicut error circa quemcumque articulum oppositionem habet cum fidei habitu, sic amor libidinosus circa ea, quæ amanda sunt, oppositionem habet cum ipsa charitate ratione habitus substrati boni. Quoniam ergo omne peccatum consistit in deordinata dilectione alicujus boni creati, et in quadam libidine, quæ oppositionem habet cum recto amore, sicut error cum vera credulitate; hinc est quod omne peccatum simpliciter excludit charitatem. Et ideo, sicut fides informis non potest reperiri in infidelibus et hæreticis; sic charitas informis non potest reperiri in aliquibus viris peccatoribus et iniquis : et in solis illis habet reperiri virtus informis : hinc est quod charitas nullo modo potest esse informis, quia secundum se totam opponitur culpæ generaliter : quod non est reperiri in aliqua alia virtute. Et si tu quæras rationem hujus, Augustinus docet in libro XIV *De Civitate Dei*, et dicit, quod omnis affectio oritur ex amore : ideo nihil potest obliquare aliquas affectiones animæ, quin aliquo modo, vel principaliter, vel ex consequenti, oppositum sit ipsi amori, et habitui affectum illum rectificanti. Concedendæ sunt ergo rationes, quæ hoc ostendunt, quod charitas non potest esse informis.

1. Ad illud vero quod primo objicitur, quod in peccatore remanet credulitas et dilectio erga Deum, dicendum quod quamvis utraque remaneat, non tamen uniformiter, quia credulitas habet rationem virtutis, dilectio vero non. Et ratio hujus est, quia ad hoc quod aliquis habitus sortiatur nomen et rationem virtutis, necesse est quod habeat (*a*) aliquam perfectionem, et vigorem quemdam respectu actus et objecti : hoc autem habet credulitas in vero peccatore. Nam ipse peccator assentit primæ veritati propter se et super omnia; et credit omnia credenda, secundum quod credenda sunt. Nullus autem peccator est, qui diligit Deum propter se et super omnia, et qui diligit omnia diligenda secundum quod diligenda sunt : et ideo dilectio illa, quæ est in peccatore, non ita habet rationem virtutis, nec sortitur nomen charitatis, secundum quod credulitas habet rationem virtutis, et nomen fidei sortitur.

2. Ad illud quod objicitur, quod contingit diligere informiter, dicendum quod verum est : sed sicut credere aliquem articulum informiter, quando alii articuli discreduntur, secundum quod faciunt aliqui hæretici, non est actus virtutis informis, quia fides non est in eis virtus; sic diligere Deum in peccatore non est actus virtutis; deest enim ibi perfectio virtutis, quia talis non diligit omnia diligenda. Deest etiam et vigor, quia per illum actum non superat nec excludit amorem libidinosum sibi oppositum; sicut est de illo, qui credit unum articulum sine alio, qui per illam credulitatem nec perfecte credit, quia non omnia credit, nec vigorose credit, quia errorem non convincit.

3. Ad illud quod objicitur, quod ex fide informi debeat generari amor informis, sicut et timor, dicendum quod non est simile,

(*a*) *Edit. Ven.* 1753, habet.

pro eo quod majoris perfectionis est amor quam timor, et magis rectificatur anima in recte amando, quam in recte timendo; et hoc, quia amor est principium omnium affectionum, sicut dictum est superius. Et ideo ex hoc non sequitur, quod quamvis fides generet timorem informem, quod possit generare charitatis amorem.

4. Ad illud quod objicitur, quod charitas est virtus gratuita, et esse gratuitum coarctat hoc quod est esse virtutem, dicendum quod quamvis sit in minus esse gratuitum, quam esse virtutem, nihil tamen prohibet aliquam differentiam ita adhærere generi respectu speciei, quod eadem sublata auferatur per consequens quod ad essentiam generis spectat. Sicut patet, quod homo est animal rationale mortale, et si desinat esse rationalis, desinit esse animal. Per hunc modum potest intelligi et in charitate, quod ita adhæret hoc quod est gratuitum virtuti, quod, cum desinit esse gratuita, desinit esse virtus. Ratio autem quare magis adhæret in charitate quam in alia virtute, tacta est supra.

5. Ad illud quod objicitur, quod homine cadente in peccatum ita debet potentiæ concupiscibili adjutorium remanere, sicut (a) aliis viribus animæ, dicendum quod remanere sibi debet adjutorium aliquod secundum cursum communem. Multi enim peccant, qui habent affectionem dilectionis et pietatis erga Deum et homines bonos: verumtamen illud quod remanet eis, non sortitur nomen virtutis theologicæ, secundum illud quod remanet in aliis viribus. Et ratio hujus est, quia ipsa facilius corrumpitur et deordinatur, quam aliæ vires. Unde quamdiu peccatum est in anima, virtus rectificans ejus affectiones non potest esse in ea. Quamvis enim peccator, manens peccator, possit esse rectus in credendo, non tamen potest esse rectus in diligendo.

ARTICULUS II.

Consequenter quæritur de ipsa charitate quantum ad actum et modum; et circa hoc quæruntur sex: primo quæritur utrum actus charitatis per prius sit meritorius, quam actus aliarum virtutum; secundo, utrum possibile sit motum charitatis esse mercenarium; tertio quæritur utrum idem possit esse motus dilectionis in Deum, et proximum; quarto, quis eorum præcedat alterum; quinto, utrum motus charitatis in Deum habeat modum; sexto et ultimo, utrum teneamur ad illum modum implendum.

QUÆSTIO I.

An motus charitatis per prius sit meritorius, quam actus aliarum virtutum [1].

Utrum motus charitatis per prius sit meritorius, quam actus aliarum virtutum; et quod sic, videtur primo per illud quod dicit Apostolus [2]: *Plenitudo legis est dilectio.* Sed nullus plene adimplet ea quæ sunt legis, nisi qui meritorie eam observat. Si ergo plenitudo legis per Apostolum attribuitur ipsi charitati, videtur quod efficacia merendi primo et principaliter circa actum ejus consistat. Fundam.

Item super illud [3]: *Fructus autem spiritus charitas,* etc., Glossa: « Attende quod in enunciatione fructuum caput virtutum præmittit charitatem: quæ enim alia inter fructus spiritus primatum tenere meruit, nisi charitas, sine qua cæteræ virtutes non reputantur esse virtutes, et ex qua omnia bona nascuntur? » Si ergo ex charitate omnia bona nascuntur, et hoc non potest intelligi nisi de bonis meritoriis, actus qui primo nascitur ex charitate, primo tenet rationem meritorii: ergo per prius est meritorius actus charitatis, quam actus alicujus virtutis.

Item Gregorius [4]: « Non habet aliquid veritatis ramus boni operis, nisi maneat in

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LX, art. 1; S. Thomas, II-II, q. XXIII, art. 8; et III *Sent.*, dist. XXVII, q. II, art. 4; et *de Verit.*, q. XIV, art. 4; Richardus, III *Sent.*, dist. XXVII, art. 9; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVII, q. V. — [2] *Rom.*, XIII, 10. — [3] *Gal.*, V, 22. — [4] Greg., *in Evang.*, hom. XXVII.

(a) *Edit. Ven. superfluit* in.

radice charitatis. » Ergo radix charitatis omnibus operibus tribuit viriditatem : sed hæc viriditas non est aliud, quam efficacia in merendo : si ergo hanc tribuit charitas aliis virtutibus per suum actum et motum, videtur quod actus charitatis primo et principaliter sit meritorius inter omnes actus virtutum.

Item meritum inest omni virtuti ex recta ordinatione in finem : sed charitas est virtus quæ immediate ordinat in finem, et mediante qua cæteræ aliæ ordinari habent : videtur ergo, quod circa actum ejus primo, et principaliter contingat actum meriti reperiri.

Item nullum obsequium est meritorium apud Deum, nisi quod fit liberaliter : sed nihil fit liberaliter, nisi quod fit ex amore, quoniam amor est donum, in quo omnia alia dona donantur. Si ergo efficacia merendi consistit in liberalitate, et liberalitas primo et principaliter reperitur in motu charitatis et amoris, videtur idem quod prius, videlicet quod motus charitatis primo et principaliter sit meritorius.

Item actus fidei non est meritorius, nisi secundum quod fides credit in Deum : nam credere Deum, et credere Deo, commune est fidei informi, et fidei formatæ : sed quod fides credat in Deum, hoc habet ratione charitatis adjunctæ. « Credere enim in Deum, sicut dicit Augustinus [1], est credendo amare. » Ergo videtur quod actus fidei non sit meritorius, nisi mediante actu charitatis. Si ergo actus fidei est primus inter actus omnium virtutum, videtur quod circa actum charitatis primo et principaliter consistat meritum.

Ad opp. Sed contra : 1. Omnis actus procedens a virtute formata est Deo placitus et meritorius, quia quales sunt habitus, tales sunt actus : sed virtutibus existentibus formatis per prius exit in actus fides, quam aliqua alia virtus : ergo videtur quod actus ejus primo sit meritorius.

2. Item in omni eo, in quo primo consistit ratio dirigendi, primo consistit ratio merendi : sed circa actum fidei primo consistit ratio dirigendi, cum ipsa sit directiva omnium virtutum : ergo et circa ipsum primo consistit ratio merendi : non ergo circa actum charitatis.

3. Item gratia in merendo movet conformiter liberum arbitrium, et e converso : sed liberum arbitrium per prius judicat, quam eligat : ergo gratia per prius videtur respicere actum cognitionis, quam affectionis : sed quod per prius respicit gratia, primo habet rationem meritorii : ergo videtur quod ratio merendi prius inveniatur in actu cognitionis, quam affectionis : et ita prius in actu fidei, quam charitatis.

4. Item fides informis meretur operationem miraculorum de congruo in statu peccati : sed multo majoris efficaciæ est fides formata respectu præmii assequendi, quam fides informis respectu miraculi impetrandi : si ergo impetratio miraculi primo et principaliter attribuitur actui fidei informis, videtur quod actui fidei formatæ primo et principaliter meritum vitæ æternæ debeat attribui.

5. Item quod magis est difficile, et magis contra naturam, illud tenet magis rationem meriti in via : sed motus fidei magis est naturæ dissonus, quam motus charitatis, quia Deum diligere non est contra dictamen naturæ, sicut credere multos articulos : ergo videtur quod in actu ipsius fidei primo et principaliter consistat efficacia merendi.

6. Item, sicut se habet prudentia respectu cardinalium, ita se habet fides respectu theologicarum : sed recta ordinatio per prius reperitur in actu prudentiæ, quam in actu virtutum cardinalium : ergo recta ordinatio per prius invenitur in actu fidei, quam in actu aliarum theologicarum : sed illud per prius est meritorium, in quo per prius reperitur ordinatio : ergo videtur quod actus

[1] Aug., *de Tempore*, serm. CLXXXI (Idem est quod Tractatus *de Exposit. Symboli*; Enarr. *in Psal.* LXXII, n. 8.

sive motus fidei per prius sit meritorius, quam motus charitatis.

CONCLUSIO.

Charitatis motus, quoad completionis ordinem, est prius meritorius, quam motus aliarum virtutum, quanquam motus aliarum possint habere prioritatem originis.

Opinio I. Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui voluerunt dicere, quod meritum primo et principaliter consistit circa actum sive motum fidei, cum ipsa sit prima virtutum, et ejus actus principium aliorum. Opin. 2. Alii vero e contra dicere voluerunt, quod actus charitatis primo et principaliter sit meritorius, cum ipsa, secundum Gregorium et Ambrosium, sit caput et radix omnium bonorum. Et utramque harum positionum magni clerici sustinuerunt. Et si volumus sane intelligere, sibi ad invicem non contradicunt, imo utrique verum sentire potuerunt. Propter quod notandum, quod secundum quod vult Philosophus, dupliciter dicitur aliquid altero prius. Est enim prius altero origine, et est prius complemento et diffinitione. Si loquamur de prioritate originis, ratio merendi prius consistit in actu fidei, quoniam ipse est origo motuum aliarum virtutum : et cum procedit a virtute formata, dicere est ipsum esse meritorium. Si ergo motus fidei formatæ est meritorius, et prior origine quam motus aliarum virtutum, loquendo de prioritate originis, efficacia merendi secundum prius attribuenda est actui sive motui ipsius fidei. Si vero loquamur de prioritate completionis, sic efficacia merendi per prius attribuenda est actui charitatis, cum ipsa charitas completissima sit omnium virtutum, et in ipsius actu consummetur ipsum meritum. Ratio autem, quare charitas excellentior sit aliis, est quia maxime nos efficit deiformes, tum ratione liberalis exhibitionis, tum ratione conformis unionis, tum ratione finalis quietationis : ratione liberalis exhibitionis, quia sicut Deus ex amore tribuit omnia dona, sic charitas liberaliter exequitur omnia obsequia et mandata ; ratione conformis unionis, quoniam sicut Pater et Filius nectuntur nexu amoris, et uniuntur, sic homo, per charitatem adhærendo Deo, efficitur unus spiritus. Propter quod dicitur[1] : *Ut sint consummati in unum, sicut et nos unum sumus* ; ratione finalis quietationis, quia cum amor sit pondus, facit in Deum tendere; et in Deum tendere est in Deo quiescere; sicut corporalia per sua pondera in propriis locis situari habent et stabiliri. His ergo de causis per charitatem efficitur homo maxime Deo conformis secundum triplex genus causæ, secundum quod creatura habet ad creatorem referri, videlicet secundum rationem principii moventis, formæ exemplantis, et finis quietantis : et ratione hujus primatum tenet inter cæteras virtutes, secundum quod dicit Apostolus. Et propterea, si loquamur de prioritate completionis, motus ejus primo et principaliter est meritorius, sicut ostendunt auctoritates, quæ ad primam partem inducuntur ; et ideo concedendæ sunt.

1, 2 et 3. Ad illud vero quod objicitur in contrarium primo, et secundo, et tertio, patet responsio : quia omnes illæ tres rationes primæ, sicut intuenti apparet, procedunt de originis proprietate, et ita non obviant veritati, nec rationibus, quæ ad oppositum habent adduci. Verum enim est, quod motus fidei prius exit a libero arbitio gratia informato, quam motus aliarum virtutum; sed tamen non habet plenam et perfectam tendentiam, et ordinem ad finem, quousque adjungatur ei motus charitatis, qui dat ei pondus et inclinationem. Unde ex adminiculo charitatis inest ipsi fidei perfectio meriti : et propterea magis mensurari dicitur quantitas meriti secundum quantitatem charitatis, quam secundum quantitatem alterius virtutis.

4. Ad illud quod objicitur, quod fides meretur operationem miraculorum, dicendum

[1] *Joan.*, XVII, 23.

quod hoc est, quia in fide est prima elevatio hominis supra se : ideo videtur impetrare a divina virtute, ut operetur aliquid supra vim naturæ : sed meritum præmii consummati non respicit principaliter primam elevationem, sed elevationem summam et completam : et hæc quidem non reperitur in actu fidei secundum se, sed magis in actu charitatis.

5. Ad illud quod objicitur, quod actus fidei est majoris difficultatis, et magis contra naturam, quam actus charitatis, dicendum quod etsi actus fidei sit magis contra naturam judicantem, non tamen magis est contra vel supra naturam exequentem, imo multo minus. Multo enim facilius est credere summæ veritati propter se et super omnia, quam ipsam propter se et super omnia diligere, et ei soli adhærere, et omnia propter eam contemnere. Et quia hoc est maximum, quod homo possit Deo impendere, et hoc facit ipsa charitas, ideo primo et principaliter vendicat sibi merendi efficaciam.

6. Ad illud quod ultimo objicitur, quod sicut se habet prudentia respectu virtutum cardinalium, sic fides respectu theologicarum; dicendum quod non est omnino simile, pro eo quod virtutes theologicæ, cum habeant objectum increatum, tanto perfectiores sunt, quanto magis intime illi uniunt et conjungunt. Et propterea spirituale ædificium dicitur fundari in fide, et erigi in spe, et consummari in charitate, quia charitas inter virtutes theologicas est maxime unitiva, et ideo actus ejus maxime facit homines deiformes. Et hinc est quod respectu objecti increati nobilior est modus apprehendendi per modum tactus et amplexus, quam per modum visus et intuitus : e contra est circa corporalia et circa materialia : et ideo non cogit illa ratio.

QUÆSTIO II.

An motus charitatis possit esse mercenarius [1].

Utrum possibile sit motum charitatis esse mercenarium; et quod sic, videtur. Super illud [2] : *Quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus,* dicit Ambrosius [3] quod multi sunt boni mercenarii, qui spe æternorum Deo serviunt : sed nemo Deo bene servit, nisi qui servit ei ex charitate : ergo possibile est motum mercenarii esse ex charitate ortum. Fundam.

Item Augustinus, super illud Psalmi [4] : *Scrutans corda et renes Deus :* « Finis curæ et cogitationis est delectatio, ad quam quisque nititur pervenire. » Ergo habens charitatem finaliter quærit delectari : sed qui quærit delectationem suam, quærit proprium commodum, et omnis talis est mercenarius : ergo videtur quod affectus charitatis mercenarius possit esse.

Item qui vult implere mandata Dei propter retributionem, mercenarius est : sed de viro sancto dicitur in Psalmo [5] : *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem.* Et *ad Hebræos*, dicitur de Moyse, quod [6] *aspiciebat in remunerationem :* si ergo tam iste, quam ille vir justus erat, et ex charitate movebatur, videtur quod motus charitatis possit esse mercenarius.

Item homo sanctus desiderat [7] *dissolvi, et esse cum Christo*, ut fruatur eo, secundum quod Apostolus desiderabat : sed desiderium illud non potest esse nisi charitatis, cum nullus naturali affectu desideret mori : ergo si tale desiderium intuetur proprium commodum et delectationem, videtur quod possibile sit affectum charitatis esse mercenarium.

Sed contra, [8] : 1 *Charitas non quærit quæ sua sunt :* sed omnis mercenarius quærit quod suum est : ergo motus charitatis non potest esse mercenarius. Ad opp.

2. Item Bernardus, *de diligendo Deo* [9] :

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LX, art. 2; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVII, q. IV. — [2] *Luc.*, XV, 17. — [3] Ambr., *in Luc.*, lib. VII. — [4] *Psal.* VII, 10. — [5] *Psal.* CXVIII, 112. — [6] *Hebr.*, XI, 26. — [7] *Philip.*, I, 23. — [8] I *Cor.*, XIII, 5. — [9] Bern., *de diligendo Deo*, c. III.

« Etsi sine præmio non possit serviri, tamen sine intuitu præmii serviri debet. » Et paulo post : «Serviamus Deo in charitate, quæ timorem expellit, laborem non sentit, præmium non requirit, meritum non intuetur.» Si ergo omnis mercenarius requirit præmium, et charitas non requirit præmium, ergo motus charitatis non potest esse mercenarius.

3. Item amor charitatis est amor gratuitus : sed gratuitum, et mercenarium, ex opposito dividuntur, quia quod fit gratis, non fit ex mercimonia. Si ergo charitati essentiale est esse gratuitum, videtur quod motus ejus et actus nullo modo possit esse mercenarius.

4. Item timor qui principaliter oculum habet ad pœnam, est timor servilis, qui non est Deo acceptus : ergo et pari ratione amor qui habet oculum ad præmium, non potest esse meritorius : sed talis est mercenarius : omnis autem affectus charitatis est meritorius : ergo nullus potest esse mercenarius.

CONCLUSIO.

Charitatis motus ad temporalem mercedem non potest respicere, sed bene ad æternam illam et increatam; nec est aliquibus repugnans, ut sic dicatur mercenarius.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod mercenarius dicitur ille, qui principaliter habet oculum ad mercedem. Nam si eam aspiceret non principaliter, non propter hoc mercenarius esset. Secundum hoc intelligendum est, quod duplex est merces, videlicet creata et increata, temporalis et æterna. Et secundum hoc est duplex mercenarius, videlicet bonus, et malus : et duplex mercimonia, una laudabilis, alia vituperabilis. Nam qui principaliter respicit ad mercedem creatam et temporalem, malus mercenarius est; et hunc vituperat Dominus dicens [1] : *Mercenarius autem fugit, quia mercenarius est.* Ille

Merces duplex, et mercenarius item.

vero, qui respicit principaliter ad mercedem æternam, de qua dicitur [2] : *Merces tua magna nimis;* bonus mercenarius est : et hic mercenarius panibus abundat fidei, spei et charitatis, sicut dicit Ambrosius [3] super illud : *Quanti mercenarii*, etc. De prima mercimonia intelligendo, non est dubium, quod motus charitatis nec potest esse mercenarius; quia illa nec est a charitate, nec cum charitate, cum charitati repugnet. De secunda mercimonia dubium est, pro eo quod illa potest esse cum charitate; non tamen est omnino certum, utrum sit a charitate. Nam quidam voluerunt dicere, quod non est a charitate, sed potius ab affectu naturæ charitate concomitante. Amor enim charitatis, ut dicunt, cum sit amor gratuitus, non intuetur præmium : imo liberaliter omnino facit hominem servire Deo, sicut filius patri suo. Aliis autem videtur, quod talis affectus mercenarius possit esse a charitate. Desiderium enim habendi æternam mercedem, et fruendi æterno bono, est desiderium gratiæ; nec est amoris naturalis, nec acquisiti, sed potius amoris gratuiti; præcipue illud desiderium, quo dicebat Apostolus [4] : *Cupio dissolvi, et esse cum Christo.* Ad affectum enim charitatis non tantum spectat amare Deum amore amicitiæ; imo etiam amore concupiscentiæ. Frui enim [5] est amore inhærere : et constat quod frui Deo est per charitatem : et ideo voluerunt isti dicere, et satis probabiliter, ut videtur, quod motus charitatis secundum aliquod genus mercimoniæ possit esse mercenarius, scilicet secundum quod constituit mercedem suam circa bonum increatum, ad quod tendit sicut ad finale præmium, et desiderat tanquam omne bonum. Si enim hanc positionem sustinere velimus tanquam probabilem, satis faciliter dissolvuntur rationes, quæ sunt ad oppositam partem.

Opinio 1.

Opinio 2.

1. Ad illud enim quod primo objicitur,

[1] *Joan.*, X, 12. — [2] *Gen.*, XV, 1. — [3] Ambros., *in Luc.*, lib. VII, n. 226. — [4] *Philip.*, I, 23. — [5] Aug., *de Doct. christ.*, lib. I, c. IV, n. 4.

quod charitas non quærit quæ sua sunt, dicendum quod *suum* notat ibi proprium bonum, ita quod excludatur bonum commune. Quod autem appetit Deum sicut mercedem suam, non quærit hoc modo quod suum est, quia illud bonum est omnibus commune : quærere enim, et videre, et amare Deum sicut suam mercedem et præmium, non est quærere bonum proprium, illo modo dicendi *proprium*, qui sonat in vitium.

Motus charitatis duplex.

2. Ad illud quod objicitur, quod Deo sine intuitu præmii est serviendum, dicendum quod duplex est motus in charitate, videlicet motus amicitiæ, et motus concupiscentiæ. Motus amicitiæ est ille, quo quis desiderat Deo placere, et servire; motus concupiscentiæ est, quo desiderat Deum habere, et videre. Cum ergo dicit Bernardus, quod Deo sine intuitu præmii est serviendum, intelligit de amore amicitiæ : si enim per affectum amicitiæ homo servit amico, et eum diligit sine intuitu præmii, sicut dicit Philosophus [1], multo fortius amore charitatis homo vult bonum Deo sine intuitu alicujus retributionis : sed per hoc non excluditur, quin charitas amore concupiscentiæ exoptet, et desideret illam summam mercedem apprehendere, ad quam finaliter intendit pervenire.

3. Ad illud quod objicitur, quod amor charitatis est simpliciter gratuitus, ergo non potest esse mercenarius; dicendum quod illud argumentum est bonum de ea mercimonia, quæ repugnat gratiæ : sed mercimonia vitæ æternæ gratiæ non repugnat; imo illi consonat, quia ad eam specialiter ordinat. Unde sicut amor concupiscentiæ non repugnat amori amicitiæ in charitate, imo quanto magis quis Deum desiderat recte, tanto magis ad honorem ejus anhelat; sic affectus hujusmodi mercimoniæ non repugnat gratiæ.

4. Ad illud quod objicitur de timore, quod ille qui principaliter habet oculum ad pœnam, non potest Deo esse acceptus, etc., dicendum quod non est simile : nam cum pœna nec sit Deus, nec aliquid Dei; qui principaliter aspicit pœnam tanquam finem ultimum, non est recte ordinatus, cum principaliorem habeat intuitum ad aliud, quam ad Deum : sed merces, et beatitudo summa est ipse Deus : ideo ipsam principaliter potest quis aspicere, et tamen in finem recte ordinatus esse. Et sic patet quod nullum est inconveniens dicere, quod motus charitatis possit esse mercenarius, si dicatur mercenarius ex intuitu mercedis æternæ et increatæ. Et hoc modo currunt rationes ad primam partem. Si autem alio modo mercenarius dicatur, rationes illæ non cogunt nos fateri motum charitatis posse mercenarium esse.

QUÆSTIO III.

An idem motus dilectionis possit esse in Deum, et in proximum [2].

Utrum idem motus dilectionis possit esse in Deum, et in proximum; et quod sic, videtur. Idem est motus in finem, et in id quod est ad finem, quia motus non numeratur propter differentiam medii, sed extremi : sed motus charitatis est in Deum tanquam in finem, in proximum solummodo tanquam in viam : ergo unus et idem motus potest esse in utrumque objectum. Ad opp.

2. Item ubicumque est unum dilectum, ibi est unus motus dilectionis : sed cum diligitur Deus et proximus, unum est dilectum; nam, sicut dicit Augustinus : « In proximo non diligitur nisi Deus : » ergo respectu utriusque unus est charitatis actus et motus.

3. Item unus et idem est honor, quo honoratur imago beati Petri, et ipse beatus Petrus, quia honor imaginis refertur ad

[1] Arist., *Ethic.*, lib. VIII, c. III. — [2] *Cf.* Alex. Alens., *Cont.*, p. III, q. LX, art. 3; S. Thom., II-II, q. XXVI, art. 2; et *de Verit.*, q. II, art. 7; Richardus, III *Sent.*, dist. XXVII, art. 7, q. I.

prototypum, sicut dicit Damascenus [1] : sed dilectio proximi refertur ad Deum : ergo unus est motus dilectionis, quo amatur Deus, et proximus.

4. Item ubi unum propter alterum, utrobique tantum unum, sicut dicit [2] Philosophus; unde qui tenet equum per frænum, una tentione tenet utrumque : ergo pari ratione, cum homo diligat proximum propter Deum, una dilectione potest diligere utrumque.

5. Item, quamvis plures sint divinæ personæ, tamen una dilectione diliguntur a nobis, quia in eis est una ratio diligendi, scilicet bonitas summa : similiter una est ratio diligendi Deum, et proximum, videlicet illa summa bonitas : ergo videtur quod uno dilectionis motu simul amari possit Deus, et proximus.

Fundam. Sed contra : Sicut vult Philosophus [3], motus numeratur tripliciter, scilicet subjecto, tempore, et termino sive objecto : sed alius est terminus sive objectum dilectionis cum amatur Deus, et cum amatur proximus : ergo motus dilectionis est hinc, et (*a*) inde alius, et alius.

Item nullus aliquid diligit deliberative nisi præcogitans : sed nullus simul et semel potest Deum et proximum intelligere, quia, sicut dicit Philosophus [4], intelligimus unum solum : ergo pari ratione simul et semel non potest utrumque diligere : ergo alio motu dilectionis amatur Deus, et alio proximus.

Item unus et idem motus non potest esse intensior, et remissior : sed motus dilectionis in Deum est intensior quam motus dilectionis in proximum : ergo motus ille, et ille, est alius, et alius.

Item magis conformatur in ratione diligendi Petrus et Paulus, quam Deus et proximus : sed non potest unus motus dilectionis esse in Petrum, et Paulum : imo secundum proprias rationes diversis motibus diliguntur : ergo alius, et alius motus dilectionis est in Deum, et proximum.

Item præceptum respicit virtutis actum et usum : sed duo sunt præcepta charitatis, secundum quod dicitur [5] in *Matthæo* (*b*) : unum respectu Dei, et aliud respectu proximi : ergo videtur quod motus et actus dilectionis respectu illorum duorum habeant distingui et numerari.

CONCLUSIO.

Charitatis motus unus atque idem potest esse in Deum et in proximum, non tamen uniformiter : alterum enim respicit ut objectum, alterum vero ut finem : vel alterum ut objectum quod, alterum vero ut objectum cui : utrumque vero uniformiter non potest.

Resp. ad arg. Dicendum quod motus dilectionis in Deum, et in proximum, potest esse dupliciter : aut ita quod in utrumque sit tanquam in objectum et terminum; aut ita quod in unum sit tanquam in objectum, in alium tanquam in finem ultimum. Si est in unum tanquam in objectum, et in alterum tanquam in finem ultimum, sic potest esse unus et idem motus in proximum et in Deum, ut patet, quia uno actu dilectionis diligitur proximus propter Deum, et ille est motus quasi collativus. Si autem sit in utrumque sicut in objectum, hoc potest esse dupliciter : quia cum actus charitatis sit diligere, et diligere sit velle bonum alicui, dupliciter secundum hoc habet objectum charitatis assignari, videlicet ut illud bonum *objectum* dicatur, quod optatur, et ille etiam cui optatur. Potest ergo motus charitatis ad Deum et proximum comparari in ratione objecti dupliciter : vel sub eadem ratione, et uniformiter, ita quod utrumque diligat sicut illud cui optat bonum ; vel difformiter, ita quod unum respiciat sicut illud bonum quod optat, et aliud sicut illud cui optat. Si respiciat difformiter, sic adhuc

[1] Damasc., *de Fide orthod.*, lib. IV, c. XVII. — [2] Arist., *Top.*, lib. III, c. IV. — [3] Id., *Phys.*, lib. III, cont. 38. — [4] Id., *Top.*, lib. II, c. IV, in declarat. loci 33. — [5] *Matth.*, XXII, 37. 39.— (*a*) *Al. deest* et.— (*b*) *Al.* non legitur *in Matth.* nisi in margine.

idem potest esse actus dilectionis in Deum, et in proximum : charitas enim in illo motu, quo diligit proximum, optat proximo Deum. Si autem respiciat uniformiter, sic necesse est motum dilectionis esse alium, et alium in Deum, et in proximum. Alius enim motus dilectionis est, quo volo bonum Deo, et alius quo volo bonum proximo : quia alius et alius est dilectionis terminus ; et unus est intensior, et alius remissior. Et secundum hoc circa actum dilectionis consistunt duo præcepta. Et secundum hanc viam rationes ad istam partem adductæ procedunt : et ideo concedi possunt.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, patet responsio, quia procedit secundum quod actus dilectionis est in proximum sicut in objectum, et in Deum sicut in finem : et sic non respicit numerationem, sed quamdam relationem, et rectam ordinationem.

2. Ad illud quod secundo objicitur, quod est idem utrobique dilectum, similiter patet responsio, quia procedit secundum alteram viam, videlicet secundum quod Deus dicitur diligi, cum optatur proximo : sed si intelligamus de dilecto, ut illud dicatur dilectum, cui bonum optatur, non est idem dilectum cum diligitur Deus, et cum diligitur proximus

3. Ad illud quod objicitur, quod eadem est adoratio, qua adoratur imago Petri, et Petrus, dicendum quod non est simile hinc et inde, quia aliter refertur dilectio proximi ad Deum, aliter honor imaginis refertur ad prototypum. Honor enim imaginis refertur ad prototypum, non solum sicut ad finem, sed etiam sicut ad objectum, unde totaliter refertur honor in illum, qui per imaginem signatur : non enim adoratur signum secundum quod res, sed solum ipsum signatum. Non sic autem est in dilectione, quia cum diligitur proximus propter Deum, vere afficitur homo erga proximum, et aliter quam circa Deum.

4. Ad illud quod objicitur, quod ubi unum propter alterum, ibi tantum unum, dicendum quod illud verum est in his, quæ non possunt ab invicem separari : sic autem non est in proposito. Nam sic potest homo affici circa Deum, quod nihil cogitet de proximo : sic etiam potest affici circa proximum, quod tunc non afficiatur circa Deum : et ideo consideratio illa non habet hic locum.

5. Ad illud quod objicitur ultimo, quod eadem est ratio diligendi utrobique, sicut in divinis personis, dicendum quod non est simile, quia in divinis personis est una ratio diligendi, et eodem modo comparatur ad illas tres personas dilectas : non sic autem est in dilectione Dei, et proximi, quia quamvis utrobique sit una ratio diligendi, differenti tamen modo habet ad Deum, et ad proximum comparari. Et quia ex diversitate comparationum consurgit pluralitas actuum ; ex unitate autem rationis principaliter moventis consurgit unitas habitus ; hinc est, quod habitus quo amatur Deus, et proximus, est unus, licet motus ejus in Deum, et in proximum, sit alius, et alius.

QUÆSTIO IV.

An motus charitatis prius tendat in Deum, quam in proximum [1].

Quis istorum motuum præcedat reliquum; et videtur quod prius sit motus dilectionis in proximum, quam in Deum, primo per illud quod dicitur [2] : *Qui non diligit fratrem suum, quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Secundum hoc ergo ad destructionem dilectionis proximi sequitur destructio dilectionis Dei : si ergo ad destructionem posterioris non sequitur destructio prioris, sed e converso, ergo prior est motus dilectionis in proximum, quam in Deum. Ad opp.

Item [3] : *Prius quod animale est, deinde*

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LX, art. 4 ; S. Thomas, II-II, q. XXVI, art 2; et III *Sent.*, dist. XXVII, q. II, art. 3; Richard., III *Sent.*, dist XXVII, art. 7, q. I; Guilielm. Voril., III *Sent.*, dist XXVII, q. I. — [2] I *Joan.*, IV, 20. — [3] I *Cor.*, XV, 46.

quod spirituale est : sed dilectio proximi sensibilior est, dilectio Dei spiritualior : ergo prius oportet affectum inclinari ad diligendum proximum, quam ad diligendum Deum.

Item processus est ab inferioribus ad superiora, et ab imperfecto ad perfectum, secundum rectum ordinem, non e converso : si ergo dilectio Dei perfectior est et superior quam dilectio proximi, (*a*) dilectio proximi est via ad illam : sed via est prior quam terminus : ergo per prius est motus dilectionis in proximum, quam in Deum.

Item prior est actio, quam contemplatio, secundum rectum ordinem : sed dilectio proximi facit hominem versari circa vitam activam, dilectio Dei versari circa vitam contemplativam : ergo secundum rectum ordinem prior est motus charitatis in proximum, quam in Deum.

Fundam. Sed contra : Secundum eum modum charitas movet hominem ad diligendum Deum, secundum quem Deus præcipit : sed Deus præcipit primo amari se, et deinde amare proximum, quia primum et summum mandatum est [1] : *Diliges Dominum Deum tuum,* etc. *Secundum autem simile est huic : Diliges proximum tuum*, secundum quod dicitur in *Matthæo* (*b*) : ergo prius movet charitas ad amandum Deum, quam ad amandum proximum.

Item causa prior est suo effectu : sed dilectio Dei causa est dilectionis proximi, quia ideo diligit homo proximum, quia diligit Deum, cujus est proximus imago : ergo, etc.

Item diligibile quod prius est in intentione, prius est in affectione : sed intentio per prius est respectu finis, quam respectu ejus quod ad finem est : ergo et dilectio : si ergo Deus diligitur in ratione finis, et proximus in ratione ejus quod est ad finem, necessario videtur quod dilectio Dei præambula sit ad dilectionem proximi.

Item amor inclinat ad illud prius, ad quod inclinat ardentius, quia affectus sequitur inclinationem majorem : sed charitatis amor ardentius inclinat ad amandum Deum, quam proximum : ergo facit prius exire in illum motum, quam in istum.

CONCLUSIO.

Charitatis motus quoad inclinationem prius tendit in Deum quam in proximum; sed quoad exercitium prius in proximum, quam in Deum.

Resp. ad arg. Dicendum, quod dupliciter contingit comparare istos motus dilectionis ad habitum charitatis : aut secundum primam ipsius habitus inclinationem, aut secundum exercitii perfectionem. Si secundum primam inclinationem ejus, sic concedendum est, quod motus dilectionis in Deum prior est, quam motus dilectionis in proximum : quoniam charitas prius inclinat ad Deum, quam ad proximum, cum Deus sit objectum principalius; et inclinatio respectu ipsius Dei sit causa inclinationis respectu proximi. Charitas enim Deum facit diligere propter se, et proximum propter Deum : ita quod *propter* dicit habitudinem causæ finalis, et causæ moventis, et inducentis : secundum ergo primam charitatis inclinationem, prior est non solum dignitate, sed etiam origine motus dilectionis in Deum, quam motus dilectionis in proximum. Si vero loquamur secundum exercitationis perfectionem, cum exercitium dilectionis in proximum respiciat vitam activam, exercitium vero motus dilectionis in Deum respiciat vitam contemplativam; et ille status sit isto inferior et imperfectior, prior est dilectio proximi, quam dilectio Dei. Qui enim vult esse perfectus amator Dei, prius debet se exercere in amore proximi, sicut qui vult esse contemplativus bonus, prius debet esse bonus activus, sicut docet Gregorius. Et in hujus rei signum bis datus est Spiritus sanctus [2] : primo in terra; secundo de cœlo : quia prius oportet amorem charitatis exerceri in his, quæ videmus, ut per amorem

(*a*) *Cæt. edit. add.* et. — (*b*) Al. non legitur in *Matthæo*, nisi in margine.

[1] *Matth.*, XXII, 37, 39.— [2] *Joan.*, XX, 22; *Act.*, II, 4.

visibilium in amorem invisibilium rapiamur. Et secundum hanc viam procedunt rationes, quæ ad oppositam partem inducuntur, sicut patet aspicienti. Ex his igitur patet responsio ad rationes ad utramque partem adductas : procedunt enim secundum diversas vias, secundum quas utræque verum concludunt, sicut patet ex his quæ dicta sunt.

QUÆSTIO V.

An actus dilectionis in Deum habeat modum [1].

Fundam. Utrum actus dilectionis in Deum habeat modum; et quod sic, videtur [2] : *Omnia in numero, et mensura, et pondere disposuisti, Domine* : ergo motus charitatis in Deum mensuram habet; et omne quod habet mensuram, habet modum : ergo necesse est motum dilectionis in Deum esse modificatum.

Item omne finitum est terminatum, et omne terminatum est mensuratum, et omne tale est modificatum : ergo a primo, omne finitum habet modum : sed motus charitatis in Deum est finitus, cum sit creatus, et a virtute finita : ergo necesse est ipsum habere modum.

Item sapientia est supra charitatem, sicut dicit Bernardus [3] in libro *De Amore Dei*, quod amor proficit in charitatem, et charitas in sapientiam : sed sapientiam oportet habere modum, secundum quod dicit Apostolus [4] : *Non plus sapere, quam oportet sapere*, etc. Si ergo sapientia debet habere modum, pari ratione videtur, imo multo fortiori, quod ipsa charitas habeat modum.

Item modus, species et ordo ad se invicem comparantur, sicut unum, verum et bonum : sed bonum præsupponit verum, et verum præsupponit unum : ergo pari ratione ordo præsupponit speciem, et species præsupponit modum : sed motus charitatis in Deum est ordinatus : ergo et modificatus.

Ad opp. Sed contra : 1. Bernardus, *De Diligendo Deo* : « Causa diligendi Deum Deus est : modus est sine modo diligere. » Et iterum : « Mihi fides tanto plus dicit Deum amandum, quanto me pluris ipsum æstimandum intelligo. » Sed intelligo quod ipse pluris æstimandus est, quam ego, in infinitum : ergo in infinitum est diligendus : sed nihil tale habet modum : ergo motus charitatis in Deum non habet modum.

2. Item ratio diligendi Deum est ipsa summa bonitas : sed summa bonitas est infinita, non habens modum neque mensuram : ergo et habitus qui movere et inclinare habet secundum rationem illam : videtur ergo quod motus dilectionis in Deum non habet terminum, neque modum.

3. Item charitas est æqua ponderatrix, cum sit affectio ordinata : sed qui æqualiter et ordinate ponderat, appretiatur et amat unumquodque quantum est appretiandum et amandum : si ergo summum bonum in infinitum excedit omne bonum creatum, videtur quod motus charitatis in Deum in infinitum excedat motum charitatis in proximum : ergo non videtur quod habeat modum.

4. Item omne quod habet modum, per sui excessum vitiari potest : ergo si motus charitatis in Deum haberet modum, per suum excessum vitiari posset : sed nemo vituperabilis est, quantumcumque diligat affectuose et intense : si ergo motus charitatis in Deum non potest vitiari per excessum, videtur quod in se non habeat modum.

CONCLUSIO.

Actus dilectionis erga Deum, cum sit limitatus, et cum debitis debeat fieri circumstantiis, quantum ad hoc, modum habet; caret tamen modo, qui est ex medietate inter superfluum et diminutum, cum objectum ejus sit infinitum.

Resp. ad arg. Dicendum quod tripliciter dici potest aliquis actus habere modum : uno modo per limitationem quantum ad se-

[1] *Cf.* Alexand. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LXI, art. 1; S. Thom., II-II, q. XXVII, art. 6; et III *Sent.*, dist. XXVII, q. III, art. 3; et *de Verit.*, q. II, art. 2; Richardus, III *Sent.* dist. XXVII, art. 3, q. I. — [2] *Sap.*, XI, 22. — [3] Bern., *de Nat. amor. divin.*, c. II. — [4] *Rom.*, XII, 3.

ipsum; alio modo per aggregationem circumstantiarum; tertio modo ex medietate inter superfluum et diminutum. Primo modo est dicere, quod habet modum omnis actus virtutis creatæ. Omnis enim virtus creata finita est et limitata: et ideo omnis actus ejus finitatem habet et modum, loquendo de limitatione et finitat (a) non secundum possibilitatem, sed secundum actum. Secundo vero modo est dicere modum esse circa actum virtutis moralis et memoriæ, quia nullus actus fit laudabilis, nisi ad eum concurrant debitæ circumstantiæ. Tertio modo est dicere quod modum habet actus omnis virtutis cardinalis, sive politicæ: omnes enim in medietate consistunt inter superfluum et diminutum, ex hoc ipso quod habent objectum creatum et finitum. Quoniam ergo charitas est virtus creata, et virtus gratuita, et virtus theologica, hinc est quod actus ejus modum habet ex virtutis limitatione. Modum etiam habet ex debitarum circumstantiarum additione, ut patet, quia modus, qui est circa actum charitatis, est ut quis diligat Deum super omnia et propter se ex toto corde, ex tota anima et ex tota mente: sed modum illum, qui est ex medietate inter superfluum et diminutum, non habet, quia objectum ejus est immensum et infinitum. Ex his patet responsio ad quæstionem propositam, quia motus dilectionis in Deum, quodam modo accipiendi *modum*, modificari habet, quodam modo vero minime. Et secundum hoc currunt rationes ad oppositas partes. Nam rationes quæ ad primam partem inducuntur, quæ ostendunt motum charitatis habere modum, concludunt de modo qui consistit in limitatione actus quantum ad seipsum. Illa tamen ratio de sapientia non cogit, quia sapientia uno modo dicta est a *sapere*, alio modo dicta est a *sapore*: ita quod uno modo consistit in cognitione, alio modo in affectione. Et secundum quod consistit in affectione, sic dicit Bernardus[1], quod charitas crescit in sapientia: et hoc modo non habet vitiari per excessum. Secundum autem quod consistit in cognitione, sic potest vitiari per excessum et curiositatem perscrutationis: sed hoc modo non est superior ad charitatem, nec illa dignior: et ideo non sequitur quod motus charitatis in Deum habeat modum, secundum quod modus dicit medium inter superfluum et diminutum. Aliæ vero tres rationes verum concludunt: et ideo concedendæ sunt.

Sapientia unde dicatur.

1. Ad rationes vero quæ ad oppositum adducuntur, similiter plana est responsio. Nam illud Bernardi, *de diligendo Deo*, quod Deus diligendus est sine modo, non tollit modum debitæ circumstantiæ, vel finitatem virtutis creatæ; sed hoc tollit, quod nemo debet sibi terminum juxta virtutem suam præfigere, quia nemo potest superflue Deum diligere, et ita aufert modum tertio modo dictum.

2. Ad illud quod objicitur, quod ratio diligendi Deum est bonitas infinita, dicendum quod licet charitas moveat conformiter ad illam rationem secundum quod potest, nunquam tamen potest facere æqualem affectionem ipsi: et ideo quamvis ipsa summa bonitas sit infinita, non tamen propter hoc oportet quod affectio charitatis, quæ movetur secundum illam, habeat infinitatem, et careat omni mensura: pro eo quod sicut lux claritatis divinæ, quam sumus visuri in patria, est in se infinita, tamen finite cognoscetur a nobis, et claritas cognoscibilis in infinitum excedet claritatem nostræ cognitionis; sic etiam intelligendum est ex parte affectionis, quod multo major erit bonitas illius summi boni amabilis, quam sit affectio amantis.

3. Ad illud quod objicitur, quod charitas est æqua ponderatrix, dicendum quod verum est: hoc etiam verum est, quod in infinitum plus diligit Deum, quam creaturam: sed tamen non propter hoc sequitur, quod diligat Deum omnino infinite sine mensura, quia linea in infinitum excedit punctum, et tamen ipsa in se finita est.

[1] Bern., *de Nat. amor. Dei*, c. II. — (a) *Al.* finitatione.

4. Ad ultimum quod objicitur de excessu, patet responsio : quia objicit de modo, qui non solum est ex parte virtutis moventis, sed etiam ex parte objecti, qui etiam medium locum tenet respectu superflui et diminuti : et tunc non est reperire circa actum dilectionis Dei, sicut prius tactum est, propter immensitatem ipsius objecti.

QUÆSTIO VI.

An teneamur diligere Deum ex toto corde, ex tota anima, et ex omni mente [1].

Id opp. Utrum teneamur ad illum modum implendum, quem Dominus in præcepto implicat [2] : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima, et ex tota mente :* et quod non, videtur primo auctoritate Augustini [3], quæ habetur in littera : « Cum inest aliquid carnalis concupiscentiæ, non omnimode ex tota anima diligitur Deus. » Sed necesse est in hac vita esse aliquid carnalis concupiscentiæ : ergo impossibile est implere illud præceptum in hac vita : sed nullus tenetur ad impossibile : ergo non tenemur ad ejus impletionem.

Item impossibile est [4] aliquid moveri simul et semel oppositis motibus : sed anima, dum est in carne, habet motum reflexum ad corpus, quia [5] *corpus quod corrumpitur, aggravat animam :* ergo non potest totaliter ferri in Deum; et sic homo, quamdiu est in vita, non potest Deum diligere ex toto corde : ergo non tenemur modo illo Deum diligere.

Item in hac vita diu esse non possumus sine veniali peccato : sed cum peccat quis venialiter, peccat motu qui nec est in Deum, nec ad illum ordinatur : ergo impossibile est quod homo in hac vita omnes motus suos ad Deum referat : si ergo nemo tenetur ad impossibile, nemo tenetur ad illius modi impletionem.

Sed contra [6] : *Diliges Dominum Deum tuum*, etc. Et ejusdem [7] : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Ergo si hoc est præcipuum omnium mandatorum, homo tenetur præcipue ad illud servandum : ergo tenetur ad illius modi impletionem. Si tu dicas, quod hoc non cadit sub præcepto; contra hoc est, quia si sub præcepto non cadit, ergo potius modus ille debet poni inter consilia, quam inter præcepta. Fundam.

Item cum Deus præcipit alteri aliquid ut faciat tali tempore, non solum tenetur ad id opus, sed etiam ad tempus; similiter etiam et cum vovet : ergo pari ratione, cum Deus præcipit aliquid fieri, determinans modum, non solum tenetur quis ad actus executionem, sed etiam ad modi impletionem. Si tu dicas, quod homo excusatur a tentatione propter impossibilitatem præcepti implendi; contra hoc est quod dicit Hieronymus : » Anathema sit, qui dicit Deum præcepisse impossibile. » Et Augustinus : « Servum pigrum non damnaret, si ea quæ nullo modo fieri poterant, imperaret. »

Item diligere Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, secundum Bernardum [8] est diligere dulciter, sapienter et fortiter; secundum Augustinum [9] est diligere sine errore, sine contradictione, et sine oblivione : sed hoc totum potest homo, et tenetur facere in statu viæ : ergo tenemur ad hujusmodi mandati impletionem. Si tu dicas, quod Augustinus intelligit non tantum privative, sed positive, ut omnis motus intellectus et affectus feratur in Deum, adhuc videtur posse impleri, quia præceptum affirmativum non obligat pro semper, et illud simpliciter dicitur posse impleri, quod potest impleri pro loco et tempore : sed aliquando potest homo cogitare solum de eo, et circa ipsum affici : ergo videtur quod modus ille dilectionis in via simpliciter

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, collat. LXI, art. 2; S. Thom., II-II, q. XXVII, art. 5; et III *Sent.*, dist. XXVII, q. III, art. 4; et *de Verit.*, q. II, art. 10; Richardus, III *Sent.*, dist. XXVII, art. 8, q. II; Guihelmus Voril., III *Sent.*, dist. XXVII, q. I. — [2] *Matth.*, XXII, 37. — [3] August., *cont. Cœlestium*, post resp. XVI. — [4] Arist., *Poster.*, c. *de Opposit.*; *Physic.*, lib. VI. — [5] *Sap.*, IX, 15. — [6] *Matth.*, XXII, 37. — [7] *Matth.*, XIX, 17. — [8] Bern., *in Cant.*, serm. XX. — [9] Aug., *de Doctr. christ.*, lib. I, c. XXII, quoad sensum.

debeat et possit impleri. Juxta hoc quæritur, quod si modus ille non possit impleri in via, nec quis tenetur illum implere, ad quid apponitur inter præcepta divina ? Si dicas, sicut dicit Augustinus [1], quod hoc est ut sciamus quo tendere debeamus; pari ratione ergo videtur quod Deus debuerit præcepisse ut videamus eum facie ad faciem : quod si non debuit facere, non videtur illa ratio sufficiens, quam Augustinus assignat.

CONCLUSIO.

Præceptum de diligendo Deo datum sic tenemur implere, quod nullus sit in corde nostro affectus Deo contrarius; non tamen, quod talis dilectio penitus quemcumque affectum extraneum abjiciat.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum aliquando dicant sacri doctores modum prædictum posse impleri, aliquando vero dicant non posse Opin. 1. impleri, ex hoc admonemur (si utcumque (a) videre possumus) quod uno modo ad prædictum modum obligamur ad implendum, alio modo excitamur ad ipsum desiderandum. Unde modus prædictus uno modo est dispositio meriti; alio modo est dispositio præmii. Hoc autem est secundum duplicem modum totalitatis cordis, animæ et mentis. Dupliciter enim potest intelligi quod amor Dei possideat totum cor : aut ita quod excludat omnem affectum extraneum, et tunc dominatur plene et perfecte cordi : hoc autem est, quando omnes motus cordis per amorem referuntur in Deum : et hæc totalitas ponit dominium plenum : alio modo dicitur amor Dei totum cor possidere, quando excludit omnem affectum contrarium, hoc est, quod nihil diligatur supra Deum, vel æqualiter ipsi Deo : et sic diligit Deum ex toto corde, qui diligit eum propter se et super omnia. Prima totalitas, quæ excludit omnem extraneum motum, est perfecti dominii, nec potest haberi ante adeptionem gloriæ, ubi ad ipsum Deum aspiciemus, et in ipsum feremur continue. Secunda vero totalitas potest haberi per infusionem gratiæ, quæ est expulsiva omnis mortalis culpæ. Si ergo in illo præcepto intelligatur Deus diligi ex tota anima, et ex toto corde, et ex tota mente quantum ad primam acceptionem totalitatis, sic modus ille non obligat ad sui impletionem; sed exprimitur in præcepto, ut sciamus quo per amorem debeamus tendere, et ut nemo se perfectum arbitretur, quousque illam perfectionem fuerit assecutus. Si vero dicatur diligere ex toto corde secundum secundam acceptionem, sic tenemur ad illum modum implendum. Et quia secundum utramque acceptionem voluit Spiritus sanctus intelligi prædictum mandatum; hinc est quod quidam dicunt ipsum posse impleri in via, quidam vero dicunt quod non potest impleri, quousque perveniatur ad patriam. Et secundum hoc procedunt rationes ad partes oppositas.

Si autem quæratur, quare in isto præcepto magis exprimitur quo tendere debeamus, quam in aliis præceptis, responderi potest, quia [2] *plenitudo legis est dilectio*, et [3] *finis præcepti est charitas*, et [4] *mandatum* dilectionis est *primum et summum* (b) secundum divinum testimonium : ideo disponit Spiritus sanctus circa ipsum exprimere perfectionem, et complementum ad quod singula bona et mandata ordinantur, magis quam in aliquo præceptorum : et per hoc patent omnia quæ circa hoc quæruntur. Si quis autem opponat, sive obtendat (c), modum illum simpliciter posse impleri in via quantum ad aliquod tempus, in quo potest homo totaliter ferri in Deum, ita ut nec sint in eo motus charitati oppositi, nec etiam extranei; responderi potest, quod licet hoc possit esse, et aliquando sit in aliquibus personis excellentibus, non tamen communiter reperitur in hominibus justis. Præterea, licet sit ibi totalitas motuum ut nunc,

(a) *Cæt. edit.* utrumque. — (b) Vulg., *maximum et primum*. — (c) *Cæt. edit.* attentet.

[1] Aug., *cont. Cælest.*, post resp. XVI. — [2] *Rom.*, XIII, 10. — [3] I *Tim.*, I, 5. — [4] *Matth.*, XXII, 38.

non tamen est simpliciter : et ideo defectus est a perfecta totalitate, quæ est totalitas motuum et temporum : et hæc est quæ simpliciter excludit motum extraneum : et ideo quamvis aliquo modo impleri possit modus ille, non tamen omnino, sicut insinuatur in illo præcepto. Et hoc innuit Augustinus, cum dicit [1] : « **Cum aliquid adhuc est carnalis concupiscentiæ, non omnimode ex tota** anima diligitur Deus. » Et hoc ipsum vult dicere Magister, cum dicit quod impleri potest hic modus prædictus secundum perfectionem viæ, quæ est perfectio currentis, non secundum perfectionem patriæ, quæ est perfectio pervenientis : et ita vult quod impleri possit ex parte, non tamen omnino **perfecte, et integre.**

DISTINCTIO XXVIII

DE CHARITATE QUANTUM AD DILIGIBILIUM NUMERUM ET DISTINCTIONEM.

Quod illo præcepto jubemur diligere totum proximum, et nos totos, et sanctos (a).

Hic potest quæri utrum in illo mandato dilectionis proximi totum proximum, id est, animam et corpus, nosque ipsos totos diligere præcipiamur. Ad quod dicimus, omne genus diligendarum rerum in illis duobus mandatis contineri. « Quatuor enim diligenda sunt, ut ait Augustinus [2] : unum quod supra nos est, scilicet Deus; alterum, quod nos sumus; tertium, quod juxta nos est, scilicet proximus; quartum, quod infra nos est, scilicet corpus. De secundo et quarto nulla præcepta danda erant, scilicet ut diligeremus nos, vel corpus nostrum : præcipitur autem Deus diligi et proximus. Ut autem quisque se diligat, præcepto non est opus. Quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui, et dilectio corporis sui, quia [3] *nemo unquam carnem suam odio habuit.* Nam [4] « viri justi, qui corpus suum cruciant, non corpus, sed corruptiones ejus et pondus oderunt. » Hic videtur Augustinus tradere, quod ex præcepto non teneamur diligere nosmetipsos, vel corpus nostrum : quod si est, non omne genus diligendarum rerum illis duobus præceptis continetur, quia cum et nos ipsos, et corpus nostrum diligere debeamus, ad id necessarium est præceptum, cum scriptum sit [5] : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Sed speciale de hoc præceptum non erat dandum, nec speciali præcepto opus erat id tradi, ut quisque se, vel corpus suum diligeret, quia hoc in illo præcepto continetur : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ibi enim proximum totum, et te totum intelligere debes. Unde Augustinus in eodem [6] : « Si te totum intelligis, id est, animam et corpus, et proximum totum, id est, animam et corpus, homo enim ex anima constat et corpore, nullum rerum diligendarum genus in his duobus præceptis prætermissum est. Cum enim præcurrat dilectio Dei, ejusque dilectionis modus præscriptus appareat; et sequatur dilectio proximi, de tua dilectione nihil dictum videtur. Sed cum dictum est : *Diliges proximum tuum sicut teipsum,* simul et tui abs te dilectio prætermissa non est. » Ecce hic aperte dicit, in illo præcepto non tantummodo

[1] Aug., *cont. Cœlest.*, post resp. xvi. — [2] Id., *de Doctr. christ.*, lib. I, c. xxiii, n. 22. — [3] *Ephes.*, v, 29. — [4] Aug., lib. cit., c. xxiv, n. 24. — [5] *Ps.* x, 6. — [6] Aug., lib. cit., c. 26, n. 27.

(a) *Cæt. edit. add.* et angelos.

proximi, sed tui dilectionem contineri ; et totius proximi, totiusque tui. Ex quo apparet quod dictum est de secundo et quarto, id est, de dilectione nostri, et corporis nostri, nulla præcepta danda, ita esse intelligendum, scilicet specialia, et divisa, quia in illo uno totum continetur. Et quia id quod sumus, et quod infra nos est, ad nos tamen pertinens, naturæ lege diligimus, quæ in bestiis etiam est ; ideo et de illo, quod supra nos est, et de illo, quod juxta nos est, divisa præcepta sumpsimus, in quorum altero, ejus quod sumus, et illius quod infra nos est, dilectio continetur. « Sic [1] condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligat : sed quoniam qui odit aliquem, nocere illi studet ; non immerito et mens hominis, quando sibi nocet, se odisse dicitur. Nesciens enim sibi vult male, dum non putat sibi obesse quod vult : sed tamen male sibi vult, quando illud vult, quod obsit sibi, secundum illud [2] : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Qui ergo diligere se novit, Deum diligit. Qui vero non diligit Deum, etiamsi se diligit, (a) quod ei naturaliter inditum est, tamen non incongrue se odisse dicitur, cum id agit quod sibi adversatur, et se ipsum tanquam suus inimicus insequitur. »

Si in illo præcepto contineatur dilectio angelorum.

« Oritur autem [3] hic de angelis quæstio : utrum ad illud præceptum dilectionis proximi etiam dilectio pertineat angelorum. Nam quod nullum hominem exceperit, qui præcepit proximum diligere, Dominus in parabola semivivi relicti ostendit, eum dicens proximum, qui erga illum extitit misericors. Deinde subdit [4] : *Vade, et tu fac similiter;* ut eum proximum intelligamus, cui vel exhibendum est officium misericordiæ, si indiget, vel exhibendum esset, si indigeret. Nullum vero exceptum esse, cui misericordiæ negandum sit officium, quis non videat, cum usque ad inimicos etiam porrectum sit, Domino dicente [5] : *Diligite inimicos vestros, et benefacite his, qui oderunt vos?* Manifestum est ergo omnem hominem proximum esse reputandum. Proximi vero nomen ad aliquid est; nec quisquam esse proximus, nisi proximo potest. Unde consequens est, et cui præbendum, et a quo præbendum est officium misericordiæ, recte proximum dici. [6] Manifestum est ergo præcepto dilectionis proximi etiam sanctos angelos contineri, a quibus tanta nobis misericordiæ impenduntur officia. Ex quo et Dominus proximum se nostrum dici voluit, ut in parabola saucii ostendit, et in Propheta [7] : *Quasi proximum, et quasi fratrem nostrum, sic complacebam.* Sed quia excellentior ac supra nostram naturam est divina substantia, præceptum dilectionis Dei a proximi dilectione distinctum est. » Ideoque licet nobis Deus omnia impendat beneficia, non tamen nomine proximi includitur in illo præcepto : quem non sicut nos diligere debemus, sed plusquam nos, toto corde et anima : Christum vero, in quantum homo est, sicut nos diligere debemus, ejusque secundum hominem dilectio illo continetur mandato, quem etiam secundum hominem, magis quam nos, sed non quantum Deum, debemus diligere, quia in quantum est homo, minor est Deo.

Quibus modis dicatur proximus.

Hic [8] notandum est, proximum dici diversis modis, scilicet conditione primæ nativitatis, spe conversionis, propinquitate cognationis, ratione beneficii exhibitionis.

[1] Aug., *de Trinit.*, lib. XIV, c. XIV, n. 18. Ab illo loco : « Sic condita est, » usque ad finem capitis, non est in aliis libris, et ideo accipienda est hæc littera tanquam notula : habuit enim illam Doctor, ut patet ex dubio notato supra illam : « Si in illo præcepto contineatur dilectio angelorum. » — [2] *Ps.* X, 6. — [3] Aug., *de Doctr. christ.*, lib. I, c. XXX, n. 31. — [4] *Luc.*, X, 37. — [5] *Matth.*, V, 44. — [6] Aug., lib. cit., n. 33, — [7] *Ps.* XXXIV, 14. — [8] Gloss., super illud *Ps.* ..., 3 : *Vana locuti sunt.* — (a) *Ita Edit. Benedictin.; Cæt. edit.* etiam se non diligit.

EXPOSITIO TEXTUS.

Hic quæri potest, utrum illo mandato dilectionis proximi, etc.

Supra egit Magister de charitate quantum ad essentiam et diffinitionem ; in hac parte intendit agere de ea quantum ad dilectorum Divisio. numerum et distinctionem. Dividitur autem ista pars in tres partes, in quarum prima inquirit quæ et quot sint diligenda, et qualiter exprimantur per duo mandata ; in secunda vero parte removet quædam dubia, ibi : *Oritur autem hic quæstio de angelis*, etc. In tertia vero parte subjungit quamdam distinctionem, quæ facit ad præmissorum majorem evidentiam, ibi : *Hic notandum est proximum*, etc. Prima pars dividitur in duas, in quarum prima movet quæstionem, et determinat ; in secunda, auctoritate Augustini confirmat, ibi : *Quatuor autem diligenda*, etc. Item secunda pars dividitur in duas, in quarum prima removet dubium de angelis ; in secunda vero de Christo, ibi : *Christum vero, in quantum homo*, etc. Ultima vero pars remanet indivisa.

DUB. I.

Nec speciali præcepto opus erat id tradi, ut quisque se vel corpus suum diligeret, quia hoc in illo præcepto continetur, etc.

Contra : Hoc non videtur verum, quia si præcepta data sunt ad dirigendum affectiones nostras, cum maxime contingat unumquodque errare circa dilectionem sui, videtur quod de hoc debuit maxime præceptum dari. Item in præceptis charitatis non præcipitur amor carnalis, sed spiritualis : sed difficillimum est seipsum secundum spiritum diligere : sed si hoc necessarium est ad salutem, videtur quod hoc debuit spiritualiter præcipi. Si dicas quod non oportet præcipere quod in aliis duobus præceptis includitur, tunc quæritur, quare dilectio proximi non includitur, sed exprimitur.

Resp. Dicendum quod triplex est ratio, quare non oportet speciale mandatum dari de dilectione sui, vel corporis. Una est, quam reddit Augustinus[1], et habetur in littera, quia satis intelligitur per hoc quod dicitur : *Sicut te ipsum.* Alia ratio est, quia ad hoc ipsum inclinat natura. Tertia ratio est, quia diligere Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, hoc est seipsum spiritualiter amare. Ille enim spiritualiter se amat, qui cor et corpus ad honorem Dei totaliter exponit : et sic dilectio ipsius implicatur in illis duobus mandatis : et qui bene exequitur primum mandatum, facilitatem habet, et rectitudinem habet ad dirigendum seipsum ; et propter hoc non oportet tertium mandatum addi, secundum quod dicit beatus Augustinus[2] : et per hoc patet determinatio objectorum. Nam ad illud quod objicitur (*a*), quod circa dilectionem sui est obliquatio et difficultas, jam patet responsio, quia satis instruitur homo per illa duo mandata ad obliquitatis et difficultatis illius remotionem. Ad illud quod ultimo quæritur quare non sic datur implicite mandatum de dilectione proximi, sicut de dilectione sui, dicendum quod ratio hujus est, quia non est ita de inclinatione naturæ, et appetitu naturæ, converti ad alterum, sicut converti ad se : et propter hoc difficillimum est proximum diligere, maxime quando est ei adversarius : ideo congruum fuit de hoc speciale mandatum dari.

DUB. II.

Si condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, etc.

Contra primum objicitur sic : Memoria est rei absentis et præteritæ : sed anima nunquam est sibi absens et præterita : ergo nunquam meminit sibi. Item contra illud quod sequitur : « Quia nunquam se non intelligit ; » objicitur, quod anima intelligit alia a se : et impossibile est quod anima plura intelligat simul : ergo tunc non intelligit se. Præterea multi credunt se non ha-

[1] Aug., serm. III post Pentec. — [2] Id., *de Doct. christ.*, lib. I, c. XXIII, n. 22. (*a*) *Al.* Nam illud quod objicit.

bere animam, quæ sit substantia spiritualis : ergo videtur quod in talibus anima non intelligat seipsam. Item contra tertium quod dicit : « Ut nunquam se non diligat ; » objicitur sic, quod multi seipsos interficiunt, et vitam suam odiunt : ergo videtur totum illud esse falsum. Præterea in auctoritate sequenti statim subditur contrarium : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.*

Resp. Dicendum quod illa tria quæ tanguntur in littera, dupliciter possunt attribui animæ, videlicet actu, vel habitu. Si habitu, sic vere et semper attribuuntur ei, quoniam anima per seipsam nata est sui meminisse, se intelligere, et se diligere. Si autem intelligatur in actu, sic non semper sibi attribuuntur : quia non semper se cogitat, nec semper super se convertitur. Augustinus ergo loquitur quantum ad habitum, non quantum ad actum. Ad illud quod objicitur, quod memoria est respectu præteritorum, dicendum quod Augustinus largius accipit memoriam, quam philosophi, sicut in primo libro ostensum fuit. Ad illud quod objicitur, quod non semper se cogitat, imo de aliis, jam patet responsio, quia non loquitur de *intelligere* secundum quod dicit actualem cognitionem et conversionem super se.

Ad illud quod objicitur de dilectione, dicendum quod diligere est dupliciter, affectu scilicet, et effectu. Affectu nullus est qui seipsum odiat, imo si seipsum interimit, hoc est ut quietem majorem inveniat ; si peccat, hoc est quia appetit delectationem suam. Si autem loquamur de dilectione quantum ad effectum, sic multi seipsos odiunt, quia inordinate se diligendo faciunt sibi malum et inimicantur, sicut multi qui volentes fugere confusionem, vel tribulationem, seipsos interficiunt corporaliter ; et qui volunt satisfacere desideriis carnis, interficiunt seipsos spiritualiter, et inimicantur sibi valde crudeliter.

(a. Al. sicut. -- (b) quia.

DUB. III.

Manifestum est ergo omnem hominem, etc.

Objicitur de beata Virgine : si (*a*) enim est ille proximus, qui est juxta nos, et beata Virgo non tantum supra nos, sed supra angelos exaltata est ; ergo non videtur quod tantum diligenda sit ut proxima, sed magis ut domina.

Item honoranda est beata Virgo speciali honore, qui dicitur hyperdulia : ergo speciali amore amanda : non ergo videtur quod sub ratione proximi intelligatur, per quem intelligimus illud quod est juxta nos.

Resp. Quod nomine proximi intelligitur omnis homo cujuscumque sexus, cujuscumque dignitatis, cujuscumque virtutis. Unde et dilectio gloriosæ Virginis includitur sub dilectione proximi. Ad illud vero quod objicitur, quod non est juxta nos, sed supra, dicendum quod licet sit supra nos ratione dignitatis gratiæ, et conceptionis nobilissimæ ; est tamen juxta nos secundum conformitatem naturæ : et quoniam dilectio respicit similitudinem, honor autem respicit dignitatem ; hinc est quod dilectio ejus generaliter sub dilectione proximi continetur, quamvis veneratio ipsius aliis superponatur. Verum est tamen quod ipsa speciali affectu ab omnibus debet diligi ; sed ex hoc non sequitur, quod dilectio ejus non debeat sub dilectione proximi contineri, quia quantumcumque aliqua creatura magno affectu sit amanda, tamen per prius ipsa charitas ordinat animam ad diligendam salutem propriam, sicut melius infra manifestabitur. Per hoc patet responsio ad objectum, quoniam arguit de dignitatis sublimitate, qua (*b*) beata virgo est supra nos, secundum quam est veneranda : sub nomine vero proximi continetur quantum ad naturæ conformitatem, secundum quam est diligenda.

DUB. IV.

Manifestum est ergo, etc.

Contra : Angeli quantum ad dignitatem naturæ, et quantum ad eminentiam gratiæ, et quantum ad excellentiam gloriæ supra nos sunt : ergo videtur quod non debeant proximi nostri, sed domini reputari. Item Christus Dominus noster est, qui fuit[1] *paulo minus ab angelis minoratus*, secundum quod dicitur in Psalmo : ergo videtur quod ipsi angeli sint sicut domini nostri, non sicut proximi reputandi.

Resp. Dicendum quod quamvis angeli supra nos sint, sive quantum ad dignitatem naturæ, sive quantum ad sublimitatem gratiæ; tamen quantum ad actum dilectionis non sunt supra nos diligendi, pro eo quod charitas nostra principaliter respicit summum bonum, in quod facit tendere, et ad quod inclinat; et hoc modo respicit subjectum, ad quod informat. Secundo modo respicit aliquod subjectum consimile quod ligat : unde quantumcumque creatura sit in seipsa excellens, tamen secundum legem charitatis juxta nos est, et ideo sub nomine proximi debet contineri. Ad illud ergo quod objicitur, quod supra nos sunt sub ratione naturæ et gloriæ, jam patet responsio : quia quamvis sint supra nos secundum ordinem universi, non tamen sunt supra nos secundum ordinem seu (a) ratione charitatis. Potest etiam aliter dici, quod quamvis sint supra nos ratione simplicitatis, spiritualitatis et incorruptibilitatis, sunt tamen juxta nos ratione imaginis, secundum quam nos et ipsi habemus immediate in Deum ordinari : et ratione hujus possunt nostri proximi appellari. Et per hoc patet responsio ad illud quod objicitur de Christo, quod illud dicitur ratione passibilitatis (b) assumptæ.

DUB. V.

Christum vero, in quantum homo est, etc.

Contra : Christus est caput nostrum secundum conformitatem naturæ assumptæ : sed caput magis est diligendum quam aliud membrum : ergo plus debemus diligere Christum secundum quod homo, quam nos.

Item tantum debemus diligere Redemptorem, quantum et Creatorem : sed Creator est diligendus plus quam nos : ergo et Redemptor : sed Christus, in quantum homo, est Redemptor : ergo Christum, in quantum est homo, debemus diligere plus quam nos.

Resp. Dicendum quod cum dicitur : « Christus in quantum homo diligendus est plus quam nos, » hæc determinatio, *in quantum*, potest importare unitatem personæ, vel conditionem naturæ, juxta illud quod dictum fuit supra[2] : et si importat unitatem personæ, sic diligendus est supra nos, quia sic supra nos est noster Creator, Redemptor et Salvator. Si vero importet conditionem naturæ assumptæ, sic diligendus est juxta nos, et sic est proximus noster. Unde si consideremus Christum solum ratione humanitatis, hoc est pure ratione naturæ creatæ, non debetur ei principalitas dilectionis, sicut nec adoratio latriæ : nec hoc modo dicitur redemptor noster, vel caput, quia tam redemptoris, quam capitis nomen respicit personam secundum utramque naturam. Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS I.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quætio circa sex : primo quæritur utrum ex charitate diligendæ sint creaturæ irrationales; secundo quæritur utrum ex charitate diligendi sint dæmones; tertio quæritur, utrum ex charitate diligendi sint mali homines; quarto quæritur utrum ex charitate sint diligenda corpora nostra; quinto, utrum ex charitate diligenda sint dona gratuita; sexto et ultimo quæritur de diligendorum numero et sufficientia.

[1] *Psal.* VIII, 6; *Hebr.*, II, 9. — [2] dist. X art. 1, q. 1.

(a) *Al.* sub. — (b) impassibilitatis.

QUÆSTIO I.

An creaturæ irrationales sint diligendæ ex charitate[1].

Ad opp. Utrum ex charitate diligendæ sint creaturæ irrationales ; et quod sic, videtur[2] : *Diligis omnia, Domine, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Sed charitas facit nos conformiter diligere Deo : ergo si Deus, qui est charitas, diligit creaturas irrationales, videtur quod et homines charitatem habentes, eas ex charitate debeant diligere.

2. Item creaturæ rationales ex charitate diligendæ sunt, propter hoc quod habent aliquam Dei similitudinem : sed in creaturis irrationalibus relucet Dei similitudo, licet minus perfecte quam in creaturis rationalibus; relucet enim Deus in eis sicut in vestigio : ergo si similitudo Dei est ratio diligendi ex charitate, videtur quod cæteræ creaturæ irrationales ex charitate diligendæ sint.

3. Item quemadmodum ad fidem pertinet credere Deum esse creatorem creaturarum rationalium, ita ad ipsam spectat credere ipsum esse creatorem irrationalium. Et sicut intellectus noster cognoscit Deum in creaturis per creaturas rationales, ita et per irrationales, licet minus plene. Si ergo fides, et cognitio, et contemplatio ipsius Dei indifferenter respicit ipsas creaturas rationales, et irrationales, pari ratione videtur quod et ipsa gratuita dilectio : ergo videtur quod irrationales creaturæ ex charitate diligi possint, cum charitas ita amet Deum, sicut fides credit.

4. Item virtus et vitium habent esse circa idem : ergo circa quod habet esse amor vitiosus libidinis et cupiditatis, circa idem habet esse amor gratuitus, et charitatis : sed homo potest libidinose et cupide amare creaturas irrationales : ergo pari ratione videtur quod vir justus ex charitate habeat eas diligere.

5. Item aliquis diligit bona temporalia, ut per illa serviat Deo, sicut vir justus diligit possessiones, ut faciat eleemosynas : sed constat quod talis amor est amor meritorius : sed amor meritorius procedit ex charitate : ergo videtur quod talia irrationalia sint ex charitate diligenda.

Sed contra : Augustinus dicit in libro *De Doctrina Christiana*[3], et habetur in littera præcedentis distinctionis : « Ea sola ex charitate sunt diligenda, quæ nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicut est homo, et angelus, vel corpus nostrum. » Sed talia non sunt irrationalia : ergo, etc. Fundam.

Item principale objectum charitatis est bonum increatum, cum charitas sit virtus theologica : ergo cum charitas faciat illi bono adhærere, et ipso frui, nihil in mundo diligit, nisi quod illo bono natum est frui, et in illo beatificari : sed creaturæ irrationales non possunt in Deo beatificari : ergo non possunt ex charitate diligi.

Item charitas est vinculum connexionis : ergo illa sola sunt nata ex charitate diligi, quæ per charitatem possunt necti : talia autem non sunt nisi illa, quæ sunt nata esse de unitate corporis Christi : sed talia non sunt nisi rationalia : ergo, etc.

Item nobilior est amor charitatis, quam sit amor socialis : sed amor socialis non potest esse, nec debet, nisi respectu rationalium creaturarum : ergo nec amor charitatis.

Item illa sola sunt ex charitate diligenda, quorum dilectio clauditur et exprimitur in duobus mandatis charitatis : sed dilectio irrationalium nec includitur, nec exprimitur in illis duobus mandatis : ergo videtur quod amor charitatis ad creaturas irrationales non habeat extendi.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LXIII, art. 1 ; S. Thom., II-II, q. XXV, art. 3 ; et l. I *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, art. 2; et *de Verit.*, q. II, art. 7 ; Richard., III *Sent.*, dist. XXVIII, q. IV; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, art. 3 ; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XXVIII, q. I.
[2] *Sap.*, XI, 25. — [3] Aug., *de Doct. Christ.*, lib. I, c. XXIII, n. 22.

CONCLUSIO.

Irrationales creaturæ non sunt diligendæ proprie ex charitate eliciente, cum talis dilectio solum rationales respiciat creaturas, licet possint diligi ex charitate imperante.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum aliquis actus dicitur esse ex aliqua virtute, hoc potest intelligi dupliciter : uno modo sicut a movente et imperante ; alio modo sicut ab eliciente et informante. Primo modo potest dici, quod omnia opera meritoria sunt ex charitate, quia charitas imperat omne opus bonum : sicut ex charitate possum ire ad Sanctum Jacobum, et ex charitate levare festucam de terra. Secundo modo actus ille dicitur esse ex charitate, quem habitus charitatis inspicit formaliter et directe, sicut diligere Deum et proximum, quem non habet anima elicere mediante alio habitu, quam habitu charitatis. Secundum hoc intelligendum, quod aliquid diligi ex charitate, potest dupliciter intelligi : uno modo ex charitate imperante, et sic concedi potest quod irrationales creaturæ sunt diligendæ ex charitate : sicut enim charitas imperat et movet ad faciendum, et dicendum, et cognoscendum omnia quæ spectant ad salutem nostram et laudem divinam, sic etiam imperat ad amandum. Unde quia multæ irrationales creaturæ datæ sunt nobis in adjutorium ad exercendum opera meritoria, ordinatæ sunt etiam ad laudandum Deum. Hinc est quod charitas, quæ est amatrix Dei et proximi, imperat tales creaturas diligi. Alio modo dicitur aliquid diligi ex charitate eliciente et informante ; et sic diligitur ex charitate illud, in quod est formalis et proprius actus ipsius charitatis : tale autem non est nisi illud quod est summum bonum, vel cui summum bonum natum est aliquo modo uniri per cognitionem et amorem. Ideo cum creaturæ irrationales non sint hoc modo Dei capaces, quia non sunt ad Dei imaginem, per charitatem non potest eis exoptari summum bonum : et ideo charitas non descendit ad illa diligenda secundum suum actum proprium et formalem : et per hoc talia non diliguntur ex charitate eliciente. Et si tu quæras, quæ virtus eliciat illum actum dilectionis, quo quis diligit creaturas in quantum sunt a Deo et ad Deum, dicendum quod hæc est cujusdam pietatis et affectionis naturalis. Sicut enim homo diligit canem quadam pietate naturali, quia videt eum sibi obedientem, sic et cæteras alias bestias, et irrationales creaturas naturaliter ex quadam pietate innata diligit et fovet, sicut natus erat fovere et diligere, quantum erat ex prima conditione. Unde secundum quod homo plus reformatur et reducitur ad statum innocentiæ, secundum hoc magis sibi mansuescunt hujusmodi creaturæ, et ipse circa eas majori pietate movetur. Sicut de beato Francisco legitur, quod erga hujusmodi creaturas mira pietatis teneritudine affluebat, quia jam quodam modo innocentiam recuperaverat. In cujus rei signum creaturæ irrationales eidem obtemperabant. Et secundum hanc distinctionem patet responsio ad quæstionem, quia uno modo creaturæ irrationales sunt ex charitate diligendæ, videlicet ex charitate imperante ; alio vero modo non, videlicet ex charitate eliciente. Secundum hoc etiam patet responsio ad objecta ad utramque partem, quia procedunt secundum diversas vias, sicut intuenti apparet. Est et alius hic modus dicendi prædicto modo non contrarius, sed potius consonus, quod aliquid diligi ex charitate potest esse tripliciter : vel ita quod charitas faciat circa ipsum dilectum ponere affectionem et finem, et sic solum Deus diligitur ex charitate ; alio modo ita quod charitas circa dilectum ipsum faciat ponere affectionem, non tamen finem, et sic diligitur proximus ex charitate, quia circa proximum affectu charitatis afficitur optando ei summum bonum, non propter ipsum, sed propter Deum. Tertio modo dicitur aliquid ex charitate diligi, ita quod charitas circa illud non ponit

Sancti Francisci pietas mira.

finem, nec etiam affectionem intuitu sui, sed solum ratione illius propter quod diligit. Et hoc modo creaturæ irrationales, in quibus Deus relucet, diliguntur ex charitate; quia Deus diligitur in illis, per quem modum qui dicitur diligere canem amici sui, non quia afficiatur circa canem speciali affectione, sed quia afficitur circa amicum. Et hujus signum est, quod affectus charitatis non alligat hominem creaturæ irrationali, secundum quod alligat et connectit hominem ipsi proximo, vel etiam ipsi Deo. Unde sicut amor amicitiæ, qui est in amicum, se extendit ad amici filium, ita quod filius amici amicus sit et dilectus; non autem sic se extendit ad amici catulum, ut canis diligatur consimili affectu : sic intelligendum quod charitas, quæ est amor Dei, se extendit ad illos, qui sunt nati esse ejus filii per gratiam adoptionis; et quia creaturæ irrationales non sunt hujusmodi, ideo proprie loquendo non sunt natæ ex charitate diligi, ita quod charitas circa illas ponat affectum : unde quia potest charitas in illis diligere Deum, ita quodam modo potest concedi, quod creaturæ irrationales diligantur ex charitate, licet improprie : ideo non sunt numerandæ inter illas quæ ex charitate proprie diliguntur, sicut rationes ad hanc partem inductæ ostendunt et concedunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium, quod Deus diligit creaturas irrationales, dicendum quod Deum creaturas irrationales diligere, est eas conservare in esse naturæ. Sed aliquid diligere ex charitate, hoc est summum bonum ei optare : et ideo plus connotatur, cum dicitur aliquid esse ex charitate diligendum, et aliquid esse Deo dilectum. Et ideo non sequitur, quod si Deus eas diligat, quod ex charitate amandæ sint. Et si tu objicias, quod charitas conformat voluntatem nostram voluntati divinæ, dicendum quod hoc non est verum primo et per se respectu omnium operum, et quorumcumque objectorum, sed respectu eorum, quæ habent expressam similitudinem, et quibus vult Deus dare seipsum. Nam charitas omnibus, quæ ex charitate diligit, optat Deum. Et hoc est quod dicit beatus Augustinus [1], et habetur distinctione præcedenti : « Sic nos invicem diligamus, ut, quantum possumus, invicem (a) ad habendum in nobis Deum, ex dilectione attrahamus. »

2. Ad illud quod objicitur, quod creaturæ rationales diliguntur ex charitate propter assimilationem ad Deum, dicendum quod non quæcumque assimilatio ad Deum facit aliquid ex charitate diligibile, sed illa quæ facit Dei capacem : et hæc est similitudo imaginis. Anima enim ideo est imago Dei, quia ejus capax, et particeps esse potest [2]. Charitas enim optat illud summum bonum haberi ab eo, quem diligit : ad illud enim inclinat tanquam ad suum principale objectum. Et quoniam similitudo vestigii non facit creaturam ipsius esse capacem per cognitionem et amorem; hinc est quod non sequitur, quod si in creaturis irrationalibus reperiatur aliqua vestigii similitudo, quod propter hoc extendatur ad ipsas charitatis dilectio.

3. Ad illud quod objicitur, quod fides ita credit Deum Creatorem irrationalium, etc.; dicendum quod non est simile de fide, et charitate. Nam fides non tantum est circa ipsum Deum in quantum est finis, sed etiam in quantum est principium rerum. Et quia Deus est principium immediatum, tam respectu irrationalium, quam rationalium, ideo utroque respectu fides in Deum credit, et ipsum contemplatur. Charitas autem respicit Deum sub ratione finis, et sub ratione boni. Et quia creaturæ rationales et irrationales non eodem modo habent tendere in ipsum summum finem, quia rationales immediate, irrationales vero mediate; hinc est quod non sequitur, quod dilectio charitatis ad has et ad illas se habeat uniformiter.

(a) *Cat. edit. Oper. S. Bonav. deest* invicem ; *sed vid. Oper. S. August.*, edit. Benedictin.

[1] Aug., *in Joan.*, tract. LXV, n. 2 — [2] Id., *de Trinit.*, lib. XIV, c. VIII, n. 4.

4. Ad illud quod objicitur, quod virtus et vitium habent esse circa idem, dicendum quod illud argumentum dupliciter peccat : primo, quia quamvis virtus et vitium habeant esse circa idem subjectum, non tamen oportet quod generaliter habeant esse circa idem objectum : plura enim exiguntur ad virtutem, quam ad vitium. Ideo si circa aliquid potest consistere vitium, non propter hoc sequitur quod et virtus. Alius etiam defectus est, quia licet charitas sit motus et amor specialis, non tamen oportet quod circa idem consistat charitas, circa quod consistit quodlibet speciale vitium. Unde quamvis cupiditas consistat circa bona temporalia, non oportet quod circa illa sit virtus charitatis, sed sufficit quod sit virtus largitatis. Et ideo non oportet hujusmodi temporalia ex charitate amari, sed ex largitate retineri, et dispensari ab eo, qui juxta eorum valorem novit eadem appretiari.

5. Ad illud quod objicitur de eo, qui diligit temporalia, ut per illa Deo serviat, jam patet responsio per ea quæ dicta sunt : quia ille motus tunc est meritorius, non quia sit a charitate eliciente, sed quia est a charitate imperante, sicut ire ad Sanctum Jacobum, vel facere quodcumque aliud opus in Dei obsequium. Præterea, cum quis diligit temporalia ad serviendum Deo, affectio sua versatur circa eum cui vult servire, sicut prius tactum est. Et ideo ex hoc non potest concludi, quod talia diliguntur ex charitate, nisi valde extenso nomine. Nam proprie nihil ex charitate diligitur, circa quod charitas non ponit affectum specialem.

QUÆSTIO II.

An dæmones diligendi sint ex charitate [1].

Ad opp. Utrum ex charitate diligendi sint dæmones ; et quod sic, videtur [2] : *Diliges proximum* (a) *tuum, sicut te ipsum :* Glossa : « Proximus non proprietate sanguinis intelligendus est, sed societate rationis. » Sed dæmones sunt rationales : ergo dæmones sunt proximi nostri : si ergo proximi ex charitate diligendi sunt, videtur quod et dæmones.

2. Item ratio diligendi proximum est, quia est ad Dei imaginem, sed hanc est in dæmonibus reperire : ergo cum in eis reperiatur ratio diligendi, videtur quod eos debeamus ex charitate diligere.

3. Item angeli, antequam peccarent, ex charitate diligendi erant, propter ea quæ habebant in se : sed Dionysius dicit [3], quod dæmones habent sibi data integra et splendidissima : ergo si tunc ex charitate diligendi erant propter ea quæ tunc habebant, pari ratione videtur quod nunc debeamus eos ex charitate diligere.

4. Item ex charitate debemus diligere quæcumque faciunt ad cumulum nostri meriti : sed dæmones nos tentantes et vexantes faciunt ad nostri meriti cumulum : ergo videtur quod ex charitate diligendi sunt.

5. Item ex charitate diligendum est omne quod facit ad Dei honorem, et decorem divinæ justitiæ : sed dæmones, de cœlo ejecti et pœnis subjecti, faciunt ad manifestationem divinæ justitiæ : ergo videtur quod ex charitate sint diligendi. Prima sic probatur : quia charitas diligit beatitudinem, et appetit beatificari in Deo : ideo diligit omne illud, quod est ad beatitudinem ordinatum : ergo pari ratione cum charitas diligat Dei honorem et laudem, diligit omne illud quod facit ad amplificationem laudis divinæ. Minor est manifesta per se.

Sed contra : In mandato dilectionis proxi- Fundam.
mi præcipitur, ut homo diligat proximum sicut seipsum : quod exponens Augustinus [4] dicit : « *Sicut teipsum*, id est, ad quod

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LXIII, art. 2 ; S. Thom., II-II, q. XXV, art. 11 ; et III *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, art. 5 ; Richardus, III *Sent.*, dist. XXVIII, q. I ; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, art. 4 ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVIII, q. II ; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, dub. II. — [2] *Levit.*, XIX, 18. — [3] Dionys., *de Div. Nom.*, c. IV. — [4] Sic adducit Magister in littera ; ubi tamen hoc dicat Augustinus, non inveni, nisi in sensu.

(a) *Vulg.* amicum.

teipsum. » Nos autem ipsos debemus diligere ad summi boni participationem : si ergo dæmones ad hanc non possunt pervenire, videtur quod non sint diligendi ex charitate.

Item super illud [1] : *Quis tibi videtur proximus esse;* Glossa : « Proximus est is, cui impenditur, vel qui impendit misericordiam. » Sed dæmones non sunt tales : ergo non sunt diligendi ex charitate.

Item Augustinus, in libro VIII *de Trinitate* [2] : « Qui diligit homines, vel quia justi sunt, vel quia ut justi sint, amare debet. » Sed dæmones non sunt justi, nec possunt esse justi : ergo non sunt ex charitate amandi.

Item curia cœlestis dæmones non diligit, quin potius odit et detestatur : ergo si in eis est charitas maxime perfecta, et tanto perfectior est in via, quanto conformior est illis qui sunt in patria, videtur quod nulla charitas se ad dæmonum dilectionem extendere debeat.

Item nihil est charitatis vinculo amplectendum, quod est perpetualiter separatum ab his qui charitate ligantur : sed dæmones a membris Christi sunt sempiternaliter separati : ergo nullo modo sunt ex charitate diligendi.

CONCLUSIO.

Dæmones ex charitate non sunt diligendi, cum eorum culpa inseparabiliter eis adhæreat.

Resp. ad arg. Dicendum quod sicut irrationalia ex charitate non sunt diligenda elicitive, quia non sunt ordinata ad illius summi boni assecutionem, quod suis dilectis charitas optat; sic dæmones, quia sunt obstinati in malitia, et etiam sunt impossibiles effecti ad perveniendum ad beatitudinem æternam, diligendi non sunt ex charitate elicitive. Charitas autem nullos facit diligere elicitive, nisi eos quos optat ad summam beatitudinem pervenire : nullos autem optat pervenire ad illam sempiternam beatitudinem, cum moveatur discrete et rationabiliter, nisi eos qui sunt habiles ad perveniendum, et secundum ordinem naturæ, et secundum ordinem divinæ justitiæ. Quoniam ergo dæmones, etsi sint apti nati per naturam felicitari, et in Deo beatificari; quia tamen divina justitia repugnat, per quam sunt damnati ad perpetuam miseriam, hinc est quod charitas summum bonum eisdem non optat. Ideo concedendum est, quod dæmones non sunt ex charitate diligendi. Eodem etiam modo dicendum est de damnatis, secundum quod ex charitate diligere accipitur proprie. Si vero ex charitate diligere accipiatur large, prout actus diligendi est ex charitate imperante, sic dæmones quodam modo sunt diligendi, et quodam modo odiendi. Ratione culpæ sunt odiendi, in qua sunt Deo dissimiles; diligendi ratione naturæ. Imago enim summi regis secundum naturam considerata, quantum de se, pulchra est et formosa, et naturali affectu amabilis a consimili natura. Verumtamen quia habens charitatem multum detestatur eorum culpam, et culpa eorum totaliter et inseparabiliter possidet eorum naturam, hinc est quod charitas naturalis magis movet affectum naturalem ad diligendum creaturas irrationales, quam ad diligendum dæmones. Concedendæ sunt ergo rationes ostendentes, quod dæmones non sunt ex charitate diligendi.

1. Ad illud quod objicitur in contrarium, quod proximus est qui communicat in ratione; dicendum quod communicare in ratione est dupliciter : vel secundum ipsius naturam puram rationis, vel secundum ordinem, vel habilitatem ipsius ad gratiam. Dico ergo, quod proximitas secundum rationis naturam non est sufficiens ad hoc, quod aliquis dicatur esse proximus respectu actus diligendi : dilectio enim gratuita respicit ordinationem ad gratiam. Et quoniam dæmones hac proximitate carent, quia redditi sunt ad gratiam impossibiles, ideo sub ratione proximorum non continentur. Et ideo

[1] *Luc.*, X, 36. — [2] August., *de Trinit.*, lib. VIII, c. VI. n. 9.

ex illa ratione non sequitur, quod diligendi sint ex charitate.

2. Ad illud quod objicitur, quod imago est ratio diligendi in creatura, dicendum quod imago non est sufficiens ratio diligendi, nisi in quantum est ordinata ad gratiam et gloriam, ad quam ordinat charitas. Et quia hoc modo non est in dæmonibus, imo omnino inordinata; ideo non cogit illa ratio.

3. Ad illud quod objicitur, quod angeli, antequam peccarent, erant ex charitate diligendi, dicendum quod hoc erat, quia tunc habilitatem et idoneitatem habebant ad assequendam gloriam: sed non hanc habuerunt post lapsum: et ideo non sunt nunc, sicut tunc, ex charitate diligendi. Et si tu objicias, quod habent sibi data integra et splendissima, dicendum quod illud dicitur quantum ad potentias respectu naturalium operationum, non autem quantum ad habilitates earumdem respectu gratuitarum. Inhabiles enim effecti sunt ad bene faciendum: tales enim habilitates corrumpuntur per peccatum, secundum quod vult Augustinus, et in secundo libro fuit ostensum.

4. Ad illud quod objicitur, quod quidquid facit ad cumulum nostri meriti, est ex charitate diligendum, dicendum quod hoc potest esse dupliciter: vel secundum principalem intentionem, vel per occasionem. Quamvis ergo prædicta propositio veritatem possit habere de eo, quod facit ad cumulum nostri meriti secundum principalem intentionem et primariam ordinationem; de eo tamen quod facit ad cumulum nostri meriti per occasionem, non oportet habere veritatem: quia ex multis malis et peccatis Deus viris justis elicit bona: et hoc modo dæmones faciunt ad nostri meriti promotionem, quia dum intendunt nos pervertere ad peccatum, virtute divina eorum exercitium convertitur viris justis et sanctis ad meriti additamentum.

5. Ad illud quod ultimo objicitur, quod omne quod facit ad Dei honorem, et decorem justitiæ, est diligendum ex charitate, dicendum quod, sicut ex præcedentibus patet, si proprie accipiatur diligere ex charitate, propositio non habet veritatem. Et si tu objicias: « Quod ordinatum est ad beatitudinem, est diligendum ex charitate: ergo similiter ad laudem ordinatum; » dicendum quod dupliciter est aliquid ordinatum ad beatitudinem: aut quia ipsum de seipso est ordinatum, ut perveniat ad beatitudinem; aut quia ipsum ad aliud ordinatum est, quod ad beatitudinem ordinatum est (a) pervenire. Et quod primo modo ordinatum est ad beatitudinem, est ex charitate diligendum; quod secundo modo ordinatum est, non oportet diligi ex charitate, accipiendo proprie ordinatum. Similiter aliquid ordinatum ad laudem Dei potest esse dupliciter: aut quia ipsum laudat et magnificat Deum, aut gloriatur in laude Dei; aut quia est materia laudis divinæ. Et quod primo modo ordinatum est ad Dei laudem, ex charitate diligendum est; quod vero secundo modo ordinatum est, non oportet quod diligatur ex charitate, nisi dicatur diligi ex charitate imperante. Charitas enim imperat homini, ut velit esse omne illud in universo, quod excitat virum justum ad laudandum et magnificandum Deum suum.

QUÆSTIO III.

An mali homines sint diligendi ex charitate [1].

Utrum ex charitate sint diligendi mali homines: et quod sic, videtur [2]: *Diligite inimicos vestros*, etc. Sed qui odit justos, sine dubio est iniquus et malus: ergo si talis est diligendus ex charitate, juxta mandatum dominicum, mali homines ex charitate diligendi sunt. Fundam.

Item omnes prædestinati diligendi sunt ex charitate: sed multi, qui sunt mali, sunt

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, col. LXIII, art. 3; S. Thomas, II-II, q. XXV, art. 6; et *de Verit.*, q. II, art. 8; Richard., III *Sent.* dist. XXVIII, q. III; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, art. 4; Stephanus Brulef III *Sent.*, dist. XXVIII, q. III; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, dub. II. — [2] *Matth.*, V, 44.

(a) *Al.* ipsum aliud ordinatum est.

prædestinati : ergo aliqui mali ex charitate diligendi sunt : sed nescimus qui sunt prædestinati, qui præsciti, dum in via sunt : ergo omnes mali sunt ex charitate diligendi.

Item omnes, pro quibus est orandum, sunt ex charitate diligendi : sed orandum est pro peccatoribus : ergo tales sunt ex charitate diligendi.

Item perfectissima charitas fuit in Christo : sed Christus, cum essemus injusti et peccatores, dilexit nos [1] : si ergo omnis amor rectus debet charitatem Christi imitari, tunc videtur quod peccatores et impii ex charitate sint diligendi.

Ad opp. Sed contra : 1. In Psalmo [2] : *Nonne qui oderunt te, Domine, oderam, et super inimicos tuos tabescebam?* Sed omnes viri injusti Deum offendunt, et ipsi Deo injuriantur : ergo omnes peccatores odiendi sunt : non ergo ex charitate diligendi.

2. Item charitas facit voluntatem nostram conformem voluntati divinæ : sed peccatores et injusti sunt odibiles Deo, secundum illud [3] : *Altissimus odio habet peccatores;* et [4] : *Abominabiles* (a) *sunt Deo impius, et impietas ejus :* ergo videtur quod secundum legem charitatis mali sint odiendi : non ergo ex charitate diligendi.

3. Item in contrariis sequitur consequentia [5]. Sicut se habet bonitas ad dilectionem, sic malitia ad odium : sed hæc est per se vera : « Boni sunt diligendi : » ergo et hæc : « Mali odiendi : » sed odiendum non est diligendum : ergo mali non sunt ex charitate diligendi.

4. Item charitas est vinculum unitatis : ergo illi soli sunt ex charitate diligendi, qui sunt de unitate corporis mystici : sed mali non sunt de unitate corporis mystici : ergo non sunt ex charitate diligendi.

CONCLUSIO.

Mali homines, secundum quod imaginem Dei gerunt, diligendi sunt ex charitate; non tamen secundum quod mali sunt, imo secundum hoc detestandi sunt.

Resp. ad arg. Dicendum quod de malis hominibus dupliciter contingit loqui, et dupliciter etiam convenit eos considerare : vel in quantum sunt homines, vel etiam in quantum sunt mali, sive in quantum habent in se rationem divinæ imaginis, secundum quam sunt capaces beatitudinis, vel in quantum carent perfectione divinæ similitudinis. Si primo modo consideremus homines malos, in quantum videlicet sunt homines ad Dei imaginem, secundum quam sunt capaces beatitudinis, sic ex charitate diligendi sunt, pro eo quod liberalitas charitatis, et ejus amplitudo, omnes recolligit, qui ad illam summam beatitudinem habent idoneitatem. Si vero consideremus homines malos secundum quod mali sunt, et privati perfectione divinæ similitudinis; sic potius sunt detestandi, quam diligendi. Et sic iidem homines odiendi sunt, et diligendi, odiendi quidem ratione inordinationis culpæ, diligendi vero ratione ordinabilitatis naturæ, quæ possibilis est ad perfectionem gratiæ. Et hoc est quod dicit Gregorius in quadam Homilia : « Quia etsi indignationem debemus vitiis, compassionem tamen debemus naturæ. » Et Isidorus, in libro *De Virtutibus* [6] : « Totum Christum non diligit, qui hominem odit : bonum est non odire naturam, sed culpam : licet ergo culpam malorum odiamus, ipsos tamen diligere debemus. » Et sic concedendum est, quod licet malorum hominum malitia sit detestanda, ipsi tamen mali homines, in quantum sunt ad beatitudinem ordinati, sunt ex charitate diligendi. Unde et rationes, quæ ad hoc inducuntur, concedi possunt.

1. Ad illud ergo quod primo objicitur, quod Propheta odio habebat odientes, dicendum quod Propheta non odiebat naturam, sed eorum culpam; propter quod subjunxit [7] : *Perfecto odio oderam illos.* Glossa : « Id est, iniquitates eorum odivi, non naturam : hoc

[1] *Rom.*, v, 8-9, quoad sensum. — [2] *Psal.* CXXXVIII, 21. — [3] *Eccli.*, XII, 3. — [4] *Sap.*, XIV, 9. — [5] Arist., *Metaphys*, lib. III, cont. 4. — [6] Isid., *de Sum. Bon.*, lib. II, c. III, § 7. — [7] *Psal.* CXXXVIII, 22.

(a) *Vulg.* odio

enim est perfecto odio odisse, ut nec propter vitia homines oderis, nec propter homines vitia diligas. »

2. Ad illud quod objicitur, quod Deus odit peccatores, jam patet responsio : quia Deus non odit eos ratione naturæ, sed ratione culpæ, vel vitii. Licet enim ratione vitii puniantur a divina justitia, ratione tamen naturæ ad bonum ordinatæ foventur et attrahuntur a divina misericordia, secundum illud quod dicitur [1] : Commendat autem Deus charitatem suam in nobis, quia cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est. *Sic enim Deus mundum dilexit*, ut dicitur [2], *ut Filium suum unigenitum*, etc.

3. Ad illud quod objicitur, quod si oppositum in opposito, et propositum in proposito, dicendum quod illud habet veritatem intelligendo per se : et ideo in ratione illa est duplex defectus. Primum, quia boni homines sunt diligendi, non solum quia boni, sed etiam quia ad bonum ordinati : sive non solum quia boni in actu, sed etiam quia boni in aptitudine et habilitate : et ideo non sequitur, quod mali sint odiendi ; quia etsi non sunt boni in actu, sunt tamen boni in aptitudine et habilitate. Præterea, esto quod hoc sit verum, quod boni in quantum boni sint diligendi, ex hoc tamen non sequitur, nisi quod mali, in quantum mali, sint odiendi. Et hoc quidem verum est : sed ex hoc ulterius non est inferendum, quod mali homines non sint diligendi, quia quamvis in eis sit malitia culpæ, quæ est ratio odiendi, est tamen in eis bonitas naturæ, quæ est ratio diligendi.

4. Ad illud quod objicitur, quod charitas est vinculum unitatis, dicendum est quod vinculum dilectionis, licet respiciat duo extrema, unum tamen illorum respicit sicut subjectum, alterum autem sicut terminum : nec oportet quod utrumque respiciat sicut subjectum, nisi ubi reperitur perfecta ratio unionis. Quoniam ergo habens charitatem est (a) de unitate corporis, alius vero actu non habens charitatem, potest esse de unitate corporis illius, quamvis non sit in actu : hinc est quod charitas potest esse in uno respectu alterius, pro eo quod vinculum amicitiæ ad sui esse non necessario exigit extremorum mutuam conjonctionem : multi enim diligunt, qui non diliguntur. Unde ad hoc quod charitas sit vinculum unionis, non oportet quod ponat utrumque extremorum in actu uniendi ; sed sufficit quod ponat unum in actu, scilicet subjectum, in quo est ; reliquum vero in habitu, scilicet objectum : sicut scientia ponit scientiam in actu, scibile vero ponit in habitu.

QUÆSTIO IV.

An corpora nostra ex charitate sint diligenda [3].

Utrum ex charitate diligenda sint corpora nostra ; et quod non, videtur [4] : *Qui amat animam suam, perdet eam :* sed constat quod *anima* non stat ibi nisi pro vita carnali : ergo si vita carnalis in hoc mundo est odienda, videtur quod odienda sint corpora nostra : non ergo ex charitate diligenda. Ad opp.

2. Item nihil est ex charitate diligendum, quod impedit hominem ab assecutione beatitudinis : sed caro nostra est hujusmodi, quia [5] *caro concupiscit adversus spiritum*, secundum quod dicitur [6] : *Invenio in membris meis legem repugnantem legi*, etc. Si ergo corpora nostra impediunt nos a beatitudine assequenda, videtur quod non sint ex charitate diligenda.

3. Item [7] : *Charitas nunquam excidit :* ergo videtur quod illa ex charitate sint diligenda, quæ nunquam excidunt : sed corpora nostra corrumpentur : ergo ex charitate non sunt diligenda.

[1] *Rom.*, v, 8-9. — [2] *Joan*, III, 16. — [3] *Cf.* Alexand. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LXIII, art. 3 ; S. Thom. II-II, q. XXV, art. 5 ; et III *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, art. 7 ; et *de Verit.*, q. II, art. 7 ; Richardus, III *Sent.*, dist. XXVIII, q. II ; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XXVIII, q. IV ; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, dub. III. — [4] *Joan.*, XII, 25. — [5] *Gal.*, V, 17. — [6] *Rom.*, VII, 23. — [7] I *Cor.*, XIII, 8.

(a) *Edit. Venet.* 1753, esse.

4. Item ratio imaginis, sive expressa assimilatio ad Deum, est id quod facit creaturam rationalem ex charitate diligi, sicut in præcedentibus patet : sed in corpore communicamus cum brutis, nec perfectio imaginis reperitur in nobis ex parte corporis nostri : ergo videtur quod corpora nostra non sint ex charitate diligenda, sicut nec bruta animalia.

Fundam. Sed contra [1] : *Viri debent diligere uxores suas, sicut corpora sua :* si ergo hortatur Apostolus ad diligendas uxores ex charitate, cum similiter diligendæ sint ut corpora nostra, videtur quod corpora sint ex charitate diligenda.

Item Augustinus dicit in libro *De Doctrina Christiana* [2] : « Quatuor sunt diligenda ; » et tribus præmissis subditur quartum, quod infra nos est, scilicet corpus nostrum. Si ergo Augustinus enumerat ibi diligenda ex charitate præcise et proprie, videtur quod corpora nostra sint diligenda ex charitate.

Item omne beatificabile, ex charitate est diligibile : sed corpus nostrum cum anima communicat in participatione felicitatis : ergo similiter communicare debet in dilectione charitatis.

Item in ordine charitatis consanguinei præmittendi sunt extraneis, secundum Ambrosium [3] : sed consanguinitas non est nisi ex parte corporum : si ergo hæc conditio reddit homines magis amabiles, videtur quod corpora nostra inter ea connumerentur, quæ sunt ex charitate diligenda.

CONCLUSIO.

Corpora nostra ex charitate sunt diligenda, cum ipsa etiam per quamdam redundantiam beatitudinis sint capacia.

Resp. ad arg. Dicendum quod cum charitas sit pondus inclinans ad summum bonum et perfectam beatitudinem, omne illud facit diligere, quod est beatum vel beatificabile. Quoniam ergo contingit aliquid esse beatum tripliciter, scilicet per essentiam, et per primam influentiam, et per quamdam redundantiam ; hinc est quod omnia ista ex charitate sunt diligenda, secundum prius et posterius, secundum majus et minus. Beatum autem per essentiam est solus Deus ; beatum per primam influentiam est rationalis spiritus ; beatum denique per quamdam redundantiam est corpus humanum, in quod gaudium gloriæ redundat per conjunctionem sui ad animam beatam. Hinc est quod charitas non solum facit nos diligere Deum et rationalem spiritum, sed etiam corpus nostrum. Concedendum est igitur, sicut probatum est, quod corpora nostra diligenda sunt ex charitate ; concedendæ sunt etiam rationes ad hanc partem inductæ.

1. Ad illud quod objicitur, quod Deus hortatur nos in Evangelio ad vitam carnalem odiendam, dicendum quod in corpore nostro est vitiositas concupiscentiæ, et bonitas naturæ. Et quia vitiositas concupiscentiæ inclinat ad malum, ideo est odienda, et si quis eam diligit, odit animam suam ; quia vero bonitas naturæ ordinata est ad summum bonum quodam modo comparticipandum, ideo est diligenda. Cum ergo Dominus hortatur ad odiendam animam nostram, sive vitam carnalem, dicendum quod hoc non concludit, quod corpora nostra non sint diligenda quantum ad bonitatem naturæ, sed quantum ad vitiositatem concupiscentiæ.

2. Et per hoc patet responsio ad rationem sequentem : quia caro non repugnat spiritui, nec impedit ab assequenda beatitudine propter conditionem naturæ, sed propter vitiositatem concupiscentiæ contractæ.

3. Ad illud quod objicitur, quod non debent diligi ex charitate ea quæ corrumpuntur, cum charitas nunquam excidat ; dicendum quod quamvis corpus nostrum sit corruptibile ad tempus et secundum præsentem statum, est tamen ad perpetuam incorruptionem ordinatum. Unde quamvis nunc seminetur in corruptione, resurget tamen in

[1] *Ephes.*, v. 28. — [2] August., *de Doct. christ.*, lib. I, c. XXIII, n. 22. — [3] Gloss., *in Cant.*, II, 4.

incorruptione : et ideo quamvis corpus sit corruptibile quantum ad lapsæ naturæ infirmitatem, non sequitur quod non sit diligibile ex charitate quantum ad necessitatem naturæ, secundum quam ordinatum est ad perpetuam incorruptionem.

4. Ad illud quod objicitur, quod ratio imaginis, et expressa assimilatio, quæ facit creaturam rationalem diligi ex charitate, non invenitur in corpore, dicendum quod verum est per se loquendo, quod ratio imaginis sic facit : licet autem corpus humanum non sit ad Dei imaginem per se, est tamen unitum animæ, quæ est ad imaginem Dei; unitum, inquam, unitate naturæ : et ratione illius est beatitudinis comparticipabile : et sicut est beatitudinis comparticipabile, ita et diligendum ex charitate, ea videlicet ratione, qua est animæ rationali unitum : et hoc est proprium corporis humani respectu cujuslibet alterius corporis : propterea non est simile de aliis corporibus irrationalibus.

QUÆSTIO V.

An dona gratuita ex charitate sint diligenda [1].

Quæst. fundam. Utrum ex charitate sint diligenda dona gratuita; et quod sic, videtur primo per Augustinum in libro *de Trinitate* [2] : « Qui diligit proximum, ipsam præcipue dilectionem diligat : » Ergo si proximum diligit ex charitate, dilectionem diligit ex charitate : sed dilectio qua diligit proximum, est donum gratuitum : ergo dona gratuita sunt ex charitate diligenda.

Item omne quod ordinat ad beatitudinem, et ad eam perducit, est diligendum ex charitate : sed dona gratuita sunt hujusmodi : ergo videtur quod ex charitate diligenda sint.

Item constans est, quod dona spiritualia sunt amanda, et a Deo petenda : et qui illa diligit, diligendo meretur : si ergo dilectio meritoria est dilectio charitatis, ergo videtur quod talia dona sint ex charitate diligenda.

Item sicut se habet dilectio gratuita ad dona gratuita, sic se habet dilectio naturalis ad bona naturalia : sed bona naturalia diliguntur naturali dilectione : ergo pari ratione dona gratuita diliguntur dilectione gratuita : sed dilectio gratuita est dilectio charitatis : ergo videtur quod dona gratuita sint ex charitate diligenda.

Contra : 1. Nulla creatura carens ratione est diligenda ex charitate : sed hujusmodi dona gratuita rationem non habent : ergo non debent diligi ex charitate. Ad opp.

2. Item diligere est velle alicui bonum : sed stultus est qui vult alicui virtuti vel charitati bonum : ergo videtur quod hujusmodi dona gratuita ex charitate non sint diligenda.

3. Item illud solum est ex charitate diligibile, quod est aliquo modo beatificabile : sed hujusmodi dona gratuita non sunt beatificabilia : ergo non sunt ex charitate diligibilia.

4. Item Augustinus sufficienter enumerat [3] ea quæ sunt ex charitate diligenda : sed dona gratuita non sunt de illis, quæ Augustinus enumerat : ergo videtur quod ex charitate diligenda non sint.

CONCLUSIO.

Bona gratuita ex charitate sunt diligenda, non quidem amore amicitiæ, sed concupiscentiæ.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui dicere voluerunt dona gratuita non esse ex charitate diligenda, secundum quod diligere ex charitate est motus charitatis elicientis; sed si ex charitate diliguntur, hoc est secundum quod diligere est ipsius charitatis imperantis. Nam in hoc differt charitas ab affectu naturali, quoniam naturalis affectus quærit Opin.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LXIII, art. 6; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXVIII, q. V. — [2] Aug., *de Trinit.*, lib. VIII, c. VII, n. 10; *in Epist. I Joan.*, tract. IX, n. 10. — [3] Id., *de Doct. christ.*, lib. I, c. XXIII, n. 22.

proprium commodum; charitas vero, secundum quod dicit Gregorius [1], protenditur in alterum : et quia commodum nostrum recte et proprie consistit in spiritualibus donis, quæ ordinant nos ad beatitudinem; ideo amor talium donorum est a dilectione naturali elicitive, sed a charitate imperative, cujus est imperare affectibus nostris, ut recte
Improb. moveantur in suum finem. Sed illud non sufficit dicere : primum quidem, quia charitas non semper in alterum tendit : habens enim charitatem per ipsam frui Deo desiderat; secundo vero, quia quamvis sit naturæ quærere et amare commoda naturalia, spiritualia tamen dona perfecte amare, hoc non
Opin. 2. potest esse nisi dilectionis gratuitæ. Et propterea est alius modus dicendi, quod cum bonum sit objectum charitatis, et actus recipiat speciem ad objecto, intentio actus diligendi variari habet secundum rationem boni. Bonum autem dicitur aliquid dupliciter :uno modo concretive, quia est ordinatum ad beatitudinem et in finem ; alio modo abstractive, quia est illud, quo quis ordinatur in finem. Dona igitur gratuita non dicuntur esse bona primo modo, sed secundo, quia mediantibus illis substantiæ rationales habent in finem ordinari : ideo proprie loquendo magis sunt bonitates, quam bona, et magis rationes diligendi, quam diligibilia : et ideo dicunt isti quod susceptiva horum donorum spiritualium sunt ex charitate diligenda, ipsa vero dona gratuita non sunt proprie ex charitate diligenda, sed magis rationes diligendi ex charitate sua subjecta. Et quia accidens cum subjecto est unum, ideo dilectionem istorum donorum cum dilectione creaturarum rationalium non est ponere in numerum. Sed illud adhuc calum-
Improb. niabile est, pro eo quod Deus, qui est ipsa summa bonitas per essentiam, connumeratur inter ea, quæ sunt ex charitate diligenda. Et iterum [2] : « Propter quod unumquodque tale, et ipsum magis : » sed talia dona spiritualia sunt bona, propter quæ homines diliguntur : ergo multo fortius ex charitate diligenda ipsa videntur. Et ideo est adhuc ter- Opin. 3
tius modus dicendi : quia, sicut in præcedentibus tactum est, duplex est charitatis motus, et affectus. Est enim dilectio amicitiæ, et dilectio concupiscentiæ : dilectione amicitiæ illa diliguntur, quibus optatur bonum; dilectione vero concupiscentiæ dicuntur diligi, quæ desiderantur. Quoniam ergo desiderium bonorum spiritualium est ipsius charitatis, secundum quod Sancti dicunt, quod bona spiritualia retinent rationem honesti, concedendum est quod bona gratuita ex charitate diligenda sunt. Et hoc expresse dicit Augustinus in libro VIII, *de Trinitate,* cum dicit [3], quod ipsa charitas ex charitate diligenda est. Expresse etiam docet ipsa experientia viros spirituales, qui nihil tam desiderant post Deum, quam habere perfectam Dei dilectionem. Unde concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad partem istam.

1. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod nulla creatura carens ratione, diligenda est ex charitate, dicendum quod si intelligatur de dilectione amicitiæ, verum est; si vero de dilectione concupiscentiæ, non est verum. Et si tu objicias, quod tunc bona temporalia erunt diligenda ex charitate, cum charitas faciat illa bona concupisci propter obsequium Dei, dicendum quod non est simile, quia illa bona temporalia habent tantum rationem commodi, sed bona spiritualia habent rationem honesti : et ideo concupiscentia sapientiæ in Scriptura [4] laudatur, quamvis concupiscentia pecuniæ vituperetur. Præterea, bona temporalia sunt minima bona, sicut dicit Augustinus [5] : sed dona gratuita inter bona maxima connumerantur : ideo de his et istis non est simile.

2. Ad illud quod objicitur, quod diligere est velle alicui bonum, jam patet responsio : quia loquitur de *diligere*, secundum quod

[1] Greg., *in Evang.*, hom. XVII. — [2] Arist., *Poster.*, lib. I, cont. 5. — [3] Aug., *de Trinit.*, lib. VIII, c. VIII.— [4] *Sap.* VI, 14; *Eccli.*, VI, 36. — [5] Aug., *de Lib. Arbi.*, lib. II, c. XIX.

est actus amicitiæ : secundum enim quod est actus concupiscentiæ, diligere non est velle alicui bonum, sed magis est aliquod bonum desiderare, vel aliquod bonum acceptare. Et quamvis non sit concedendum, quod charitas faciat sibi velle bonum : facit tamen se desiderari, et acceptari tanquam verum bonum.

3. Ad illud quod objicitur, quod nihil est amandum ex charitate, nisi beatificabile, dicendum quod illud prima fronte habet instantiam in Deo. Præterea, etsi in creaturis aliquo modo habeat veritatem, hoc verum est in his, quæ diligenda sunt dilectione amicitiæ.

4. Ad illud quod ultimo objicitur, dicendum quod Augustinus non enumerat quæcumque diligenda, sed diligenda dilectione amicitiæ. Et si tu quæras rationem quare; dicendum quod hoc est, quia motus amicitiæ majoris liberalitatis est, quam motus concupiscentiæ, et secundum illum protenditur charitas in alterum : et ideo secundum illum modum magis diligibilia distinguuntur, et quæ diligenda sunt, diligi præcipiuntur. Nec est diminutio, quia in illis ista includuntur.

QUÆSTIO VI.

An quatuor sint diligenda ex charitate [1].

.d opp. De diligendorum numero et sufficientia. Dicit enim Augustinus [2], quod quatuor sunt ex charitate diligenda, videlicet Deus, et nos ipsi, proximus, et corpus nostrum. Et videtur primo, quod ibi sit superfluitas, quia quæ sunt ejusdem speciei, non distinguuntur nisi secundum numerum, et non debent facere diversa membra distinctionis : sed nos, et proximus noster, sumus ejusdem speciei : ergo non debet homo habens charitatem cum proximo suo pro diversis diligibilibus numerari.

2. Item sacra Scriptura sufficienter enumerat diligibilia in præceptis, quæ dat : sed non enumerat nisi duo, scilicet Deum et proximum, de quibus dat duo præcepta; ergo videtur quod alia membra sint superflua.

3. Item nihil contingit esse beatum nisi tribus modis, videlicet per essentiam, per primam influentiam, et redundantiam : ergo si charitas non se extendit ad diligendum, nisi ad id quod est beatum in actu, vel in potentia, videtur quod non sint nisi tria diligenda, videlicet Deus, animus, et corpus.

4. Sed quod sit diminutio, videtur per Ambrosium [3], qui, secundum quod in sequenti distinctione habetur, assignat sex membra in numero diligendorum : ergo si Ambrosius non fuit in mumerando superfluus, videtur quod Augustinus fuit diminutus.

5. Item, sicut ex charitate diligendum est corpus nostrum, ita et corpus proximi : si ergo animus noster et animus proximi constituunt duo membra diligendorum, ita videtur quod etiam corpus nostrum, et corpus proximi : ergo videtur quod quinque ex charitate sint diligenda.

6. Item sicut ex charitate diligimus quod est supra nos, et infra nos, et juxta nos, sic etiam ex charitate diligendum est quod est contra nos, videlicet inimicus, sicut supra ostensum est : videtur ergo quod prædictis membris deficiat unum membrum. Quæritur ergo quare tot ex charitate sint diligenda, et non plura, neque pauciora.

CONCLUSIO.

Ex charitate quatuor sunt diligenda, quorum sufficientia duplici via demonstratur.

Resp. ad arg. Dicendum quod numerus diligibilium, et sufficientia, dupliciter potest accipi : uno modo per comparationem ad ipsam dilectionem; alio modo per comparationem ad ipsum diligentem. Secundum ip-

[1] *Cf.* Alexand. Alensis., *Cont.*, p. III, collat. LXIV, art. 4; S. Thomas, II-II, q. XXV, art. 12; et III *Sent.*, dist. XXVIII, q. I, art. 7; et *de Verit.*, q. II, art. 7; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. XXVIII, q. I; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XXVIII, q. ult. — [2] Aug., *de Doct. christ.*, lib. I, c. XXIII, n. 22. — [3] Gloss. *in Cant.*, II, 4.

sam dilectionem potest accipi numerus et sufficientia sic. Cum enim dilectio sit appetitus boni, in appetitu autem boni est considerare ipsum bonum desideratum, et ipsum qui desiderat, et ipsum cui desideratur bonum: bonum autem desideratum, hoc est summum bonum; ille qui desiderat est habens charitatem; cui autem desideratur, potest esse in quadruplici differentia : aut quia optat summum bonum ipsi Deo, aut sibi ipsi, aut sibi simili, aut sibi adhærenti : ideo quatuor sunt ex charitate diligenda, quia numerus diligendorum non accipitur ex parte optantis, vel ex parte boni optati, cum sit unum, sed ex parte ejus cui optatur: quod cum sit in quadruplici differentia, quatuor sunt diligendorum membra. Et hoc est quod supra dictum est, quod in prædicta divisione sumitur numerus diligendorum secundum dilectionem amicitiæ, qua dicitur quis diligere alium, quando vult illi bonum. Alio modo potest sumi numerus et sufficientia diligendorum ex comparatione ad ipsum diligentem. Nam diligens aut habet respectum ad se, aut ad id quod est supra se, aut ad id quod est juxta se, aut ad id quod est infra se; et secundum hoc quatuor tantummodo diligenda sunt ex charitate. Et secundum hunc modum assumit Augustinus diligibilium numerum et sufficientiam in libro *de Doctrina Christiana;* nec tantum assignat numerum, sed etiam ordinem debitum. Ait enim sic : « Quatuor sunt diligenda : unum quod est supra nos, scilicet Deus; alterum quod nos sumus; tertium quod juxta nos est, scilicet proximus; quartum quod infra nos est, scilicet corpus. Et quia omnia possunt reduci ad ista quatuor membra, ideo patet diligendorum numerus, et sufficientia.

Quæ sunt ex charitate diligenda.

1. Ad illud quod objicitur, quod est ibi superfluitas, quia non differimus specie a proximo, dicendum quod quamvis specie non differamus, tamen ad nos et proximos nostros charitas nostra diversimode comparatur secundum rationem diligendi, et gradum : primo enim charitas facit habentem se tendere ad beatitudinem, et deinde proximum optat tendere ad idem, quasi a latere.

2. Ad illud quod objicitur, quod sacra Scriptura non exprimit nisi duo diligenda, dicendum quod in secundo mandato implicat tria diligibilia. Nam in hoc quod dicit : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, mandat homini quod diligat seipsum; et cum ipse sit constitutus ex anima et corpore, includitur ibi dilectio utriusque.

3. Ad illud quod objicitur, quod tantummodo tribus modis est quid beatum, dicendum quod verum est; sed tamen charitas, quæ disponit ad beatitudinem, alio modo respicit suum susceptibile, alio modo respicit illud quod est ei simile : primum, ut participans; secundum, ut comparticipans : ideo secundum istam diversam comparationem distingui possunt diversa diligibilia.

4. Ad illud quod objicitur, quod est ibi diminutio, quia Ambrosius assignat sex membra; dicendum quod illa sex membra reducuntur ad ista quatuor. Ambrosius enim distinguit unum membrorum istorum in quatuor, videlicet dilectionem ejus quod juxta nos est, scilicet dilectionem proximi. Nec est ibi contrarietas, quia Ambrosius considerat differentias diligibilium accidentales; Augustinus considerat gradus boni et differentias magis essentiales : quod melius apparebit inferius[1].

5. Ad illud quod objicitur de corpore proximi, dicendum quod tam corpus proximi, quam corpus nostrum est infra nos, et continetur sub quarto membro. Nec est simile de animo nostro, et de animo proximi, quia diversimode habet charitas comparari ad utrumque; quia ad unum sicut ad intrinsecum, ad aliud sicut ad propinquum. Ad corpora autem comparari habet uniformiter; ad utrumque enim comparatur sicut ad inferius. Aliter volunt alii dicere, quod dilectio corporis proximi continetur sub dilectione proximi, quia uniformiter comparatur charitas ad utrumque, ad animum au-

[1] Dist. XXIX, dub. III super litteram.

tem nostrum, et ad corpus comparatur difformiter, quia ad animum comparatur sicut ipsum informans, et eidem inhærens, ad corpus vero sicut idem dominans, et ipsum regens.

6. Ad illud quod objicitur, quod ex charitate diligendum est quod est contra nos, dicendum quod illud continetur sub illo membro, *quod est juxta nos*, pro eo quod etsi inimici sint diligendi, qui sunt contra nos, non tamen sunt diligendi in eo quod sunt contra nos, hoc est ratione culpæ, sed in eo quod sunt juxta nos, hoc est secundum conformitatem naturæ.

DISTINCTIO XXIX

DE CHARITATE QUANTUM AD DILIGENDI ORDINEM.

De ordine diligendi quid prius, quid posterius, quid magis, quid minus, et de gradibus charitatis.

Post prædicta, de ordine charitatis agendum est, quia dicit Sponsa [1] : *Introduxit me rex in cellam vinariam, et ordinavit in me charitatem.* Videamus ergo ordinem, quid prius, quid posterius esse debeat. Peccat enim qui præpostere agit. Nam scire quid facias, et nescire ordinem faciendi, non est perfectæ cognitionis. Ordinis namque ignorantia conturbat meritorum formam. Ordinem autem diligendi Augustinus insinuat dicens [2] : « Ipse est qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod diligendum est, aut æque diligat quod minus vel amplius diligendum est. Omnis peccator, in quantum peccator est, non est diligendus; et omnis homo, in quantum est homo, diligendus est propter Deum : Deus vero propter seipsum. Et si Deus omni homine amplius diligendus est, amplius quisque debet Deum diligere quam seipsum. Item amplius alius homo diligendus est quam corpus nostrum, quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum Deo homo perfrui, quod non potest corpus nostrum, quia corpus per animam vivit, qua fruimur Deo. » Audisti aliqua de ordine charitatis, ubi expressum est, nos amplius debere diligere Deum, quam omnes homines, vel nos ipsos; et amplius animam alicujus hominis, quam corpus nostrum. In enumeratione etiam quatuor diligendorum superius posita, prius ponitur quod supra nos est; secundo, quod nos sumus; tertio, quod juxta nos est; quarto, quod infra nos est : ubi ordo diligendi insinuari videtur ex ratione enumerationis. Non est autem apertum, utrum omnes homines pariter diligere debeamus, et tantum quantum nos, vel minus.

An omnes homines pariter diligendi sint.

Unde etiam super hoc sæpe movetur quæstio, quam perplexam faciunt sanctorum verba varie prolata. Quidam enim tradere videntur, quod pari affectu omnes diligendi sint; sed in effectu, id est, in exhibitione obsequii, distinctio observanda sit. Unde Augustinus [3] : « Omnes homines æque diligendi sunt : sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum, et temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi, quasi quadam sorte junguntur. Pro sorte enim habendum est quod quisque tibi temporaliter colligatus adhæret, ex quo eligis potius illi dandum esse. » Item, *super Epistolam ad Galatas* [4] : « *Operemur bonum ad*

[1] *Cant.*, II, 4. — [2] Aug., *de Doct. christ.*, lib. I, c. XXVII, n. 28. — [3] *Ibid.*, c. XXVIII, n. 29. — [4] Id., *Exposit. Epist. ad Gal.*, VI, 10.

omnes, maxime autem ad domesticos fidei, id est, ad christianos : omnibus enim pari dilectione vita æterna optanda est, etsi non omnibus eadem possunt exhiberi dilectionis officia; quæ fratribus maxime sunt exhibenda, quia sunt sibi invicem membra, qui habent eumdem patrem, scilicet Deum. » His aliisque testimoniis innituntur, qui dicunt omnes homines pariter diligendos esse charitatis affectu, sed in operis exhibitione differenter (*a*).

Quæ his repugnare videantur.

Quibus obviat illud præceptum legis de diligendis parentibus [1] : *Honora patrem tuum et matrem, ut sis longævus super terram.* Ut quid enim specialiter illud præciperetur de parentibus, nisi majori dilectione forent diligendi? Sed hoc illi referendum dicunt ad exteriorem exhibitionem, in qua præponendi sunt. Unde *Honora*, dixit, non *Dilige*. Obviat etiam illud, quod Hieronymus *super Ezechielem* ait [2] : « Scilicet ut ordine charitatis, sicut scriptum est : *Ordinavit in me charitatem*, post omnium patrem Deum, carnis quoque pater diligatur, et mater, et filius, et filia, et frater, et soror. » Ambrosius quoque diligendi exprimens ordinem, super illud *Canticorum* capitulo secundo, id est : *Ordinavit in me charitatem*, ait [3] : « Multorum charitas inordinata est : quod in primo est, ponunt tertium vel quartum. Primo Deus diligendus est, secundo parentes, inde filii, post domestici, qui si boni sunt, malis filiis præponendi sunt. Secundum hoc in Evangelio ad cujusque dilectionem proprium ponit [4] : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex omnibus viribus tuis, et proximum tuum sicut teipsum,* et inimicos non ex tota virtute, nec sicut teipsum, sed simpliciter. Sufficit enim quod eos diligimus, et non odio habemus. » Ecce ex præmissis aperte insinuatur quæ in affectu charitatis distinctio sit habenda, ut differenti affectu, non pari homines diligamus, et ante omnia Deum, secundo nos ipsos, tertio parentes, inde filios et fratres, post domesticos, demum inimicos diligamus. Sed inquiunt illi, quæ de ordine dilectionis supra dicuntur, esse referenda ad operum exhibitionem, quæ differenter proximis exhibenda sunt : primo parentibus, inde filiis, post domesticis, demum inimicis; Deum vero tam affectu, quam obsequii exhibitione ante omnia diligendum.

Quod aliqui eorumdem tantum proximos quantum nos debere diligere tradunt.

Quorum etiam nonnulli tradunt affectu charitatis tantum proximos esse diligendos, quantum nos ipsos diligimus. Quod confirmant auctoritate Augustini, qui ait [5] : « Nec illa jam quæstio moveat, quantum charitatis fratri debeamus impendere, quantum Deo. Incomparabiliter plus Deo quam nobis, fratri vero quantum nobis. Nos autem tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum. » Ex hoc et præmissis testimoniis Augustini asserunt omnes homines pariter esse diligendos a nobis, et tantum quantum nos, Deum autem plusquam nos, corpus vero nostrum minus quam nos vel proximos. Nec in enumeratione præmissa quatuor diligendorum ordinem diligendi assignari dicunt, sed tantum quæ sunt diligenda.

Secundum alios non pari affectu omnes diligendi sunt.

Verum quia præmissa verba Ambrosii ordinem diligendi secundum affectum magis quam secundum effectum diligenter intuentibus explicare videntur, non indocte alii dicunt non modo in exhibitione operis, sed etiam in affectu charitatis ordinem differentem esse statutum, ut ante omnia diligamus Deum, secundo nos, tertio

[1] *Exod.*, XX, 12; *Deut.*, V, 16; *Matt.*, XV, 4. — [2] Hier., *Comm. in Ezech.*, XLIV, 24. — [3] Ambr., vel Ambrosiaster, in Gloss ordin. in cap. II *Cant.*; Orig., hom. II, *ibid.* — [4] *Matth.*, XXII, 39. — [5] Aug., *de Trinit.*, lib. VIII, c. VIII, n. 12. — (*a*) *Al.* differentiam.

parentes, quarto filios, vel fratres, et hujusmodi, postea domesticos, demum inimicos.

Exponit auctoritates quæ erant ad oppositum.

Quod vero Augustinus dicit pariter omnes esse diligendos, et pari dilectione omnibus vitam optandam, ita accipi potest, ut paritas non ad effectum referatur, sed ad bonum quod eis optatur, quia charitatem omnibus optare debemus, ut patria bona mereantur; sicut Apostolus dicit [1] : *Volo autem omnes vos esse sicut me.* Optanda est enim minoribus perfectio majorum, ut ipsi fiant perfecti, et sic parem mereantur beatitudinem. Vel pari dilectione, id est, eadem dilectione omnes diligendi sunt. Item quod ait : « Ut tantum diligamus fratres quantum nos, » ita intelligi potest : Id est, ad tantum bonum diligamus fratres, ad quantum nos, ut tantum bonum eis optemus in æternitate, quantum nobis, etsi non tanto affectu. Vel ibi *quantum* similitudinis est, non quantitatis.

Quæstio de parentibus bonis et malis, quo modo diligendi sunt.

Solet etiam quæri : Si parentes nostri mali sunt, vel filii, vel fratres, an magis vel minus diligendi sint aliis bonis, hac ratione nobis non copulatis. Videtur quod magis sint diligendi boni, qui nobis carne non sunt conjuncti, quam mali carne conjuncti, quia nobis sunt conjuncti corde glutino charitatis : sanctior est enim copula cordium quam corporum. Unde Beda de illis verbis Domini [2] : *Mater mea, et fratres mei hi sunt, qui verbum Dei faciunt*, ait : « Non injuriose negligit matrem; nec mater negatur, quæ etiam de cruce [3] agnoscitur; sed religiosiores monstrantur copulæ mentium, quam corporum. » Verumtamen latebrosa quæstio est hæc, nec a nobis plene absolvenda, properantibus ad alia. Movemur enim ex verbis illis, quibus « inimicos non ex tota virtute, non sicut teipsum jubet diligere, sed simpliciter : sufficit enim quod diligimus, et non odio habemus. » Quod non ita accipiendum est, quasi sufficiat tibi diligere inimicum, et non sicut teipsum, quia omnes, et amicos et inimicos, sicut teipsum diligere debes; sed ad ostendendum gradus diligendi Deum et proximum et inimicum, qui tamen proximus est, propria Dominus ponit, cum ait : *Diliges Deum ex tota virtute tua, et proximum sicut teipsum;* non ait, « ex tota virtute, » ut ostendat proximum diligendum minus quam Deum. Dicit etiam [4] : *Diligite inimicos*, nec addit : « ex tota virtute, » nec : « sicut teipsum, » sed simpliciter. « Sufficit enim quod diligamus, et non odio habeamus, » id est : Sufficit dicere, ut diligamus, et odio non habeamus; non quia eos diligere non debeamus sicut nos, quia proximi sunt, sed sufficit si eos minus diligimus, quam alios proximos; quod locutionis genus innuit.

Quæstio Augustini in libro Retractationum.

« Quæri etiam [5] solet cur Dominus præceperit diligere inimicos, cum alibi [6] præcipiat odio habere parentes et filios. Ad quod dicendum est duo esse diligenda in homine, naturam et virtutem, vitium vero et peccatum odiendum. Et parentes ergo, in quantum mali sunt, odiendi sunt; et inimici diligendi, in quantum homines. Diligamus ergo inimicos lucrandos regno Dei; et odiamus propinquos, si impediunt nos a regno Dei; » et in omnibus communiter naturam diligamus, quam Deus fecit.

De gradibus charitatis

Sciendum quoque est diversos esse gradus charitatis. Est enim charitas incipiens, proficiens, perfecta, perfectior, perfectissima. Unde Augustinus [7] : « Perfecta charitas hæc est, ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed numquid mox ut nascitur,

[1] I *Cor.*, VII, 7. — [2] *Matth.*, XII, 49; *Marc.*, III, 34; *Luc.*, VIII, 21. — [3] *Joan.*, XIX, 27. — [4] *Luc.*, VI, 27. — [5] Aug., *Retract.*, lib I, c. XIX, n. 5. — [6] *Luc.*, XIV, 26. — [7] Aug., *in Joan. Epist.* tract. V, n. 4.

jam prorsus perfecta est? Imo ut perficiatur, nascitur : cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur; cum ad perfectionem venerit, dicit[1] : *Cupio dissolvi*, etc. » Hic aperte progressus et perfectio charitatis insinuatur : quam perfectionem etiam Veritas commendat, dicens[2] : *Majorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Quod utique dictum est de opere dilectionis, quia major dilectionis effectus non est, quam ponere animam pro aliis. Nec te moveat quod ait, *pro amicis ;* qui enim ponit animam pro amicis, ponit et pro inimicis, ad hoc ut ipsi fiant amici.

EXPOSITIO TEXTUS.

Post prædicta, de ordine charitatis agendum est, etc.

Supra determinavit Magister de charitate quantum ad essentiam et diffinitionem, quantum ad diligibilium numerum et distinctionem; hic sequitur tertia pars, in qua determinat de ipsa quantum ad diligendi ordinem. Divisio. Dividitur autem pars ista in tres partes, in quarum prima determinat de ordine charitatis per comparationem ad ea, quæ per charitatem diliguntur; in secunda, per comparationem ad ea beneficia, quæ per charitatem impenduntur, ibi : *Unde etiam super hoc sæpe movetur quæstio*, etc. In tertia, per comparationem ad gradus, qui in charitate reperiuntur, ibi : *Sciendum quoque est diversos gradus charitatis esse*, etc. Prima et ultima partibus remanentibus indivisis, media pars dividitur in duas, in quarum prima ponit Magister circa hanc materiam diversorum opiniones; in secunda dissolvit incidentes dubitationes, ibi : *Solet etiam quæri, si parentes nostri*, etc. Prima pars dividitur in tres partes, in quarum prima opponit ad partem unam auctoritatem (*a*) Augustini; in secunda vero opponit ad alteram partem auctoritatem (*b*) legis, ibi : *Quibus obviat illud præceptum legis*, etc.; in tertia vero subjungit opinionem suam, ibi : *Verum quia præmissa verba Ambrosii*, etc. Similiter secunda pars, in qua removet dubitationes incidentes, tres habet partes secundum tres dubitationes quas dissolvit, quarum una oritur ex alia. Primam dissolvit ibi : *Solet quæri si parentes*, etc.; secundam ibi : *Verumtamen latebrosa quæstio hæc est*, etc.; tertiam ibi : *Solet quæri, cum Deus præcepit inimicos diligi*, etc.

(*a*) *Cæt. edit.* una auctoritate. — (*b*) auctoritate.

DUB. I.

Peccat enim qui præpostere agit.

Videtur hoc esse falsum : ponatur enim quod aliquis exponat se morti pro salute alterius melioris se, et sustineat penuriam, ut alii meliori se provideat ad sufficientiam, præmittit sibi alium, et tamen non videtur contra charitatem facere, imo valde charitative procedere. Item, esto quod faciam patri quidquid debeo, non obligor ei adfaciendum amplius : ergo si plus facio alii quam sibi, non præjudico ei, nec ordini charitatis.

Resp. Dicendum quod quædam est præposteratio ordinis ex debita causa, quædam præter causam, quædam contra debitam causam. Tunc est præposteratio ex debita causa, quando quis bonum commune præponit bono proprio in temporalibus : et hæc quidem præposteratio facit ad meriti cumulum. Et licet videatur præposteratio, tamen multo major est et perfectior ordinatio. Alia est præposteratio præter causam debitam, ut si ex sola liberalitate voluntatis meæ magis me exhibeam alicui extraneo, quam domestico, et consanguineo, et etiam patri meo, considerando in ipso aliquam strenuitatem magis, quam Dei voluntatem, aut meriti dignitatem : et hæc præposteratio aufert meritum, quia in hoc non mereor. Tertia vero est præposteratio contra debi-

[1] *Philip.*, I, 23. — [2] *Joan.*, XV, 13.

tam causam, utpote si pater meus magis indigeat, et ego possum ei magis subvenire, et ipso neglecto, subveniam extraneo: et illa inducit peccatum, et de hac intelligitur auctoritas Magistri in littera. Et per hoc patet responsio ad objecta.

DUB. II.

Multorum charitas inordinata est.

Contra ista Ambrosii verba objicitur sic : Charitas non potest esse informis, sed semper formata, et charitas formata semper est ordinata: ergo implicantur (a) opposita, cum dicitur *charitas inordinata*. Item videtur male dicere in hoc quod subdit : « Quod in primo est, ponunt tertium, vel quartum :» si enim primo diligendus est Deus, et qui præponunt aliquid Deo non habent charitatem, videtur quod male dicat, quod aliqui habent charitatem inordinatam, eo quod ponunt Deum tertio vel quarto loco.

Resp. Dicendum quod nomen charitatis accipitur large, et proprie : large ad quamcumque dilectionem, quæ multum habet amatum charum : et ista potest esse inordinata, vel ordinata : ipse autem objicit de charitate proprie sumpta.

DUB. III.

Ante omnia Deum, etc.

Videtur in hac distinctione Magister, imo Ambrosius esse superfluus. Primo, quia Augustinus [1] non enumerat nisi quatuor gradus; hic autem enumerat sex : ergo videtur, si Augustinus non est diminutus, quod iste sit superfluus. Si tu dicas quod sub uno istorum membrorum, videlicet sub dilectione proximi, continentur quatuor de illis membris, ostenditur tunc, quod sit diminutus, quia dilectio corporis nostri ibi non tangitur. Item, sicut gradus sunt in dilectione proximorum, sic videtur esse in dilectione Dei, quia multum debemus diligere Deum creatorem, et amplius recreatorem, et maxime glorificatorem : ergo insufficienter assignat gradus dilectionis. Item multæ aliæ sunt conditiones, in quibus membra Christi invicem conjunguntur, præter prædictas, videlicet relatio uxoris ad virum, discipuli ad magistrum, domini ad servum, subditi ad prælatum, quas omnes omittit Ambrosius: videtur ergo insufficienter diligendorum ordinem assignare. Quæritur ergo de numero et sufficientia ipsorum graduum.

Resp. Dicendum quod, sicut dictum fuit, ordo ab Augustino assignatus respicit ipsam charitatem secundum se : ideo attenditur secundum principales differentias boni, quæ sunt bonum supra nos, et bonum intra nos, et juxta nos, et infra nos. Ordo autem Ambrosii respicit ipsam charitatem, prout est in natura quam dirigit et regit : et hæc non tantum attenditur penes differentias boni, sed etiam penes rationem proprii et alieni, propinqui et remoti : et hic ordo multiplicatur in sex differentias. Nam charitas aut respicit bonum simpliciter, quod est summum bonum, et sic est primus gradus; aut respicit bonum proprium, et sic sumus nos; aut respicit bonum alienum, ut sibi conjunctum, et sic quadruplex est gradus, secundum quod quadruplex est differentia modi conjungendi. Aut enim est conjunctio in naturæ conformitate, et sic est ultimus gradus, qui attenditur in dilectione inimicorum; aut in naturæ conformitate et conversationis familiaritate, et sic est penultimus modus, qui attenditur in dilectione domesticorum; aut in his, et propter hæc, in sanguinis propinquitate, et hoc potest esse dupliciter : aut in ascendendo, et sic est filii ad patrem; aut in descendendo, et sic est patris ad filium : et penes hæc accipiuntur duo gradus intermedii. Et sic patet numerus et sufficientia illorum sex graduum; patet etiam dissolutio objectorum. Ad illud enim quod objicitur de Augustino, jam patet responsio, quia aliter assignatur ordo diligendorum ab Augustino, aliter ab Ambrosio. Ad illud quod objicitur de dilec-

[1] Aug., *de Doct. christ.* lib. I, c. XXIII, n. 22.
(a) *Edit. Ven.* implicatur.

tione corporis nostri, dicendum quod hoc reducitur ad dilectionem sui. Ad illud vero quod objicitur, quod gradus sunt in dilectione Dei, dicendum quod falsum est, quia unus est Deus dilectus, et illæ non sunt nisi rationes moventes ad diligendum Deum, et inducentes nos secundum plus et minus, quæ tamen non constituunt ex parte dilecti diversitatem graduum. Ad illud quod objicitur de aliis conditionibus, secundum quas attenditur vinculum et conjunctio, dicendum quod ad istas possunt reduci omnes. Nam uxor, cum sit caro viri, et e converso, reducitur ad dilectionem sui; pater vero spiritualis ad dilectionem patris naturalis; cæteri consanguinei ad dilectionem filii; dominus, magister et discipulus ad domesticos referuntur : et sic patet quod nihil superfluum, nihil etiam diminutum in prædictis gradibus continetur.

DUB. IV.

Solet etiam quæri, si parentes, etc.

Contra : Rationes illæ videntur esse ad utramque partem. Ratione enim propinquitatis videtur quod mali parentes præferendi sint bonis extraneis, cum parentes ponantur in tertio gradu; ratione vero bonitatis videtur contrarium. Et si tu respondeas quod non est contrarietas, quia diversis respectibus possunt invicem sibi præponi, et habent se sicut excedentia et excessa, hoc non solvit, quia adhuc restat quæstio : Quod illorum magis excellit, utrum bonitas, vel propinquitas? Et quod bonitas, videtur, cum charitas per se et primo respiciat bonitatem. Quod iterum propinquitas, videtur, quia penes illam attenditur et assignatur ordo charitatis.

Resp. Dicendum quod est amor complacentiæ, et beneficentiæ. Amore complacentiæ amat quis aliquem, quando quis ejus facta acceptat, et ipsum approbat, et etiam in bonitate ejus complacet sibi; amore vero beneficentiæ amat quis aliquem, quando vult ei benefacere, et diligit eum, non tantum quia sit bonus, sed ut sit bonus. Quantum ad primum amorem, ponderat bonitas; quantum ad secundum, ponderat propinquitas. Unde esto quod pater meus sit malus, et alius extraneus sit bonus, magis debeo velle, et desiderare, et procurare quod pater meus sit bonus, et in charitate permaneat, quam alius extraneus, licet ipsum et facta ejus, quamdiu est in statu peccati, non debeam approbare. Et per hoc patet responsio ad quæstionem propositam; patet etiam responsio ad objecta.

DUB. V.

Perfecta charitas hæc est, etc.

Objicitur contra hoc : quia si hæc est perfecta charitas ut sit paratus pro fratribus mori, cum homo in imperfecta charitate consistens non sit paratus mori pro Deo, videtur quod perfectus amplius diligit proximum, quam imperfectus Deum. Sed in contrarium hujus est, quia charitas quantumcumque parva diligit Deum propter se, et super omnia; hoc autem nunquam facit perfectus proximo. Juxta hoc quæritur : cum charitas sit nobilissimum opus Dei, et Dei perfecta sint opera, videtur quod omnis charitas sit perfecta : male ergo hic distinguit per perfectum, et imperfectum. Juxta hoc etiam posset quæri, quomodo charitas imperfecta habeat perfici, et augeri; sed hoc fuit determinatum in primo lib., dist. XVII, et in secundo, dist. XXVI.

Resp. Dicendum quod signum perfectæ charitatis, et effectus, est promptitudo moriendi pro fratre : ista tamen promptitudo non inest charitati solummodo ex dilectione fratris, sed ex dilectione fratris relata ad dilectionem Dei, quem perfectus propter se et super omnia diligit, et ob cujus amorem etiam pro ipso fratre vult mori : ideo, quamvis hoc non reperiatur in viro imperfecto respectu Dei, non tamen sequitur quod minus diligat Deum, quam perfectus proximum; sed quia minor est dilectio unius respectu Dei, quam alterius. Ad illud quod

objicitur, quod semper charitas est perfecta, dicendum quod perfectum dupliciter dicitur, vel in se, vel in ordine. Loquendo de perfectione in se, charitas in sui principio est imperfecta in se, sed per crementum perficitur. Loquendo autem de perfectione, omnia opera Dei dicuntur esse perfecta : sic charitas, in quocumque statu sit, perfectionem habet, quia ordinata est in suum finem, et potest elicere debitam operationem. Aliter distinguitur perfectio sufficientiæ et excellentiæ, sive perfectio secundum naturam, et secundum tempus, sicut in secundo libro, distinct. III, habetur.

DUB. VI.

Cum ad perfectionem venerit, dicit : *Cupio*, etc.

Contra hoc est : Quia beatus Martinus, qui valde perfectam habebat charitatem, in morte dicebat : « Domine, si adhuc populo tuo sum necessarius, non recuso laborem. »

Item hoc ipsum videtur per rationem, quia majoris perfectionis signum est appetere laborare, et affligi pro aliquo, quam appetere quiescere cum eo : ergo videtur quod ad perfectam charitatem non pertineat dicere : *Cupio dissolvi, et esse*, etc., sed magis : « Cupio laborare pro Christo. »

Resp. Dicendum quod desiderium quiescendi cum Christo potest venire ex causa duplici : vel propter tædium malorum præsentium ; vel propter contemptum terrenorum, et abundantem prægustationem cœlestium. Primo modo est signum imperfectionis, non perfectionis, quia sic recusat laborare. Secundo modo signum est perfectionis, quia non recusat laborare ; sed spiritus tanto amoris Christi desiderio stringitur, quod vix potest inter se, et Deum, interpositionem corporalis parietis sustinere. Unde hoc signum est quod amat Deum perfecte. Alia vero, quæ dicuntur in littera, satis sunt plana, et quædam ex eis satis declarabuntur in distinctione proxima.

ARTICULUS UNICUS.

Ad intelligentiam hujus partis quæritur hic de ordine charitatis. Circa hoc autem sex incidunt dubitabilia : primum est de ordine charitatis communiter respectu diligendorum ; secundum est de ordine ipsius per comparationem nostri ad Deum ; tertium est de ordine ejusdem per comparationem nostri ad proximum ; quartum est de ordine ipsius per comparationem patris ad filium ; quintum est de ordine charitatis per comparationem domestici ad extraneum ; sextum, et ultimum, est utrum ordo charitatis attendatur quantum ad effectum tantum, an simul quantum ad affectum et effectum.

QUÆSTIO I.

An in charitate sit ordo respectu diligibilium [1].

Utrum ordo sit in charitate respectu diligibilium ; et quod sic, videtur [2] : *Ordinavit in me charitatem :* sed ordo charitatis non attenditur nisi in diligendo : ergo, etc. Fundam.

Item Augustinus, in libro *De Doctrina Christiana*, dicit [3], quod primo diligendus est Deus qui est supra nos, secundo quod nos sumus, tertio quod juxta nos, quarto quod infra nos : ergo secundum hoc patet quod ordo est in charitate respectu diligendorum. Constat enim quod illa non ordinantur ad invicem secundum ordinem temporis, sed secundum ordinem excellentiæ et dignitatis.

Item hoc ipsum ostenditur auctoritate Ambrosii, qui assignat in littera ordinem charitatis in diligendo : si ergo recte assignat, videtur quod ordo ponendus sit in charitate respectu eorum, quæ ex charitate diliguntur.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, collat. LXVIII, art. 1 ; S. Thom., II-II, q. XXVI, art. 1 ; et III *Sent.*, dist. XXIX, q. I, art. 1 ; et *de Verit.*, q. II, art. 9 ; Richardus, III *Sent.*, dist. XXIX, q. I ; Thom. Argent., III *Sent.*, dist. XXIX, q. I, art. 1 ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXIX, q. I ; Gab. Biel., III *Sent.*, dist. XXIX, q. I. — [2] *Cant.*, II, 4. — [3] Aug., *de Doct. christ.*, lib. I, c. XXIII, n. 22.

Item hoc videtur ratione : Charitatis est rectificare affectum : sed affectus non est rectus, nisi præponat majus bonum minori bono: et hoc dicit ordinem : ergo in charitate ponendus est ordo.

Item charitas diligit plura diligibilia : aut ergo æque primo, aut non : non æque primo, constat, cum charitas habitus sit unus, et unus habitus unum principale habet objectum ; si non æque primo, ergo unum per prius, reliquum per posterius : ergo ibi est necessarius ordo.

Item magis competit ordo amori deliberativo, quam naturali : sed videmus amorem naturalem ordinatum esse respectu diligibilium : ergo multo fortius videtur esse circa amorem deliberativum : sed talis est amor charitatis : ergo, etc.

Ad opp. Contra : 1. Ordo præsupponit distinctionem : ergo ubi non est distinctio, ibi non est ordo : sed charitas respectu diversorum diligibilium non est distincta, nec multiplicata : ergo nec respectu eorumdem erit ordinata.

2. Item ubicumque est ordo, ibi est proportio : sed diligibilium ex charitate nulla est proportio; creati enim ad increatum modica, vel nulla est proportio, nec corporis ad spiritum : ergo si non est ordo, vel proportio, inter diligibilia, videtur quod charitas respectu eorum non sit ordinata.

3. Item ordo maxime spectat ad cognitionem, quia sapientis est ordinare : ergo si non ponitur ordo in cognitione respectu cognoscendorum, multo minus non debet ordo poni in charitate respectu diligendorum. Si tu dicas quod ordo est in scientiis, objicitur de fide, quæ est habitus cognitivus, qua etiam creduntur articuli diversi se invicem excedentes secundum gradum et dignitatem, sicut illi qui sunt de divinitate, excellentiores sunt quam illi qui sunt de humanitate : si ergo non ponitur ordo in fide respectu credibilium, non debet poni ordo in charitate respectu diligibilium.

4. Item, sicut in fide una est ratio credendi, scilicet summa veritas, sic in charitate una est ratio diligendi, videlicet summa bonitas : sed propter unicam rationem credendi fides omnibus articulis assentit æqualiter : ergo pari ratione videtur de charitate, quod et ipsa omnia diligenda habeat diligere æqualiter.

5. Item charitas quadam naturali inclinatione inclinat ad diligendum bonum : si ergo ipsa est habitus unus et idem manens, idem semper est natum facere idem in his quæ naturaliter inclinant ad aliquid : videtur ergo quod charitas omnino uniformiter et æqualiter moveat ad amandum omne diligibile.

6. Item si ordo attenditur in charitate, aut attenditur quantum ad habitum, aut quantum ad actum : quantum ad habitum non, constat, cum ille sit unus et idem ; si quantum ad actum, ergo videtur quod in dormiente non sit charitas ordinata, cum in eo non exerceat actum suum. Est igitur quæstio penes quid attendatur ordo in charitate, et quare magis attendatur ordo in ipsa, quam in alia virtute, cum omnis virtus, sicut dicit Augustinus in libro *De Moribus Ecclesiæ*, sit amor ordinatus ; et rursus, cum circa omne bonum sit modus, species et ordo, cur potius charitas dicatur ordinata, quam modificata.

CONCLUSIO.

Charitas ordinata est respectu eorum, quæ ex charitate sunt diligenda.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod charitas est vinculum ligans, juxta illud quod dicit Apostolus *ad Colossenses*, ubi vocat eam[1] *vinculum perfectionis*. Et Dionysius, *De Divinis Nominibus*, dicit, quod amor est virtus unitiva. Unde cum amor charitatis sit amor maxime liberalis, multa complectitur et in unum colligit. Unde charitas non tantum unit fini eum in quo est, sed etiam quodam

[1] *Coloss.*, III, 14. — [2] Dion. Areop., *de Div. Nom.*, c. IV.

modo ligat ei quod natum est ad eumdem finem pervenire. Nec tantum est charitas vinculum ligans, sed etiam pondus inclinans. « Quod enim [1] est pondus in corporibus, hoc est amor in spiritibus. » Quoniam igitur unumquodque per suum pondus habet ordinari, et charitas pondus est, et æqua ponderatrix, hinc est quod ipsi charitati maxime competit ratio ordinis. Et quoniam ipsa est vinculum ligans, et circumplectens multa : ideo non tantum ordinat ipsum diligentem in finem, sed etiam ipsa dilecta, secundum quod ratio diligendi, et ipse habitus charitatis, diversimode comparatur ad illa. Concedendæ igitur sunt rationes ostendentes charitatem esse ordinatam respectu eorum, quæ sunt ex charitate diligenda.

1. Ad illud quod primo objicitur, quod ordo præsupponit distinctionem, dicendum quod ordo attenditur in charitate ratione habitus relati ad actum, et objectum : quamvis autem in charitate non sit distinctio ex parte habitus, est tamen distinctio ex parte ipsorum diligendorum, et ex parte ipsorum actuum : ratione cujus diversitatis mandata charitatis habent multiplicari, et ipsa charitas habet ordinari.

2. Ad illud quod objicitur, quod ubi est ordo, ibi est proportio, dicendum quod proportio dupliciter capitur : stricte, et large. Si stricte dicatur proportio, sic dicit quamdam commensurationem, et est rerum ejusdem generis : et hoc modo non habet veritatem prædicta propositio, quod ubicumque est ordo, ibi sit proportio. Si vero accipiatur large, ut dicatur proportio quæcumque habitudo, quæ attenditur secundum convenientiam analogiæ, hoc modo proportio est boni creati ad increatum, et etiam ordo secundum rationem causalitatis et primitatis. Finis enim dignior est et excellentior, et præponitur his quæ sunt ad finem : et quantum ad hoc attenditur ordo in charitate.

3. Ad illud quod objicitur, quod ordo maxime videtur spectare ad actum cognitivæ, cum sapientis sit ordinare, responderi potest primo distinguendo, quod duplex est ordo : quidam partium in toto, et rerum in universo; quidam vero eorum, quæ sunt in finem, ad ipsum finem. Et quamvis primus ordo principaliter sit circa cognitionem, secundus tamen principalius consistit circa affectionem et dilectionem, cujus est in finem inclinare. Ordo autem charitatis attenditur per comparationem ad finem : et ideo non est simile de ipsa, et de habitu cognitivæ. Aliter potest dici, quod ordo in habitu attenditur per comparationem ad actum et objectum, sicut prius dictum est. Quoniam igitur summa bonitas aliter et aliter habet comparari diversis diligibilibus, et ab eis habet participari secundum plus et minus, ut patet in corpore et spiritu ; hinc est quod amor charitatis dicitur ordinatus. Per hunc etiam modum si quis habitus cognitivus consideret aliqua in quibus sit major et minor veritatis evidentia, utique in tali habet reperiri ordo, sicut prior est scientia principiorum, quam conclusionum : et sic potest ad illud responderi per interemptionem. Et si objiciatur de fide, dicendum quod non est simile : omnes enim articuli ad summam veritatem uniformiter comparantur, secundum quod a fide creduntur : fides enim in credendo omnes articulos assentit primæ veritati, tanquam dictanti et asserenti : ideo uniformiter et æqualiter omnes illos credit.

4. Ad illud quod objicitur, quod una est ratio diligendi in charitate, sicut una ratio credendi in fide, dicendum quod etsi una sit, non tamen sic uniformiter habet comparari ipsa charitas ad diligibilia, sicut ipsa veritas ad credibilia : plus enim est optabilis ipsa summa bonitas Deo quam nobis, et spiritui nostro quam corpori : ideo non est simile hinc et inde.

5. Ad illud quod objicitur, quod idem, manens idem, natum est facere idem, dicendum quod illud habet veritatem de eo quod

[1] Aug., *Conf.*, lib. XIII, c. IX ; *de Civit. Dei*, lib. XI, c. XXVIII ; *de Trinit.*, lib. VI, c. X, n. 12.

naturaliter inclinat tam ratione sui, quam ratione sibi adjuncti, et hoc respectu ejusdem objecti; nam secundum diversitatem objectorum fit diversificatio operationum; unde sol amplius illuminat crystallum, quam illuminet lapidem vel lignum : utrumque autem horum deficit in charitate. Nam ipsa charitas regitiva est ipsius voluntatis, et simul cum illa habet moveri, quæ quidem voluntas voluntarie inclinatur ad (*a*) ipsa volita. Præterea unum objectorum est magis amabile, quam reliquum, sicut unum corpus est magis illuminabile, quam aliud, et ab eodem lumine magis illustratur.

6. Ad illud quod ultimo quæritur, utrum ordo in charitate attendatur quantum ad habitum, aut quantum ad actum et objectum, dicendum quod quantum ad habitum. Unde quamvis habitus charitatis sit unus, tamen dicitur ordinatus, etiamsi non sit in actu, quia habilitat animam ad hoc, ut ordinate moveatur : unde justus dormiens dicitur habere charitatem ordinatam. Ex his autem, quæ dicta sunt, patet quare charitas magis dicatur ordinata, quam virtus alia. Magis etiam dicitur ordinata, quam modificata : hoc enim proprium est ipsius simul habere rationem vinculi ligantis, et ponderis inclinantis : pondus autem ordini correspondet.

QUÆSTIO II.

An charitas in diligendo præponat Deum nobis [1].

Fundam. De ordine charitatis per comparationem nostri ad Deum, utrum scilicet charitas in diligendo præponat Deum nobis; et quod sic, videtur primo per illud mandatum [2] : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua :* hoc dicitur [3] esse primum et summum mandatum : si ergo nulli alii præcipitur ut impendamus totum affectum, nisi soli Deo, videtur quod in dilectione charitatis Deus teneat primum et summum locum.

Item hoc idem ostenditur per Augustinum et Ambrosium, quod uterque, sicut in littera ponitur, in ordine diligendi Deum nobis præponit.

Item hoc ipsum videtur per rationem : quoniam [4] propter quod unumquodque tale, et ipsum magis : sed charitas, quidquid diligit, diligit propter Deum : ergo primo, et principaliter, et maxime diligit ipsum Deum : ergo secundum ordinem charitatis Deus præponitur nobis.

Item, secundum quod vult philosophicum documentum [5], finis magis est eligendus, quam ea quæ sunt ad finem : sed ad ordinem charitatis spectat, ut magis diligat ea quæ sunt magis eligenda : si ergo bonum increatum est finis, et bonum creatum est quod est ad finem, videtur quod in ordine charitatis semper bonum increatum, quod est Deus, præponatur bono creato, quod nos sumus.

Sed contra : 1. Grata est perfectio naturæ : natura autem carens gratia magis diligit seipsam (*b*), quam Deum : si ergo perfectio non pervertit ordinem sui perfectibilis, videtur quod idem ordo in charitate habeat salvari : ergo charitate magis debemus diligere nosmetipsos quam Deum. Ad opp.

2. Item, si aliquod unum addatur aliquibus æqualibus, necesse est illa post additionem esse æqualia : ergo pari ratione, si addatur inæqualibus, post additionem erunt inæqualia : sed amor nostri ante adventum charitatis præponderat amori Dei : ergo et post ipsius adventum : igitur secundum ordinem ipsius charitatis magis debemus nos diligere, quam Deum.

3. Item affectus amoris sequitur notitiam cognitionis; incognita enim non possumus

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LXVIII, art. 2; S. Th., II-II, q. XXVI, art. 3; et III *Sent.*, dist. XXIX, q. I, art. 3; et *de Verit.*, q. II, art. 4; Scotus, III *Sent.*, dist. XXIX, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. XXIX, q. II; Durandus, III *Sent.*, dist. XXIX, q. II; Th. Argent., III *Sent.*, dist. XXIX, q. I, art. 2; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XXIX, q. II. — [2] *Deut.*, VI, 5 — [3] *Matth.*, XXII, 38. — [4] Arist., *Poster.*, lib. I, c. III; *Metaphys.*, lib. II, cont. 4 — [5] Id., *Physic.*, lib. II, cont. 23.

(*a*) *Cæt. edit.* ab. — (*b*) seipsum.

diligere : sed magis cognoscimus nosmetipsos, quam cognoscamus Deum, quamdiu sumus in statu viæ : videtur ergo quod ad ordinem charitatis spectet plus nos quam Deum diligere, secundum statum præsentem.

4. Item videtur quod saltem æqualiter, quia quantum aliquis diligit Deum, tantum appetit frui Deo, et beatificari in ipso : et quantum appetit frui Deo, tantum appetit suam beatitudinem : et quantum suam beatitudinem appetit, tantum se diligit : ergo videtur quod quantum quis diligit Deum, tantum diligat semetipsum.

5. Item motus charitatis in Deum finitus est, cum sit a virtute finita ; similiter motus charitatis in seipsum : et possibile est motum charitatis in Deum remitti, et motum charitatis in seipsum intendi : sed quando aliqua duo sunt finita, quorum unum intenditur, et aliud remittitur, possibile est illa pervenire ad æqualitatem : ergo videtur quod ex charitate possumus nos et Deum æqualiter diligere : et sic redit idem quod prius.

6. Item amor est vis unitiva : sed impossibile est quod aliquis uniatur alii, magis quam sibi : ergo impossibile est magis alium amare, quam se : igitur non videtur quod in charitatis ordine Deus nobis ipsis sit præponendus.

CONCLUSIO.

Charitas in diligendo præponit, ordinate procedendo, Deum nobis, cum plus Deum quam nos ipsos debeamus diligere.

Resp. ad arg. Dicendum quod secundum ordinem charitatis Deus præponendus est nobis in tantum, ut amor respectu nostri nec æquari possit, nec præponi amori Dei, salva substantia habitus charitatis. Ratio autem hujus est ista : quoniam charitas facit Deum diligi tanquam finem ultimum, et tanquam summum bonum : et quia finis ultimus est unus solus, et summum bonum similiter, non habens aliquid superius se, vel sibi æquale ; hinc est, quod secundum charitatis legem impossibile est aliquid plus Deo, vel æqualiter ipsi Deo amare. Charitas enim, quia diligit Deum sicut summum bonum, diligit eum super omnia ; quia diligit ipsum sicut finem ultimum, diligit eum propter se : quod autem diligitur propter se, et super omnia, diligitur dilectione fruitionis ; quod vero propter aliud diligitur, diligitur dilectione usus : cum ergo charitatis sit omnia ad Deum tanquam ad finem ultimum referre, sicut ponderis est corpus ad locum proprium inclinare : hinc est quod charitas facit nos Deum plus quam nosmetipsos diligere. Unde concedendæ sunt rationes, quæ sunt ad partem illam.

1. Ad illud quod objicitur, quod gratia est perfectio naturæ, dicendum quod in natura est considerare aliquid per modum positionis, et aliquid per modum privationis, et defectus, et corruptionis. Illud autem quod est in natura per modum positionis, a gratia habet perfici et salvari : quod autem est ibi per modum corruptionis et privationis, a gratia habet corrigi et suppleri. Cum ergo dicitur quod naturæ est plus se ipsam quam Deum diligere, dicendum quod hæc non est conditio reperta in natura, spectans ad ipsius perfectionem, sive positionem, sed potius ad ipsius corruptionem : ideo non sequitur quod per gratiam habeat salvari; imo potius sequitur quod per gratiam habeat amoveri.

2. Ad illud quod objicitur, quod si unum addatur inæqualibus, adhuc erunt inæqualia eadem inæqualitate, qua prius, dicendum quod illud habet veritatem, quando illud additum æqualiter respicit utrumque illorum inæqualium : sic autem non est in proposito : nam charitas principalius respicit illum affectum hominis, qui est in Deum, quam illum qui est in seipsum : unde in adventu charitatis minuitur amor sui, et intenditur amor Dei.

3. Ad illud quod objicitur, quod affectio sequitur cognitionem, dicendum quod affec-

tio dicitur sequi cognitionem non solum a parte claritatis in cognoscendo, sed etiam a parte bonitatis consideratæ in ipso cognito. Licet autem clarius cognoscat seipsum homo, quam Deum, tamen nullus habens charitatem æstimat se tam bonum, et tam amabilem, quantum æstimat Deum. Et ideo dilectio sequens cognitionem præponit ipsum Deum nobis in diligendo, magis quam e converso.

4. Ad illud quod objicitur, quod quantum quis diligit Deum, tantum desiderat frui Deo, dicendum quod duplici motu dilectionis contingit Deum diligere, videlicet affectu amicitiæ, et affectu concupiscentiæ, sive desiderii. Cum ergo dicitur : « Quantum quis diligit Deum, tantum desiderat frui Deo, » *diligere* potest dicere (*a*) motum amicitiæ, vel motum concupiscentiæ. Si dicat motum concupiscentiæ, absque dubio veritatem habet : sed hic motus non ponit in numerum cum dilectione nostri : et ideo non sequitur ex hoc, quod æqualiter Deum et nos diligamus : diligere enim nos ex charitate non est aliud, quam summum bonum nobis optare. Si vero diligere Deum dicit motum amicitiæ, tunc hoc, quod est *tantum*, et *quantum*, possunt importare proportionabilitatem, ut sit sensus : Si multum vis Deo bonum, multum desideras Deo frui. Vel potest importare proportionis commensurationem, sive æqualitatem. Primo modo habet veritatem; secundo modo non habet veritatem. Per charitatem enim summum bonum diligo, optoque summum bonum mihi, ita quod volo quod Deus summum bonum habeat, et sit summum bonum per essentiam, mihi vero per participationem; et multo magis opto sibi, quam mihi. Et ideo non sequitur ex hoc, quod amor Dei possit æquari amori nostro salva charitate, vel etiam amori alicujus creaturæ, utpote amori gloriæ et fruitionis Dei, sive beatitudinis creatæ. Posset etiam responderi aliter per interemptionem ad propositionem illam : « Quantum desideras frui Deo, tantum diligis temetipsum, » secundum quod *tantum* et *quantum* dicunt commensurationem, quia potest quis desiderare frui Deo propter se et super omnia, quamvis nullo modo concedendum sit, quod ex charitate diligat se propter se et super omnia.

5. Ad illud quod objicitur, quod motus charitatis in Deum est finitus, et in (*b*) nos ipsos similiter, et ita per intensionem et remissionem possunt æquari, dicendum quod licet uterque sit finitus, quia a virtute finita procedit, tamen ratione ipsius objecti unum excedit reliquum in infinitum. Nec est hoc inconveniens, quia finitum potest aliud finitum excedere in infinitum, sicut linea punctum, et superficies lineam. Unde sicut infinita puncta non possunt lineæ æquari, sic amor ipsarum creaturarum secundum legem charitatis non potest æquari amori Creatoris. Sicut enim ex punctis nunquam potest constitui linea, sic ex infinitis bonis creatis non potest constitui summum bonum animæ rationalis. Amor enim Dei salva charitate nunquam potest sic remitti, quin Deus diligatur ut finis et ut summum bonum. Nec amor creaturæ potest ita intendi, quin creatura diligatur ut bonum ad summum bonum ordinatum : et ideo non sequitur quod motus illi ad æqualitatem venire possint.

6. Ad illud quod objicitur, quod nihil potest alii magis uniri, quam sibi, responderi potest dupliciter : primum, quod hoc potest intelligi de unione quantum ad naturalem convenientiam; vel quantum ad amoris inhærentiam. Primo modo verum est; secundo modo falsum. Et hoc secundo modo amor dicitur virtus unitiva. Aliter potest dici quod Deus magis est intimus unicuique rei, quam ipsa sibi : et plus pendet esse rei a Deo conservante, quam ab ipsis principiis intrinsecis; et complementum beatitudinis spiritus rationalis habet a Deo, non a seipso : et ideo cum dicitur, quod nihil potest alteri magis uniri quam sibi ipsi,

(*a*) *Cæl. edit.* dici. — (*b*) *Edit. Ven. deest* in.

si hoc intelligatur de ipsis creaturis, veritatem habere potest; si vero intelligatur de ipso Deo, veritatem non habet : Deus enim intime illabitur ipsi animæ : et ideo anima ex intimis medullis affectionis habet Deo adhærere : et cum habet charitatem, amplius tendit in ipsum, quam in se : et in eo requiescit amplius quam in se, quia melior est Deus ei, quam ipsa sibi.

QUÆSTIO III.

An secundum ordinem charitatis bonum proprium sit præponendum bono proximi [1].

Fundam. De ordine charitatis per comparationem nostri ad proximum, utrum scilicet secundum ordinem charitatis præponendum sit bonum proprium bono ipsius proximi; et quod sic, videtur primo per auctoritatem Augustini et Ambrosii in littera, qui immediate post dilectionem Dei ordinant dilectionem sui.

Item [2] : *Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit?* Per hoc videtur quod non potest aliquis alium ordinate diligere, nisi prius ordinate diligat se.

Item Augustinus, in *Enchiridio*, tractans illud verbum [3] : *Date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis* [4] : « Qui vult ordinate eleemosynam dare, a se debet incipere, et eam sibi primo dare. Est enim eleemosyna opus misericordiæ, verissimeque dictum est [5] : *Miserere animæ tuæ, placens Deo.* » Si ergo prius debet homo sibi misereri quam alii, videtur quod secundum ordinem charitatis amor sui sit amori proximi præponendus.

Item, sicut natura appetit suam conservationem, sic charitas suam perfectionem : sed natura magis appetit conservationem sui in se, quam in suo simili : ergo et charitas plus appetit perfici in seipsa, et in anima in qua est, quam charitatem aliam appetat perfici in anima aliena : ergo, secundum rectum ordinem charitatis, amor sui præmitti debet amori ipsius proximi.

Sed contra : 1 [6]. *Charitas non quærit quæ sua sunt.* Et iterum alibi [7] : *Nullus quod suum est quærat, sed quod alterius.* Ergo videtur quod charitas, secundum suam perfectionem, inclinet magis ad amandum alterum, quam ad amandum seipsum. Ad opp.

2. Item [8] : *Diliges proximum tuum sicut teipsum* : hoc, quod est *sicut*, aut est nota similitudinis, aut æqualitatis : si similitudinis tantum, eadem ratione posset dici (*a*) : « Diliges proximum tuum sicut Deum ; » si æqualitatis, ergo non videtur quod sit ordo dilectionis respectu nostri ad dilectionem respectu proximi.

3. Item Gregorius in quadam homilia [9] : « Nemo ad seipsum habere charitatem dicitur. Ad hoc enim quod charitas sit, necesse est dilectio in alterum tendat. » Ergo charitas per prius ordinat hominem ad alterum, quam ad seipsum : ergo in ordine charitatis videtur, quod nobis præmitti debeat proximus.

4. Item charitas est amor liberalis : sed liberalitas magis attenditur respectu alterius, quam respectu sui : ergo amor charitatis magis consistit in amando alterum, quam in amando seipsum.

5. Item amor charitatis superveniens tollit curvitatem ipsius naturæ, sicut patet, quia cum homo plus diligat se quam Deum ante charitatem, post adventum charitatis vertitur ordo, ut plus diligat Deum quam seipsum : si ergo mutat ordinem quantum ad dilectionem Dei, pari ratione quantum ad dilectionem proximi : videtur ergo quod dilectio proximi præmittenda sit secundum ordinem charitatis dilectioni respectu nostri.

6. Item charitas facit nos conformare voluntatem nostram voluntati divinæ : sed Deus non magis diligit nos, quam proximos

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LXVIII, art. 5 ; S. Thomas, II-II, q. XXVI, art. 4 ; et III *Sent.*, dist. XXIX, q. I, art. 5 ; et *Quol.*, VIII, art. 8 ; Richardus, III *Sent.*, dist. XXIX, q. III ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXIX, q. III. — [2] *Eccli.*, XIV, 5. — [3] *Luc.*, XI, 41. — [4] August., *Enchirid.*, c. LXXVI, n. 20. — [5] *Eccli.*, XXX, 24. — [6] I *Cor.*, XIII, 5. — [7] *Ibid.*, X, 24. — [8] *Matth.*, XXII, 39. — [9] Greg., *in Evang.*, hom. XVII. — (*a*) *Al.* dicere.

nostros; imo magis diligit nostros proximos, si sint meliores nobis : ergo videtur quod secundum ordinem charitatis plus debeo diligere proximum, quam me ipsum. Si tu dicas quod Deus non vult, quod conformemus voluntatem nostram sibi in hoc, objicitur contra hoc, quod Deus vult quod nos magis desideremus honorem suum, quam commodum proprium : vult etiam quod magis amemus et appretiemur illud, quod magis est amandum et appretiandum : sed salus centum animarum magis facit ad honorem Dei, et magis appretianda est, quam salus unius animæ : si ergo nomine proximi intelligitur omnis homo, videtur quod amor proximi præponendus sit amori sui. Et hoc confirmatur per illud quod dicit Apostolus ad Romanos [1] : *Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem, qui sunt*, etc.

CONCLUSIO.

Amor salutis propriæ præferendus est amori salutis proximi, quemadmodum etiam naturalis ratio dictat.

Resp. ad arg. Dicendum quod secundum ordinem charitatis amor salutis propriæ præponendus est amori salutis alienæ, secundum quod auctoritates Sanctorum innuunt manifeste, et secundum etiam quod consonat et dictat judicium rationis rectæ, et instinctus naturæ. Ratio autem hujus est: quoniam unumquodque plus appetit perfectionem in seipso, quam in suo simili : et quodlibet pondus plus trahit corpus, in quo est, ad situm sibi debitum, quam trahat aliud corpus sibi annexum : hinc est quod charitas per prius desiderat Deum nobis uniri, et in nobis habitare, et nos in ipsum Deum tendere, et in ipso quiescere, quam appetat in aliquo alio qui nobiscum habeat aliquam similitudinem. Concedendæ sunt igitur rationes ostendentes, quod in ordine charitatis præfertur dilectio sui dilectioni ipsius proximi. Et hujus signum est, quia illi reprehenduntur et stulti reputantur, qui salutem propriam negligunt, ut procurent alienam. Hujus etiam signum est, quia si homo ex charitate deberet diligere proximum quantum seipsum, ita quod esset ibi omnimoda æqualitas, jam duos proximos deberet diligere in duplo, quam seipsum, et tres in triplo, et sic ulterius ascendendo : quod in nullo habente charitatem reperiri contingit, quantumcumque perfecto.

1. Ad illud quod primo objicitur, quod charitas non quærit quæ sua sunt, dicendum quod *suum* idem est quod *proprium :* proprium autem quærere hoc est dupliciter : uno modo, prout *proprium* dicitur cum præcisione, et sic excludit bonum commune, et in illo modo sonat in vitium, et secundum istam acceptionem consuevit dici, quod libido est amor boni proprii : et quantum ad hunc modum dicit Apostolus quod charitas non quærit quæ sua sunt. Alio modo dicitur *bonum proprium,* bonum quod pertinet ad se, ita quod in appetitu illius boni voluntas nec repugnat divinæ voluntati, nec præjudicat communi utilitati, sicut est appetitus salutis propriæ : et isto modo diligit quis se ex charitate : et sic accipiendo non negat Apostolus quin homo per charitatem debeat quod suum est quærere, cum ipsemet *cuperet dissolvi, et esse cum Christo,* sicut dicitur [2].

2. Ad illud quod objicitur, quod secundum divinum mandatum debet homo diligere proximum sicut seipsum, dicendum quod *sicut* non est nota perfectæ æqualitatis, sive commensurationis; sed expressæ similitudinis, quæ in hoc attenditur, quod homo debet diligere proximum ad illud bonum, ad quod diligit seipsum, et post salutem propriam nihil tantum debet desiderare, sicut salutem alienam : et ideo non valet illud quod objicitur, quod similiter debet dici in mandato illo, quod diligat proximum, sicut Deum.

3. Ad illud quod objicitur de auctoritate Gregorii, quod charitas magis proprie or-

[1] *Rom.*, IX, 3 et seq. — [2] *Philip.*, I, 23.

dinat ad proximum quam ad seipsum, dicendum quod hic non dicitur quod charitas per prius respiciat ordinem hominis ad proximum, quam ad seipsum, sed quia non sufficit quod aliquis amor sit charitas, ut homo amet seipsum : licet enim amor charitatis a seipso incipiat, debet tamen in alterum protendi.

4. Ad illud quod objicitur, quod charitas est amor liberalis, dicendum quod quamvis liberalitas quantum ad suam completionem respiciat alterum, tamen quantum ad suum initium prius respicit ipsum qui liberalitatem impendit, sicut et misericordia, de qua dictum est quod primo debet homo sui ipsius misereri.

5. Ad illud quod objicitur, quod amor charitatis superveniens tollit curvitatem naturæ, dicendum quod quædam est curvitas naturæ quæ sonat in vitium et corruptionem, quædam quæ respicit ipsius naturæ intrinsecam inclinationem. Prima est, qua quis diligit se plus quam Deum; secunda est, qua quis diligit se plus quam proximum. Gratia autem superveniens primam corrigit et tollit; secundam vero dirigit, et cum ea currit : et sic ratio illa non valet, quoniam non est simile hinc et inde.

6. Ad illud quod objicitur, quod debemus voluntatem nostram voluntati divinæ conformare, dicendum quod Deus, cum dicitur alterum altero magis diligere, hoc non est quia intensius diligat unum quam reliquum, cum circa ipsius amorem nec cadat intensio, nec remissio; sed hoc dicitur quia unum ordinat ad majus bonum, quam reliquum : et hoc bene potest concedi, quod quis magis debeat diligere proximum, quam se, cum proximus ipsum excedat in merito; sed ex hoc non sequitur quod amor proximi melioris præponderet amori sui. Ordo enim charitatis non attenditur penes magnitudinem boni optabilis, sed penes præponderationem affectionis diligentis. Et si tu objicias quod Deus vult, quod magis amemus honorem suum, quam commodum nostrum, et magis appretiemur quod magis est appretiandum, dicendum quod verum est quod Dei honor plus debet in corde nostro præponderare, quam nostrum commodum; tamen charitas nunquam separat honorem Dei a commodo nostro spirituali : nec est voluntatis divinæ, ut nos appetamus aliquid, quod sit in detrimentum salutis nostræ, propter honorem suum : sicut enim essentiale est naturæ appetere esse, sic essentiale est gratiæ appetere Deo placere, et Deo adhærere : ideo Deus nunquam illud a nobis exigit, ut magis salutem alienam, quam propriam diligamus. Et quod dicit Apostolus, quod optabat anathema a Christo esse pro fratribus, illud intelligitur ad tempus, vel sub conditione, videlicet si optabile esset.

QUÆSTIO IV.

An magis diligendi sint parentes quam filii [1].

De ordine charitatis per comparationem patris ad filium; et quæritur utrum magis sint diligendi parentes, quam filii, an e converso. Et quod primo sint diligendi parentes, videtur primo per mandatum Domini : præcipit enim honorare parentes in Exodo [2] : *Honora patrem tuum*, etc. Si ergo mandata Dei tradita sunt secundum ordinem charitatis, videtur quod amor charitatis principalius ad parentes, quam ad filios habet ordinari. Fundam.

Item auctoritate Ambrosii, quæ habetur in littera : dicit enim quod primo diligendus est Deus, secundo parentes, tertio filii.

Item hoc ipsum videtur ratione : quoniam secundum legem charitatis grati debemus esse de beneficiis acceptis : sed plura beneficia accepimus a parentibus, quam a filiis : ergo magis debemus eis esse grati : sed qui

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LXVIII, art. 4; S. Thomas, II-II, q. XXVI, art. 9; et III *Sent.*, dist. XXIX, q. I, art. 7; et *de Verit.*, q. II, art. 9; Richard., III *Sent.*, dist. XXIX, q. VII; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XXIX, q. IV. — [2] *Exod.*, XX, 12.

magis est gratus alii, magis ipsum diligit : ergo parentes in ordine charitatis sunt filiis præponendi.

Item principiatum plus pendet a principio, quam e converso : sed ubi est major dependentia, ibi est major inclinatio : et ubi major inclinatio, ibi major amoris conversio : cum ergo habens patrem et filium, ad patrem comparatur sicut principiatum ad principium, ad filium vero sicut principium ad principiatum, videtur quod secundum regulam amoris magis debet converti ad patrem, quam ad filium.

Ad opp. Sed contra, 1[1] : *Non debent filii thesaurizare parentibus, sed parentes filiis :* sed nemo debet thesaurizare nisi ei, quem diligere debet : si ergo magis debent thesaurizare parentes filiis quam e converso, magis debent secundum charitatis ordinem parentes filios diligere, quam filii parentes.

2. Item secundum ordinem naturæ humor procedit a radice ad ramos, et non e converso : si ergo conversio amoris in rationalibus similis est derivationi humoris in vegetabilibus, et pater comparatur ad filios sicut radix ad ramos, videtur quod secundum rectum ordinem amplius sint diligendi filii, quam parentes.

3. Item charitas respicit boni communicationem secundum convenientiam et conformitatem : sed plus boni communicant parentes filiis, quam e converso : ergo videtur quod amor charitatis secundum rectum ordinem prius et abundantius reddat habilem ad diligendum filios, quam parentes.

4. Item gratia est perfectio naturæ : sed videmus quod naturaliter homines plus diligunt filios, quam parentes : ergo videtur quod consimilis ordo debeat esse in amore gratuito.

[1] II *Cor.*, XII, 14.

CONCLUSIO.

Secundum charitatis ordinem parentes plus diligendi sunt quam filii, licet naturalis ratio oppositum videatur dictare.

Resp. ad arg. Dicendum quod, sicut dicit Ambrosius, secundum ordinem charitatis parentes præponendi sunt filiis, et hoc intelligendum est cæteris paribus, sicut infra manifestabitur. Ratio enim hujus est, quia amor gratuitus facit memorem esse perceptorum beneficiorum ; propter quod et sacra Scriptura præcipiendo et admonendo inducit nos ad paterna beneficia recolenda : et quia plura beneficia recipimus a parentibus, quam a filiis, ideo secundum jus divinum plus eis tenemur, et magis eorum salutem diligere et procurare debemus. Et concedendæ sunt rationes quæ hoc ostendunt.

1, 2 et 3. Ad rationes autem quæ in oppositum adducuntur, respondendum est, quod illæ rationes currunt de dilectione naturali, secundum quam magis inclinatur affectus hominis ad filios, quam ad patrem. Et ratio hujus est, quia natura appetit conservari in suo simili, et magis diligit illud, in quo habet principalius salvari : et quoniam pater habet salvari in filio secundum ordinem naturæ, et non e converso, hinc est quod, secundum naturæ ordinem, majorem habet ad filium inclinationem, quia magis vult ipsum, quam patrem, habere superstitem. Dilectio autem gratuita magis respicit beneficiorum collationem, et supernorum civium completionem, ad quam indifferenter parentes et filii comparantur : et per hoc patet responsio ad illa tria, quæ primo objiciebantur.

4. Ad illud vero quod objicitur, quod gratia debet esse conformis naturæ, dicendum quod natura in quibusdam currit via consona cum gratia, in quibusdam currit via opposita, in quibusdam via disparata. In hoc enim quod homo plus diligit se quam proximum, natura gratiæ concordat, sicut supra ostensum est. In hoc autem quod di-

ligit se plus quam Deum, ipsi gratiæ repugnat. In hoc autem quod diligit filium plus quam patrem, quia intendit salvari in illo, procedit quasi via diversa. Et ideo gratia superveniens ordinem in primo affectu salvat et perficit; in secundo simpliciter immutat; in tertio vero novum ordinem dat, ita tamen quod affectum illum non exterminat. Unde æstimo quod homo habens charitatem, et habens parentes et filios, dum movetur affectu gratuitæ dilectionis, magis desiderat parentum salutem; dum movetur affectu naturæ, magis desiderat filii sanitatem. Nec est hic oppositio dilectionis naturalis ad gratuitam propter considerationem diversam.

QUÆSTIO V.

An domesticus sit extraneo præponendus [1].

Fundam. De ordine charitatis per comparationem domestici ad extraneum; et quæritur, utrum domesticus sit extraneo præponendus. Et quod sic, videtur per illud quod dicitur ad Galatas [2] : *Operemur bonum ad omnes, et maxime ad domesticos fidei;* et ad Timotheum (a) [3] : ***Si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.*** Per utramque auctoritatum istarum ostendi potest, quod domesticus extraneo debet præferri : per unam ostenditur positive; per aliam destructive.

Item hoc ipsum ostenditur auctoritate Ambrosii, quæ ponitur in littera, qui dicit domesticos collocandos esse quinto loco in ordine charitatis, extraneos vero in sexto.

Item hoc ipsum videtur per rationem : Diffusio caloris corporalis prius est ad loca propinquiora, quam ad remotiora : ergo a simili communicatio amoris spiritualis prius respicit naturaliter quod est propinquum, quam quod est remotum : si ergo domestici sunt propinquiores nobis, quam extranei vel inimici, videtur quod in ordine charitatis primo sint collocandi.

Item ad illos prius et principalius charitas ordinat, quibus magis astringimur et ligamur; ordo enim charitatis consonat legi justitiæ : sed secundum legem justitiæ magis obligamur domesticis, quam extraneis : ergo domestici præferri debent extraneis in ordine charitatis.

Sed contra, 1. [4] : *Renovamini secundum novum hominem* (b), *ubi non est masculus, neque femina, Gentilis, et Judæus ; sed omnia in omnibus Christus.* Ergo secundum hoc homini habenti charitatem nemo est extraneus : ergo secundum legem charitatis nulla est distinctio, nullus ordo inter domesticum et extraneum. Ad opp.

2. Item Augustinus in libro *de Vera Religione* [5] : « Non sic homo ab homine diligendus est, ut diliguntur carnales fratres, vel filii, vel conjuges, vel cognati, vel affines, aut cives : nam ista dilectio est corporalis. Non enim (c) tales necessitates haberemus, quæ nascendo et moriendo contingunt, si nostra natura in præceptis et imagine Dei manens, in istam corruptionem non relegaretur. » Ergo videtur quod ordo charitatis penes extraneum, et domesticum, et propinquum nullatenus attenditur.

3. Item ratio diligendi proximum ex charitate est ipsa imago Dei : si ergo domesticus et extraneus æqualiter sunt Dei imago, videtur quod ex charitate æqualiter sunt diligendi.

4. Item charitas diligit bonum, quia bonum : ergo ille, qui est magis bonus, magis est ex charitate diligendus, sive sit domesticus, sive extraneus : ergo propinquitas, et familiaritas, vel extraneitas nihil videntur facere ad ordinem charitatis.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Summ.*, p. III, collat. LXVIII, art. 5; S. Thom., II-II, q. XXVI, art. 8; et III *Sent.*, dist. XXIX, q. I, art. 6; et *de Virtut.*, q. II, art. 9, ad 13; Richard., III *Sent.*, dist. XXIX, q. VI; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXIX, q. V; Gulielmus Voril., III *Sent.*, dist. XXIX, q. I. — [2] *Gal.*, VI, 10. — [3] *Tim.*, V, 8. — [4] *Coloss.*, III, 10, 11. — [5] Aug., *de Ver. Rel.*, c. XLVI, n. 88.

(a) *Cæt. edit.* non leg. *ad Timoth.* nisi in margine. — (b) Vulg. *induentes novum, qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem ejus qui creavit illum.* — (c) *Edit. Benedictin.* Oper. S. Augustini *add.* illas.

CONCLUSIO.

Charitatis ordine domestici in dilectione ipsis extrancis sunt præferendi.

Opinio aliorum. Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod prædictus ordo, qui assignatur secundum has differentias, quæ sunt propinquum, et remotum, domesticum, et extraneum, a quibusdam dicitur esse ipsius dilectionis naturalis; charitatis autem non est, nisi tolerantis : sustinet enim charitas in via, cum sit imperfecta, imperfectionem ipsius naturæ. Unde hi voluerunt dicere quod ordo charitatis, qui competit ei secundum se, attenditur penes majus bonum, et minus bonum, non autem secundum propinquum, et remotum. Improb. Sed hic modus dicendi non videtur concordare verbis Ambrosii, nec etiam verbis Magistri. Nam Ambrosius ordinem hunc assignat in ipsa dilectione gratuita, de qua dicit sponsa in Canticis[1] : *Introduxit me rex in celiam vinariam, ordinavit in me charitatem.* Et Magister in principio dictinctionis dicit, quod peccat qui præpostere agit, et hunc ordinem pervertit : quod non esset, si talis ordo solummodo esset charitatis sicut tolerantis. Opinio Doctor. Et ideo est alius modus dicendi, quod ordo qui attenditur penes prædictas differentias, non tantum est ipsius charitatis sicut tolerantis, sed etiam est ipsius, sicut regulantis naturam, et ei consonantis. Quod enim primo diligantur propinqui, quam extranei, hoc non est naturæ inordinatæ, sed potius de ordine naturæ. Sicut enim prius tactum est, rectus ordo diffusionis est, ut prius communicetur propinquiori, et deinde remotiori. Quoniam ergo charitas rectum ordinem a natura non aufert, hinc est quod charitas superveniens illum ordinem naturæ perficit, et perficiendo dicitur eodem ordine ordinari, non quia ordo ille competat sibi secundum se, sed quia competit ei ratione naturæ in qua est. Propter quod attendendum, quod duplex ordo attenditur in charitate. Unus, qui ei competit secundum seipsam : et iste ordo attenditur penes bonum, et magis bonum, et maxime bonum. Unde charitas de se magis movet ad amandum spiritum, quam corpus; et Deum summum, quam spiritum creatum. Alius vero est ordo, qui competit ei ratione naturæ substratæ : et hic attenditur secundum differentias has, quæ sunt proprium et alienum, propinquum et extraneum. Affectus enim charitatis substernit sibi affectum naturæ, et illum perficit et regit, secundum illud quod habet in se rectitudinis. Concedendum est ergo quod secundum ordinem charitatis domestici præponendi sunt extraneis. Rationes autem, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

1. Ad illud quod objicitur, quod in Christo Jesu non est distinctio masculi et feminæ, imo omnes unum in Christo, dicendum quod Apostolus per hoc non vult excludere distinctionem, et gradum, et ordinem in membris Christi; sed per hoc vult ostendere quod in omni sexu, et ætate, et de omni conditione quisque potest per Christum pervenire ad salutem, ita quod nullus excludendus est a fide : et propterea ex hoc non habetur, quod charitas in diligendo membra Christi non servet ordinem.

2. Ad illud quod objicitur de auctoritate Augustini, *de Vera Religione,* responderi potest quod illam auctoritatem ipse retractat in libro *Retractationum.* Aliter etiam potest dici, quod Augustinus non vult removere a charitate considerationem illarum conditionum simpliciter; sed hoc vult dicere, quod charitas illas conditiones non considerat primo et principaliter, secundum quod amor naturalis et carnalis : et hoc patet per illud, quod subjungit : « Amare enim in homine quod filius est, hoc non est in eo amare quod ad Deum pertinet, sed quod pertinet ad se : » constat quod de eo intelligit, qui diligit principaliter filium, quia est ab eo genitus, non quia est ad Dei imaginem factus. Et propterea ex auctoritate illa non habetur quod penes illas condi-

[1] *Cant.*, II, 4.

tiones non attendatur ordo charitatis, sed quod non sunt principales rationes diligendi ex charitate. Quamvis autem non sint principales, possunt tamen esse annexæ, et concomitantes, et ex hoc ad charitatis ordinem facientes.

3. Ad illud quod objicitur, quod ratio diligendi proximum est imago, dicendum quod ista est ratio communis et generalis; sed præter hanc possunt esse aliæ speciales : ordo autem et distinctio, quamvis non attendatur penes generales, attendi tamen potest penes speciales : et propterea, quamvis domesticus et extraneus sint uniformiter ad imaginem Dei, non tamen sequitur quod sint uniformiter diligendi.

4. Ad illud quod ultimo objicitur, quod charitas diligit bonum, quia bonum, dicendum quod verum est de ipsa charitate secundum se : sicut enim prætactum est, ordo ejus in se attenditur penes bonitatem majorem, vel minorem : sed in charitate non tantum attenditur ordo secundum se, sed etiam ratione naturæ substratæ : et ratione illius assignatur ordo inter domesticum et extraneum : et sic patet quod ratio illa non repugnat ordini charitatis.

QUÆSTIO VI.

An ordo charitatis attendatur penes affectum tantum, vel penes affectum et effectum [1].

Fundam. Utrum ordo charitatis attendatur penes affectum tantum, an simul penes affectum et effectum; et quod penes utrumque, videtur [2] : *Diligamus non verbo, neque lingua, sed opere et veritate*. Non est ergo vera dilectio, nisi sit in corde et opere, in affectu et effectu : ergo pari ratione non est verus dilectionis ordo, nisi penes illorum utrumque attendatur.

Item Gregorius in quadam homilia [3] : « Probatio dilectionis est exhibitio operis. » Ergo ubi est major operis exhibitio, ibi probatur major esse dilectio, et e converso : si ergo charitas ordinata est in diligendo, videtur quod ordinari debeat in corde et in facto.

Item ordinatio in effectu ortum habet ab ordinatione in affectu : si ergo charitas ordinari debet in effectu, necesse est quod prius ordinetur in affectu : sed charitas ordinata est quantum ad effectum, sicut patet per illud, quod dicit Apostolus [4] : *Operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos* : ergo necesse est charitatem ordinatam esse quantum ad affectum.

Item magis pensat Deus ex quanto homo facit, quam quantum facit : ergo si ordo charitatis est Deo acceptus, videtur quod non solum consistat in opere exteriori, sed etiam in affectu interiori.

Sed contra : 1. Quod non consistat in affectu, videtur per illud, quod dicitur [5] : *Vir amicabilis* (a) *ad societatem magis erit amicus, quam frater*. Sed constat quod illa amicitia, de qua Sapiens loquitur, non adversatur ipsi charitati, imo potius est ei consona : sed secundum istam dicit quod magis diligitur homo bonæ societatis, quam frater secundum carnem : videtur ergo quod secundum præassignatas differentias non attendatur ordo dilectionis quantum ad affectum. Ad opp.

2. Item dilectio in familiaritate consequitur ad dilectionem et affectum diligendi : sed multi sunt, qui plus delectantur loqui cum amico suo, quam per orationem loqui cum Deo : ergo videtur quod nullus talis charitatem habeat ordinatam : quod valde durum videtur dicere.

3. Item, quod non attendatur penes effectum, videtur, quia multi sunt impotentes ad impendenda opera dilectionis : ergo tales non possunt habere ordinem charitatis : quod si hoc est falsum, restat, etc.

4. Item, si ordo charitatis attendatur pe-

[1] *Cf*. Alex. Alensis, *Cont*., p. III, collat. LXVIII, art. 6; Steph. Brulef., III *Sent*., dist. XXIX, q. V; Guillem. Voril., III *Sent*., dist. XXIX, q. I. — [2] I *Joan*., III, 18 — [3] Greg., *in Evang*., hom. XXX. — [4] *Gal*., VI, 10. — [5] *Prov*., XVIII, 24.

(a) *Vulg*. amabilis.

nes effectum, ergo recte et secundum ordinem charitatis agit, qui præbendale beneficium potius dat suo consanguineo, quam extraneo : quod reprehendit propheta Abacuc[1] : *Væ qui ædificat Sion in sanguinibus;* et Ezechiel[2] : *Sufficiat vobis domus Israel, qui introducitis incircumcisos in sanctuarium Dei* (a) *:* ubi reprehenduntur illi, qui beneficia ecclesiastica magis conferunt domesticis quam aliis.

CONCLUSIO.

Charitatis ordo respectu diligibilium diversorum, non solum quantum ad effectum exteriorem, sed quantum ad interiorem quoque affectum attenditur, cæteris paribus existentibus.

Opinio aliorum

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod, secundum quod dicit Magister in littera, aliqui dicere voluerunt, quod hujusmodi ordo charitatis attendatur solum quantum ad effectum exteriorem, non quantum ad affectum interiorem, nisi per comparationem nostri ad Deum : per comparationem autem proximi ad proximum solum consistit ordo quantum ad exteriorem effectum. Et innituntur his auctoritatibus Augustini[3], quæ in littera ponuntur : in quibus videtur expresse sentire, quod ordo charitatis respectu proximi attendatur solum in exterioris operis exhibitione. Et hoc ipsum videtur dicere in libro *de Vera Religione*, ubi dicit quod hæc est perfecta justitia, ut plus potiora bona, et minus minora diligamus. Ex quo videtur posse elici, quod istæ differentiæ propinquitatis nihil faciunt ad affectum dilectionis.

Improb.

Verumtamen, sicut dicit Magister in littera, et verba Ambrosii sonant, et rationes primo inductæ comprobant, ordo charitatis per comparationem nostri ad proximum, et unius proximi ad alterum, non solum attenditur secundum effectum, verum etiam secundum affectum. Et hoc idem intelligendum est, cæteris aliis paribus. Si enim in duobus dilectis est par dignitas et necessitas, quantum est de istis proprietatibus et conditionibus, æqualiter sunt amandi effectu et affectu : sed si in altero illorum superadditur sanguinis propinquitas, facit ipsum magis amabilem utroque modo. Et isto modo intendit Ambrosius charitatis ordinem assignare respectu proximorum. Quod notat, cum dicit quod domestici, si boni sint, malis filiis sint præponendi.

Et si tu quæras, cum ad ordinem charitatis concurrant meriti dignitas, et indigentiæ opportunitas, sicut et propinquitas, quare magis Ambrosius assignat ordinem charitatis penes propinquitatem, quam penes bonitatem, vel indigentiæ necessitatem; dicendum quod conditio bonitatis nec est nobis ita nota, nec est in se ita stabilis et firma, sicut propinquitatis conditio. Aliquis enim qui hodie est malus, cras erit bonus; et qui hodie est minus bonus, cras fortassis erit melior. Similiter est de necessitate et opportunitate : et ideo penes gradus necessitatis, bonitatis et opportunitatis, non potuit ita certitudinaliter ordo charitatis assignari, sicut penes conditiones propinquitatis. Concedendum est ergo quod ordo charitatis secundum differentias præassignatas non solum attendatur quantum ad effectum exteriorem, sed etiam quantum ad affectum interiorem : et hoc intelligendum est aliis paribus. Unde et rationes, quæ hoc ostendunt, concedendæ sunt.

Affectus humani quot modis sumantur.

1. Ad evidentiam autem rationum quæ adducuntur in contrarium, notandum est quod multipliciter contingit affectum nostrum accipi, et effectum multiplicem reperiri, ita quod ordo charitatis nec omnem affectum respicit uniformiter, nec omnem effectum. Accipitur enim aliquando affectus pro passione, aliquando pro motu : ita quod affectus passio dicitur quædam mulcebris complacentia; affectus vero motus dicitur

(a) Vulg., *Sufficiant vobis omnia scelera vestra, domus Israel, eo quod inducitis filios alienos, incircumcisos corde, et incircumcisos carne, ut sint in sanctuario meo.*

[1] *Habac.*, II, 12. — [2] *Ezech.*, XLIV, 6-7. — [3] Aug., *de Doct. christ.*, lib. I, c. XXVIII, n. 29.

quædam rationalis eligentia. Affectus autem motus dupliciter adhuc accipitur : nam quidam est a charitate elicitus, quidam imperatus. Affectus a charitate elicitus est ille, quo quis optat alteri summum bonum. Affectus vero imperatus est ille, quo quis optat alii aliquod bonum temporale, quod est ordinatum ad conservationem naturæ. Sic ergo triplex est affectus; unus a charitate elicitus, quo quidem opto alicui bonum summum; alius imperatus, quo opto alicui aliquod terrenum bonum; tertius vero annexus, quo delector in alterius bono; qui magis tenet rationem passionis, quam motus. Et cum sit triplex affectus, ordo charitatis præassignatus respicit affectum a charitate elicitum principaliter, quia magis mihi debeo optare beatam vitam (*a*), quam alii; et post me magis patri meo, quam alii; et sic ulterius procedendo : affectum vero imperatum respicit minus principaliter. Unde, pro diversis opportunitatibus et conditionibus, ordo, quantum ad illum affectum, potest variari et præposterari. Affectum vero annexum, qui est passio mulcebris, minime respicit ordo charitatis, quia ille potius respicit sensibilem experientiam, quam rationis eligentiam : sicut patet, quia plus delectatur aliquis et gaudet in respiciendo socium, quem videt præsentem, quam in recolendo patrem, qui absens est, quamvis ipsum magis diligat : cujus signum est, quod pro patre faceret multa majora. Similiter ex parte effectus distinguendum est : nam quidam est effectus sive beneficium respiciens personam singularem, et ille duplex est : unus enim est qui respicit animæ salutem; alius vero respicit sustentationem vitæ præsentis; quidam est effectus, qui respicit personam spiritualem communem, vel utilitatem communem, sicut collatio beneficii ecclesiastici. Et sic triplex est effectus exterior : unus, qui est procuratio æternæ salutis; alius, qui est relevatio (*b*) temporalis necessitatis; tertius vero, qui est commissio beneficii ecclesiastici, qui est quodam modo spiritualis. Primum autem istorum effectuum respicit ordo charitatis principaliter : prius enim debeo procurare salutem meam, quam salutem proximi; et primo salutem patris, quam alicujus alterius; et sic deinceps procedendo. Secundum vero effectum respicit minus principaliter, quia secundum diversas opportunitates potest et debet homo magis et minus esse beneficus in collatione alicujus commodi temporalis. Tertium vero effectum, qui est collatio alicujus beneficii ecclesiastici, minime respicit ordo charitatis : in collatione enim talium beneficiorum multum attendenda est meriti dignitas, et parum, aut nihil sanguinis proximitas. Verendum enim valde est, ne sub pallio charitatis, affectus lateat carnalitatis. Ex his patent omnia quæ dicta sunt.

(*a*) *Edit. Ven.* viam. — (*b*) revelatio. — (*c*) delectat.

1. Ad illud enim quod primo objicitur de affectu amicabili, qui est ad socium magis quam ad fratrem, jam patet responsio, quia illud intelligitur de affectu, qui est cujusdam mulcebris complacentiæ, ratione cujus plus delectatur (*c*) homo habitare cum bono socio, quam cum fratre, vel cum consanguineo.

2. Ad illud quod objicitur de hoc, quod plus delectatur homo loqui cum amico, quam loqui cum Deo, similiter jam patet responsio; quia talis delectatio sequitur sensibilem experientiam : et quia proximum suum videt, Deum autem non videt, hinc est quod plus delectatur aliquando alloqui proximum, quam orare Deum, licet multo plus Deum diligat, quam amicum suum. Licet autem iste affectus in viris carnalibus, qui huic mundo dediti sunt, aliquo modo sit tolerabilis; in viris tamen spiritualibus, quorum est experiri quam suavis et dulcis est Dominus, valde est reprehensibilis, et cum magna diligentia debet extirpari.

3. Ad illud quod objicitur, quod effectus non est in potestate nostra, dicendum quod etsi non sit in potestate nostra effectum exterius impendere, est tamen in potestate nostra ipsum effectum velle : et quando vo-

luntas perfecta est, pro facto reputatur : et ideo defectus potentiæ in exequendo non tollit ordinem charitatis, qui quantum ad effectum interiorem (a) habet attendi.

4. Ad illud quod objicitur de beneficio præbendali, jam patet responsio, quia quantum ad illum effectum (b) minime, ut dictum est, attenditur ordo charitatis.

DISTINCTIO XXX

DE CHARITATE QUANTUM AD MERITI PERFECTIONEM.

An melius sit diligere amicos, quam inimicos, vel e converso.

Hic solet quæri quid potius sit, plurisque meriti, diligere amicos, an diligere inimicos. Sed hæc comparatio implicita est. Si enim conferatur dilectio amicorum tantum dilectioni amicorum, et etiam inimicorum, perspicua est absolutio. Sed si in aliquo uno homine, qui diligit simul amicum et inimicum, quid horum potius sit, quæratur, obscura est responsio; quia de motu mentis agitur, de quo non est nobis facile judicium, an unus et idem motus sit erga amicum et inimicum, sed erga amicum intensior; an duo, unus erga inimicum, qui dicitur difficilior, alter erga amicum, qui videtur ferventior. Nec incongrue putatur melior, qui est ferventior. Vel si unus idemque est, idem potior, ubi est ardentior, non improbe exstimatur. Augustinus tamen sentire videtur majus esse diligere inimicum quam amicum, quia perfectorum esse dicit diligere inimicos, et benefacere eis : neque hoc a tanta multitudine impleri, quanta exauditur in oratione dominica, cum dicitur [1] : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Illam enim sponsionem dicit a multis impleri, qui nondum diligunt inimicos. Ait enim sic [2] : « Minus magnum est erga eum, qui tibi nihil mali fecerit esse benevolum et beneficum; illud multo grandius et magnificentissimæ bonitatis est, ut tuum quoque inimicum diligas, et ei, qui tibi malum vult, et si potest, facit, tu semper bonum velis, faciasque quod possis, audiens dicentem Jesum [3] : *Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos.* Sed quoniam perfectorum filiorum Dei est illud, quo quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animum ad hunc affectum orando Deum, secumque agendo, luctandoque perducere; tamen quia hoc tam magnum bonum tantæ multitudinis non est, quantam credimus exaudiri, cum dicitur in oratione : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris,* proculdubio verba sponsionis hujus implentur, si homo qui nondum ita profecit ut etiam diligat inimicum, tamen quando rogatur ab homine, qui peccavit in eum, ut ei dimittat, dimittit ex corde : qui etiam sibi roganti vult dimitti, cum orat et dicit : *Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Quicumque vero rogat hominem in quem peccavit, si peccato suo movetur ut roget, non est adhuc deputandus inimicus, ut eum diligere sit difficile, sicut erat quando inimicitias exercebat. Quisquis vero roganti et pœnitenti non dimittit, non existimet a Domino sua peccata dimitti; quia mentiri Veritas non potest, quæ cum docuisset orationem, hanc in ea positam sententiam commendavit,

[1] *Matth.*, VI, 12. — [2] Aug., *Enchirid.*, c. LXXIII, LXXIV, n. 19. — [3] *Matth.*, V, 44; *Luc.*, VI, 27, 28.

(a) *Edit. Ven.* exteriorem. — (b) affectum.

dicens[1] : *Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester. Si vero non dimiseritis, nec Pater vester dimittet vobis peccata vestra.* Ecce hic haberi videtur, quod et prætaxavimus, scilicet majoris virtutis esse diligere inimicum, et benefacere ei, quam illum qui nihil mali fecit nobis, vel amicum. Quod si quis concedere simpliciter noluerit, dicens : « Intensius diligitur amicus quam inimicus, et ideo illud potius isto, » determinet ista secundum præmissam intelligentiam, dicens ibi comparationem factam inter dilectionem, qua diligitur tantum amicus, et illam qua amicus et inimicus diligitur. Illud vero quod sequitur, magis nos movet, quod scilicet dicit non esse tantæ multitudinis diligere inimicos, quanta exauditur, cum dicitur : *Dimitte nobis debita nostra*, etc.; ubi dat intelligi, quod alicui a Deo dimittuntur peccata non diligenti inimicum, si tamen fratri roganti, qui in se peccavit, dimittit. Sed cum peccata non dimittantur alicui adulto, nisi charitatem habeat, sequitur ut charitatem habeat qui non diligit inimicum. Quomodo ergo nomine proximi omnis homo intelligitur in illo mandato : *Diliges proximum tuum sicut teipsum?* Si enim omnis homo proximus est, tunc et inimicus : præcipimur ergo et inimicos diligere. Et quia illud præceptum generale est, omnibus præcipitur omnes homines diligere, etiam inimicos. Quidam quod hic dicitur simpliciter tenere volentes, illud præceptum determinant, dicentes, illic perfectis dari in præceptum diligere omnem hominem, etiam inimicum; minoribus vero in consilium; in præceptum vero eos diligere, qui nihil mali fecerunt eis, et inimicos non odire. Sed melius est ut intelligatur ab omnibus illo mandato præcipi cunctos diligere, etiam inimicos : cui sensui attestantur [2] superius positæ auctoritates, et aliæ multæ. Illud vero Augustini novissime positum, de perfecta charitate dictum intelligitur, quæ tantum est perfectorum, qui non solum amicos, sed etiam inimicos perfecte diligunt, eisque benefaciunt : quæ perfectio dilectionis non est tantæ multitudinis quanta exauditur in oratione dominica. Hoc revera grande est, et eximiæ bonitatis, scilicet perfecte diligere inimicum. Ita et cum dicit impleri verba illius sponsionis ab homine, qui non ita profecit, ut diligat inimicum, de dilectione perfecta accipiendum est.

Solutio aliorum.

Solutio Magistri.

EXPOSITIO TEXTUS.

Hic solet quæri quid potius sit, etc.

Supra egit Magister de charitate quantum ad essentiam, et distinctionem, et quantum ad ordinem; hic sequitur quarta pars, in qua agit de eadem quantum ad meriti perfectionem. Dividitur autem pars ista in duas partes, in quarum prima determinat de perfectione charitatis in merito quantum ad ejus motus comparatos ad invicem, utpote de dilectione amicorum et inimicorum; in secunda vero agit de eadem in comparatione ad diligentem, ibi : *Illud vero quod sequitur, magis nos movet*, etc. Prima pars dividitur in tres partes : in prima movet quæstionem, et determinat secundum suam opinionem; in secunda vero introducit auctoritatem Augustini, quæ suæ responsioni videtur obviare, ibi : *Augustinus tamen sentire videtur*, etc.; in tertia vero prædictam auctoritatem explanat, ibi : *Ecce hic haberi videtur, quod et prætaxavimus*, etc. Similiter secunda pars tres habet partes, in quarum prima introducit quæstionem quæ ex auctoritatibus Augustini habet originem, qua quæritur de dilectione inimicorum in com-

[1] *Matth.*, VI, 14. — [2] Dist. XXVIII et XXIX.

paratione ad diligentem ; in secunda vero ponit determinationem quorumdam, ibi : *Quidam quod hic dicitur simpliciter tenere volentes;* in tertia subjungit determinationem suam, ibi : *Sed melius est ut intelligatur*, etc.

DUB. I.

Obscura est responsio, etc.

Hoc videtur esse simpliciter falsum, quia cum actus diversificentur per objecta [1], et amicus et inimicus sint diversa objecta, et diversa diligibilia, impossibile est quod amicum et inimicum quis diligat uno motu. Item virtus simplex et finita, ad quæcumque se convertit, totaliter se convertit [2] : sed homo, diligendo amicum, convertit se ad ipsum : ergo non videtur quod uno et eodem motu, simul et semel possit diligere amicum et inimicum.

Resp. Dicendum quod, quamvis illud, quod dicit Magister hic, non sit usquequaque bene intelligibile, possumus tamen utrumque exponere, et ipsum salvare dupliciter. Primo sic : Convenit enim erga aliquem affici dupliciter : vel proprie, et distincte, et sua propria ratione; vel in quadam generalitate cum aliis : sicut, verbi gratia, dupliciter potest quis affici in amando Petrum : aut quia specialiter afficitur circa ipsum; aut quia (*a*) generaliter cogitat omnem hominem esse diligendum, et generaliter circa omnem hominem afficitur, secundum quod exigit ordo charitatis. Si primo modo accipiatur motus dilectionis in amicum, sic non potest unus et idem motus, qui est in amicum, esse in inimicum, sicut ratione inductæ ostendunt. Si vero secundo modo, sic potest esse idem : et hoc modo accipit Magister, cum dicit quod potest esse unus respectu utriusque. Aliter autem potest sustineri ut distinguamus, quod dupliciter contingit vim aliquam moveri in objectum : aut motu simplici et absoluto, aut motu collativo, et quodam modo composito. Si loquamur de motu simplici et absoluto, sic non potest unus et idem esse in amicum et inimicum : imo diversi sunt, quorum unus est intensior, et alter remissior. Si vero de motu collativo, quo quis afficitur circa aliqua duo, unum alteri præponendo ; sic potest esse motus, secundum quod dicit Magister, secundum aliquid sui intensior, secundum vero aliquid remissior. Secundum hoc patet responsio ad ea, quæ objiciuntur : nam illa duo procedunt de actu simplici et absoluto, qui est respectu unius objecti tantum ; actus vero collativus potest esse respectu duorum sub ratione unius. Ad illud quod objicitur, quod virtus affectionis non potest simul converti, patet responsio : ex hoc enim non concluditur quod non possit esse unus motus collativus, quia in eo est reperire prius et posterius.

DUB. II.

Procul dubio verba sponsionis hujus implentur, etc.

Contra : Si non dimittit antequam rogetur, servat iram proximo : et si servat iram, charitatem non habet : ergo in oratione sua non est dignus exauditione, nec videtur quod oret recte. Item, sicut in præcedentibus probatum est, omnes tenentur inimicos suos diligere, etiam inimicitias exercentes : ergo omnes tenentur eis, etiam non rogati, offensas dimittere.

Resp. Dicendum quod est dimittere rancorem, et dimittere signa rancoris. Dimittere rancorem necessitatis est, et ad hoc omnes obligantur, et ad hoc tenetur homo, sive inimicus repugnet, sive veniam petat. Dimittere autem non solum rancorem, sed et signa rancoris, hoc perfectionis est, nec ad hoc tenetur homo, nisi in casu, videlicet quando devote et humiliter venia postulatur. Et de hac dimissione loquitur Augustinus ; objectiones autem currunt de alia : et per hoc patent tam littera, quam objecta.

[1] Arist., *de Anim.*, lib. II, cont. 53. — [2] Averr., *de Substantia orb.*, c. III. — (*a*) *Edit. Ven. deest* quia.

DUB. III.

Quisquis vero roganti et pœnitenti non dimittit, non existimet a Domino sua peccata dimitti.

Contra : Videtur secundum hoc, quod omnis qui servat rancorem erga proximum, quod contra seipsum oret : quia, cum nolit alii dimittere, jam petit ex consequenti quod nec Deus dimittat sibi. Et qui petit quod Deus non dimittat, peccat mortaliter : ergo omnis qui est in rancore, et dicit orationem dominicam, videtur mortaliter peccare.

Resp. Dicendum quod omnis qui orationem dominicam ex corde dicit, intendit per eam impetrare collationem bonorum, et remissionem malorum : et qui hoc intendit a Domino exequi, constans est quod aut pœnitet, aut proponit aliquando pœnitere : licet ergo aliquis odium habeat, tamen dicendo orationem dominicam non incurrit offensam mortalem, quia non intendit petere quod fiat sibi secundum malam voluntatem, quam nunc habet, sed secundum voluntatem bonam, quam etsi tunc non habeat, intendit tamen Dei auxilio aliquando obtinere. Si quis autem illam orationem diceret, nunquam proponens ab odio fratris recedere, quamvis non intenderet iram petere, culpam tamen suam absque dubio aggravaret. Aliter tamen posset dici, quod istam orationem quando aliquis dicit, non dicit in persona sua, sed in persona Ecclesiæ, cujus vult esse membrum. Et quantum ad hoc non petit contra seipsum, nec intentione principali, nec ex consequenti.

ARTICULUS UNICUS.

Ad intelligentiam hujus partis incidit hic quæstio de charitate quantum ad perfectionem meriti ; et circa hoc sex breviter possunt quæri : primum est, utrum quis ex quantulacumque charitate possit quantæcumque tentationi resistere, an hoc sit solius charitatis perfectæ ; secundum est, utrum homo in quantulacumque charitate constitutus teneatur mortem pro Christo subire ; tertium est, utrum habens charitatem perfectam teneatur ea quæ sunt perfectionis implere ; quartum est utrum omnes, tam perfecti quam imperfecti, teneantur inimicos diligere quantum ad affectum ; quintum est, utrum omnes teneantur inimicos diligere quantum ad effectum ; sextum est, quod sit melius, et majoris meriti, utrum diligere amicum, an diligere inimicum.

QUÆSTIO I.

An quis cum quatulacumque charitate possit quantæcumque tentationi resistere[1].

Utrum cum quantulacumque charitate possit quis resistere quantæcumque tentationi ; et quod sic, videtur. Super illud Psalmi[2] : *Bonum mihi lex oris tui,* etc., Augustinus[3] : « Plus diligit charitas Deum, quam cupiditas millia auri et argenti. » Hoc est verum de quantulacumque charitate : et si hoc, charitas quantulacumque excedit omnem cupiditatem sua virtute : si ergo magnitudo tentationis attenditur secundum magnitudinem cupiditatis, videtur quod per quantulamcumque charitatem possumus maximæ tentationi resistere. Fundam.

Item Gregorius : « Debilis est hostis, qui non vincit nisi volentem. » Sed quantulamcumque habeat (*a*) homo charitatem, habet quo potest velle non vinci : ergo si per nolle vinci resistit omni tentationi et tentatori, videtur quod per quantulamcumque charitatem possit homo superare omnem tentationem.

Item potentior est charitas in bonum, quam sit culpa in malum : sed peccatum mortale quantumcumque parvum sufficit ad expellendam magnam gratiam : ergo charitas, quantumcumque parva sit, sufficiens est resistere tentationi maximæ.

[1] *Cf.* Alexand. Alens., *Cont.*, p. III, coll. LXVII, art. 1 ; Richard., III *Sent.*, dist. XXXI, q. III ; Stephan. Brulef., III *Sent.*, dist. XXX, q. I ; Guill. Voril., III *Sent.*, dist. XXX, q. I. — [2] *Psal.* CXVIII, 72. — [3] Aug., *Enarr. in Ps.* CXVIII, serm. XVII, n. 10. — (*a*) *Edit. Ven.* habet.

Item charitas, quantumcumque parva sit, hominem facit diligere Deum propter se, et super omnia, et facit hominem in Deum confidere plus quam in se : sed qui Deum propter se et super omnia amat, et in Deum confidit, habet Deum adjutorem : et qui habet Deum adjutorem, omni tentationi potest resistere : ergo homo ex quantulacumque charitate superare potest omnem tentationem.

Item gratia, quantumcumque sit modica, potentior est et excellentior quam natura : sed homo in statu innocentiæ, in puris naturalibus constitutus, poterat quantæcumque tentationi resistere : ergo existens in gratia potest quantæcumque tentationi resistere, quantulamcumque habeat charitatem.

Item, esto quod aliquis habeat modicam charitatem, et tentetur magna tentatione, aut potest illi resistere, aut non : si potest, habeo propositum ; si non potest, et nullus peccat in eo quod vitare non potest, ergo consentiendo tali tentationi non peccat : sed hoc est falsum : ergo et illud, ex quo hoc sequitur : redit ergo idem quod prius.

Ad opp. Sed contra, 1 [1] : *Fidelis Deus, qui non permittit* (a) *vos tentari supra id quod potestis* : constat quod loquitur habentibus charitatem : ergo, si Deus permitteret, diabolus tentaret hominem habentem charitatem supra posse : ergo non videtur, quod cum quantulacumque charitate possit homo resistere tentationi maximæ.

2. Item super illud Psalmi [2] : *Proba me, Domine, et tenta me*, dicit auctoritas : « Prius vires nostras inspice, postea tentari permitte. » Sed hoc non peteret, nisi posset tentari super vires : ergo videtur quod aliqua tentatio sit, cui non sufficit resistere virtus charitatis modicæ et imperfectæ.

3. Item Ambrosius, in quodam sermone *De Confessoribus* : « Diversa sunt genera inimicorum, qui secundum virium nostrarum quantitatem, compensato nobiscum agone luctantur. » Sed majores vires habet charitas perfecta, quam imperfecta : ergo si illa habet luctam suis viribus proportionabilem, videtur quod aliqua lucta sit supra vires charitatis imperfectæ.

4. Item virtus charitatis maxime relucet in pugna, et tentationis victoria : si ergo quantulacumque charitas potest resistere maximæ tentationi, videtur quod modica charitas sit maximæ virtutis et perfectionis : quod si est manifeste falsum, restat quod et illud ex quo sequitur.

5. Item magnitudo coronæ attenditur secundum magnitudinem pugnæ : ergo si modica charitas resistere posset tentationi maximæ, videtur quod maxima corona debeatur charitati minimæ : sed hoc est falsum manifeste : ergo, etc.

6. Item quædam est pugna, ex cujus victoria purificatur anima ab omnibus venialibus, et statim evolat in cœlum ; sicut est quando pro justitia mors homini intentatur : ergo si modica charitas posset resistere quantæcumque tentationi, modica charitas posset omnia venialia delere, et statim in cœlum facere evolare : quod si hoc absurdum est, restat idem quod prius.

CONCLUSIO.

Quantulacumque charitas potest resistere quantæcumque tentationi, tum propter Dei auxilium, tum propter voluntatis libertatem; sed non, attento vitio difficultatis ad bonum, et pronitatis ad malum.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum quæritur utrum quantulacumque charitas possit resistere quantæcumque tentationi, hoc dupliciter potest intelligi : aut loquendo de potestate charitatis per comparationem ad adjutorium divinæ providentiæ gubernantis; aut per comparationem ad vires liberi arbitrii cooperantis. Secundum utrumque istorum modorum fuit hic duplex modus dicendi. Si enim loquamur per comparatio- Opinio 1.

[1] I *Cor.*, x, 13. — [2] *Psal.* xxv, 2.

(a) *Vulg.* patietur.

nem ad dispositionem divini regiminis, sic dixerunt aliqui, quod ex quantulacumque charitate potest quis resistere quantæcumque tentationi; alii vero, quod non. Et utrique verum dicere potuerunt, nec sibi contradicunt, si recte intelligantur. Si enim loquamur quantum ad tentationis exordium, quantulacumque charitas potest resistere quantæcumque tentationi, quia Deus hominem habentem charitatem nunquam deserit, nisi ille voluntarie ab eo recedat; quin potius secundum quod augetur tentationis bellum, operatur Deus charitatis augmentum. Unde, quantumcumque sit modica charitas in homine, nunquam potest invitus ab adversario dejici, quia, secundum quod crescit bellum, crescit adjutorium, si tamen homo faciat quod in se est. Si autem loquamur de tentatione quantum ad consummationem victoriæ, sic non potest esse, quod homo ex modica charitate resistat tentationi maximæ, quia non patitur ordo divinæ justitiæ, quin ex victoria magni belli fiat amplificatio meriti. Unde, sicut ista duo non contradicunt, sed simul vera sunt : « Possibile est quod ex parva charitate in principio tentationis, et magna in fine, resistatur magnæ tentationi; » et iterum : « Possibile est, quod ex parva charitate in principio tentationis et in fine, non resistatur magnæ tentationi; » sic non obviant sibi illæ duæ opiniones. Similiter si loquamur de potentia charitatis per comparationem ad vires liberi arbitrii cooperantis, duplex fuit opinio. Nam quidam dixerunt, quod ex quantulacumque charitate potest quis resistere quantæcumque tentationi; quidam, quod non. Et ratio hujus est : quia de viribus liberi arbitrii, et adjuti gratia, est (a) loqui dupliciter : vel quantum ad libertatem voluntatis, vel quantum ad vitium difficultatis ad bonum, et pronitatis ad malum. Si ergo loquamur de gratia per comparationem ad libertatem voluntatis, sic cum ipsa voluntas de se sit libera ad consentiendum, et per gratiam sit liberata a servitute peccati, et cogi non possit, potest quantæcumque tentationi resistere. Si autem loquamur per comparationem ad vitium difficultatis et pronitatis, sic non potest resistere impulsui tentationis fortis, nisi charitas adeo fortis sit, quod suo vigore contra pronitatem refrenet a malo, et contra difficultatem accendat ad bonum. Liberum enim arbitrium ex una parte adjutum adjutorio gratiæ, ex alia parte corruptum vitio concupiscentiæ, quando excitatur in ipso per tentationem impetus concupiscentiæ, secundum quod magis et magis fortiter excitatur, per hoc indiget majori repressione. Et sic diversis considerationibus concedi potest de charitate, per comparationem ad liberum arbitrium, quod quantulacumque charitas potest resistere quantæcumque tentationi, et quod non potest : potest quidem, si comparetur (b) ad dominium libertatis; non potest autem, si comparetur ad vitium pronitatis et difficultatis. Et hoc melius patet, si quis consideret, et attendat, et experimento cognoscat statum et conflictum hominum tentatorum. Ex his patet responsio ad quæstionem propositam. Patet etiam nihilominus responsio ad objecta. Nam rationes quæ probant quod quantulacumque charitas potest resistere quantæcumque tentationi, procedunt de ipsa charitate per comparationem ad Deum ipsam adjuvantem et promoventem, et per comparationem ad voluntatis libertatem, sicut intuenti apparet. Verumtamen illa ratio, quam objicit de peccato, non valet : quod enim dicitur, quod quantumcumque peccatum parvum sufficit ad expellendam quantamcumque gratiam, hoc non est quia peccatum agat in ipsam gratiam, sed quia facit liberum arbitrium deficere a gratiæ complemento. Ex hoc autem non potest inferri quod propter hoc quantulacumque gratia sufficiat ad vincendum omnem impulsum tentationis, quia facilius est deficere, quam bene facere. Inferri tamen potest, quod quantulacumque gratia expellere potest omne peccatum.

Opin. 2. Conciliatio opinionum.

(a) *Edit. Ven.* et — (b) comparatione.

Ad rationes vero quæ ad oppositum adducuntur, manifestæ sunt similiter responsiones : procedunt enim de ipsa charitate per comparationem ad defectum pronitatis et difficultatis, sicut patet de primis tribus rationibus ; vel per comparationem ad terminum, et consummationem victoriæ, cui respondet perfectio meriti, et magnitudo præmii, quantum ad excellentiam victoriæ et coronæ : et hoc modo concessum est quod non potest esse quod modica charitas resistat tentationi magnæ, quia non patitur hoc ordo divinæ justitiæ, sicut prædictum est. Et secundum hanc viam procedunt tres rationes ultimæ, nec oportet amplius hic morari, quia rationes illæ per se satis manifestæ sunt pertractanti.

QUÆSTIO II.

An homo in quantulacumque charitate constitutus teneatur mortem subire pro Christo [1].

Ad opp. Utrum homo in quantulacumque charitate constitutus teneatur mortem pro Christo subire ; et quod sic, videtur [2] : *Qui me erubuerit et meos sermones, hunc Filius hominis erubescet, cum venerit in majestate sua :* sed Christus neminem erubescet, cum venerit in majestate, nisi pro mortali peccato : si igitur sententia ista generalis est, videtur quod omnes mortaliter peccent, qui in periculo mortis erubescunt ipsum Dominum confiteri : ergo omnes tenentur mortem pro Christo subire.

2. Item [3] : *Quoniam ille animam suam pro nobis posuit, et nos debemus animas pro fratribus ponere.* Si ergo Christus pro omnibus animam posuit, videtur quod omnes tenentur et debent mortem pro ipso et membris ejus subire, cum se obtulerit opportunitas loci et temporis.

3. Item quilibet tenetur plus diligere Deum, quam omne creatum, quantumcumque sit imperfectus : ergo quilibet tenetur pro honore Dei et gloria parvipendere se et sua : cum igitur opportunitas temporis se offert, videtur quod quilibet teneatur mortem pro Christo subire.

4. Item incomparabiliter plus diligenda sunt bona æterna, quam temporalia, sicut incomparabiliter sunt meliora : sed unusquisque libenter dat illud quod minus diligit, pro eo quod magis diligit : si ergo omnes tenentur ad diligendum plus vitam æternam, quam temporalem, videtur quod omnes teneantur velle libenter morti exponere præsentem vitam, ut lucrentur æternam : sed quod homo tenetur (*a*) velle, pro loco et tempore tenetur facere : ergo, opportunitate se offerente, videtur quod omnes tenentur mortem pro Christo subire.

Sed contra [4] : *Majorem charitatem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis :* ergo mortem pro Christo subire videtur perfectionis maximæ : sed homines imperfecti non tenentur ad opera perfectionis : ergo non omnes tenentur mortem pro Christo subire. Fundam.

Item super illud [5] : *Humanum dico propter infirmitatem carnis nostræ* (*b*); Glossa : « Inveniuntur aliqui, qui præponunt justitiæ dilectionem voluptatibus carnis, pro justitia tamen pœnas mortemque formidant. » Sed constat quod secundum auctoritatem Apostoli, ut dicit Glossa, tales sunt *servi justitiæ :* ergo cum tales mortem refugiant, videtur quod teneantur mortem pro Christo velle subire.

Item Augustinus dicit, et habetur in fine præcedentis distinctionis [6] : « Perfecta charitas hæc est, ut quis paratus sit pro fratribus mori ; » et hoc apparet per hoc quod prælati tenentur ad majorem perfectionem, quam subditi : et summa perfectio, quæ a prælato exigitur, est ut ponat animam pro subditis, secundum illud [7] : *Bonus pastor*

[1] *Cf.* Alex. Alens., *Cont.*, p. III, coll. LXXII, art. 2 ; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXX, q. II; Guill. Voril., III *Sent.*, dist. XXX, q. I. — [2] *Luc.*, IX, 26. — [3] I *Joan.*, III, 16. — [4] *Joan.*, XV, 13. — [5] *Rom.*, VI, 19. — [6] Aug., *in Epist. I Joan.*, tract. V.— [7] *Joan.*, X, 2.

(*a*) *Edit. Ven.* teneatur. — (*b*) Vulg. *vestræ*.

animam suam ponit (a) *pro ovibus suis*. Si ergo imperfecti non tenentur ad opera charitatis perfectæ, videtur quod non omnes teneantur pro Christo et ejus membris mortem subire.

Item majus est mortem subire pro Christo, quam omnibus temporalibus abrenunciare : sed non omnes tenentur temporalia omnia relinquere : ergo non omnes tenentur mortem pro Christo subire. Quod autem majoris perfectionis sit, patet per illud, quod dicit Gregorius [1] : « Non magnum est abnegare quod habes; sed valde magnum est abnegare quod es. » Et constans est quod multo magis est abnegare seipsum, quam sua; dare corporis vitam, quam terrenam substantiam.

CONCLUSIO.

Unusquisque pro loco et tempore, ubi talis optio detur, quantumvis imperfectus, tenetur pro Christo mori potius quam Christum negare; secus, remota optione tali.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod subire mortem intentione placendi Deo, hoc potest esse tripliciter : uno modo, quando adest necessitas vel deserendi justitiam, vel amittendi vitam; alio modo, quando se offert opportunitas divinam gloriam manifestandi, et ædificandi Ecclesiam; tertio modo, solum ex hoc quod vitam suam habet exosam. Primum est justitiæ et necessitatis; secundum est perfectionis et supererogationis; tertium severitatis et crudelitatis. Unde Augustinus [2] illos, qui semetipsos præfocant, et præcipitio collidunt propter vitæ præsentis odium, dicit esse sceleratissimos homicidas, tractans illud [3] : *Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam custodit eam.* Cum ergo quæritur utrum omnes teneantur mortem pro Christo subire, dicendum quod pro loco et tempore, ubi talis optio detur, vel quod justitia deseratur, vel quod vita perdatur, ibi omnes, quantumcumque sint imperfecti, tenentur mortem subire, et præeligere magis Deo dilecto mori, quam ipso offenso vivere. Ubi vero talis necessitas non imminet, nec datur optio, tamen offert se opportunitas manifestandi divinam gloriam, et ædificandi Ecclesiam, si homo se morti exponat, mortem subire est perfectionis et supererogationis, ad quam non omnes tenentur pro Christo. Et secundum istam viam procedunt rationes ostendentes, quod non omnes tenentur mortem pro Christo subire : et ideo sunt concedendæ.

1. Ad illud quod ultimo objicitur de abrenunciatione substantiæ temporalis, et perpessione mortis, responderi potest, quod ita in casu necessitatis præceptum est omnia temporalia deserere cuilibet homini, sicut et mortem subire, imo multo fortius. Unde hoc datur intelligi per locum a minori : et ideo ratio illa, sicut et aliæ, non cogit, nisi prout simpliciter intelligitur, ita quod homo mera voluntate promptus est temporalia abnegare et mortem subire. Respon. ad ult. pro fundam.

2. Ad illud vero quod primo objicitur in contrarium, quod debemus in periculo mortis nomen Christi confiteri, dicendum quod verum est, si sumus in ea necessitate positi, quod confiteri oporteat, vel negare. Sed potest esse medium inter hoc et illud, quia imperfectus potest subterfugere, et seipsum occultare : nec ex hoc dicitur nomen Christi erubescere; sed tunc erubescere dicitur, quando timore mortis negat ipsum Christum. Ideo, quamvis omnes teneantur ad hoc quod nullus neget; non tamen ex hoc potest concludi, quod omnes simpliciter teneantur ad perferendam mortem, nisi interveniente prædicta necessitate.

3. Ad illud quod objicitur, quod quia posuit animam suam pro nobis, nos debemus animam pro fratribus ponere, dicendum quod est debitum necessitatis, et est debitum congruitatis; sive debitum ad quod obligamur, et debitum ad quod admonemur.

(a) *Vulg.* dat.

[1] Greg., *in Evang.*, hom. XXXII. — [2] Aug., *in Joan.*, tract. LI. — [3] *Joan.*, XII 25.

Beatus autem Joannes non intelligit de debito primo modo, sed de debito secundo modo, quod magis spectat ad supererogationem, quam ad necessariam et generalem obligationem.

4. Ad illud quod objicitur, quod quilibet tenetur plus diligere Deum, quam omne creatum, dicendum quod verum est; verumtamen ex hoc non sequitur, quod modo teneatur pro Christo deserere omne creatum, quia potest habere simul Christum, et creaturam quam diligit. Potest enim homo simul servare corporis vitam, et Dei amicitiam : quia non oportet, nec exigit hoc lex charitatis, quod propter dilectionem Dei sustineat quis mortem, nisi incidat in supradictam necessitatem, qua scilicet oportet eum vel Christum negare, vel mortem sustinere.

5. Ad illud quod ultimo objicitur, quod homo libenter dat illud, quod minus diligit, pro eo quod magis diligit, dicendum quod verum est, si illud aliter adipisci non possit : et quoniam potest homo adipisci vitam æternam etiam præter martyrii tolerantiam, ideo non sequitur quod omnes teneantur velle pro Christo mori simpliciter, sed sub conditione, videlicet si aliter ei placere non possit, et hoc solum est in articulo prædictæ necessitatis.

QUÆSTIO III.

An habentes perfectam charitatem, teneantur ea quæ sunt perfectionis implere [1].

Ad opp. Utrum perfectam charitatem habentes teneantur ea, quæ sunt perfectionis, implere; et quod sic, videtur [2] : *Estote perfecti, sicut et pater vester cœlestis perfectus est :* hoc dicitur apostolis et apostolicis viris : ergo videtur quod omnes viri perfecti teneantur ad ea, quæ sunt perfectionis.

2. Item Gregorius in quadam homilia [3] : « Cum augentur dona, rationes crescunt donorum. » Unde et auctoritas divina dicit [4], quod cui plus committitur, plus ab eo exigitur : ergo cui committitur perfecta charitas, cum Deus exigat actum convenientem habitui, videtur quod ille teneatur ad opera perfectionis.

3. Item, sicut se habet charitas imperfecta ad opera simplicis justitiæ, sic se habet charitas perfecta ad opera justitiæ consummatæ : sed habens charitatem imperfectam tenetur ad ea quæ sunt simplicis justitiæ : ergo videtur quod habens charitatem perfectam obligetur ad opera perfectionis.

4. Item charitas aut proficit, aut deficit : sed habens charitatem tenetur non deficere : ergo tenetur proficere, cum non sit medium inter hæc : qui autem habet perfectam charitatem non potest proficere, nisi in operibus perfectis : ergo videtur quod omnis, in quo est charitatis perfectio, obligetur ad opera perfectionis.

Sed contra [5] : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Igitur ex sola observantia mandatorum videtur, quod homo possit pervenire ad salutem : ergo non videtur quod ad ea obligetur, quæ sunt charitatis perfectæ. Fundam.

Item [6] : *Qui non offendit in verbo, hic perfectus est vir :* sed nullus tenetur ad hoc, quod offendat in verbo, quantumcumque sit perfectus : ergo propter perfectionem charitatis non obligatur quis ad ea, quæ sunt perfectionis.

Item quanto aliquis est in majori charitate constitutus, tanto plus habet de libertate spiritus : quanto plus habet de libertate spiritus, tanto paucioribus vinculis obligatur : ergo perfecti non tenentur ad plura, quam teneantur imperfecti, quantum est de perfectione charitatis. Si ergo imperfecti non astringuntur ad opera perfectionis, videtur a majori quod nec illi debeant astringi, qui sunt in charitate perfecta constituti.

Item status charitatis perfectæ non exce-

[1] Cf. Alex. Alensis, *Conf.*, p. III, collat. LXXI, art. 3; Stephanus Brulef., III *Sent.*, dist. XXX, q. II; Gulielm. Voril., III *Sent.*, dist. XXX, q. I. — [2] *Matth.*, V, 48. — [3] Greg., *in Evang.*, hom. IX. — [4] *Luc.*, XII, 48. — [5] *Matth.*, XIX, 17. — [6] *Jac.*, III, 2.

dit charitatem imperfectam in infinitum : cum ergo mortale excedit veniale in infinitum, quod est veniale imperfecto, non est mortale perfecto, quantum est de ipso genere status : ergo non videtur quod perfectio charitatis obliget hominem ad opera perfectionis. Si enim obligaret, jam videretur quod perfectus vir esset pejoris conditionis.

CONCLUSIO.

Charitatis status, quantum est de se, non obligat ad ea quæ perfectionis sunt, nisi adveniat mandatum, votum, officium, scandali evitatio, vel conscientiæ judicium.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod multiplex est genus perfectionis, et multiplex est ratio obligandi. Quinque enim perfectionis genera consueverunt distingui. Prima est perfectio sufficientiæ, quæ consistit in adimpletione mandatorum; et de hac dicitur[1] : *Estote perfecti, sicut pater vester cœlestis perfectus est.* Secunda est perfectio religionis, quæ consistit in observantia consiliorum; et de hac dicitur[2] : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes*, etc. Tertia est perfectio prælationis, quæ consistit in regimine subditorum; et de hac dicitur[3] : *Perfectus omnis erit, si sit sicut magister ejus.* Quarta est perfectio operationis, quæ consistit in ostensione exemplorum; et de hac dicitur[4] : *Noe vir justus, atque perfectus in generationibus suis.* Quinta est perfectio tranquillitatis, quæ consistit in consummatione difficillimorum et optimorum; et de hac dicitur[5] : *Perfecta charitas foras mittit timorem.* Et Philosophus dicit[6], quod perfecta virtus optimorum est operativa. Similiter intelligendum est, quod quinque modis obligatur aliquis ad aliud : primum genus obligationis est propter mandatum divinum; secundum est propter votum emissum; tertium est propter officium susceptum; quartum est propter vitandum scandalum; quintum est propter conscientiæ judicium. Cum ergo quæritur utrum homo in perfecta charitate existens teneatur ad opera perfectionis, dicendum quod, si perfectio accipiatur primo modo, videlicet pro perfectione justitiæ, quæ consistit in impletione mandatorum, sic obligatur ad illam perfectionem, sicut et alii : et eo magis de bono et æquo, quo majus percepit donum, per quod possit implere divinum mandatum. Si autem loquamur de aliis generibus perfectionis, dicendum quod non obligatur homo existens in perfecta charitate ad illa, quantum est ex obligatione divini mandati : nec aliter obligatur, nisi interveniat aliquod vinculum sequentium, videlicet votum per quod obligatur ad perfectionem religionis; vel officium susceptum, per quod obligatur ad perfectionem prælationis; vel scandalum, ratione cujus obligatur ad perfectionem operationis; vel conscientiæ dictamen, per quod obligatur ad perfectionem tranquillitatis. His enim intervenientibus, superinducitur nova obligatio ad hujusmodi genera perfectionum prædictarum. Sed status charitatis, quantum est de se, necessariam obligationem non inducit, sicut rationes quæ ad hanc partem sunt inductæ, ostendunt. Et ideo concedi possunt.

Obligatio quintuplex.

1. Ad illud vero quod objicitur in contrarium de auctoritate Domini in *Matthæo*, jam patet responsio : quia illud intelligitur de perfectione justitiæ et sufficientiæ, ad quam obligantur omnes, tam perfecti quam imperfecti.

2. Ad illud quod objicitur de auctoritate Gregorii, quod sicut crescunt dona, sic crescunt rationes donorum, dicendum quod hoc verum est quantum ad ea quæ sunt necessitatis. Præterea quod dicitur quod rationes donorum crescunt, hoc non dicitur quod Deus semper exigat necessario ab homine totum quod potest; sed quia exigit de bono et æquo, ita quod illa exigentia non

[1] *Matth.*, V, 48. — [2] *Ibid.*, XIX, 21. — [3] *Luc.*, VI, 40. — [4] *Genes.*, VI, 9. — [5] I *Joan.*, IV, 18. — [6] Arist., *Phys.*, lib. VIII, cont. 17.

inducit rationem necessitatis, sed congruitatis : et ejus omissio non inducit culpam mortalem, sed venialem : Dominus autem non solum exigit rationem de mortalibus, sed etiam de venialibus, secundum illud quod dicitur [1] : *Quia homines reddent rationem de omni verbo otioso.*

3. Ad illud quod objicitur, quod sicut se habet charitas imperfecta ad opera simplicis justitiæ, etc.; dicendum quod non est simile, quia charitas imperfecta ordinatur ad opera simplicis justitiæ non propter ipsius charitatis statum, sed propter divinum mandatum : sed non sic est de operibus perfectionis, quia non cadunt sic sub præcepto, sed magis sub admonitione et consilio.

4. Ad illud quod objicitur, quod habens charitatem semper tenetur proficere, dicendum quod charitas dicitur dupliciter proficere : uno modo propter multiplicationem bonorum operum; alio modo propter ipsius charitatis augmentum, et progressum ad ultimum statum. Cum ergo dicitur quod homo tenetur proficere in charitate, et quod charitas aut proficit, aut deficit; si intelligatur de profectu qui consistit in ipsius charitatis augmento et incremento, sic non habet veritatem, quia charitas non augetur in homine continue. Si vero intelligatur de profectu qui consistit in bonorum operum multitudine, et justitiæ exercitatione, sic veritatem habet : sed iste profectus charitatis non tantum attenditur in impletione consiliorum, et operum perfectorum, sed etiam in observantia mandatorum. Et ideo ex hoc non potest concludi, quod homo in perfecta charitate consistens ad opera perfectionis necesse habeat obligari.

QUÆSTIO IV.

An omnes teneantur diligere inimicos quantum ad affectum [2].

Fundam. Utrum omnes teneantur diligere inimicos quantum ad affectum; et quod sic, videtur [3] : *Diliges amicum tuum, sicut teipsum.* Super quod dicit Augustinus [4], quod nomine proximi et amici intelligitur omnis homo, secundum etiam quod ipse Dominus innuit. Ergo si illud præceptum datum est omnibus, cum omnes teneantur affectu diligere se, videtur quod omnes teneantur affectu diligere inimicos.

Item [5] : *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Glossa : « Nullam in cœlo. » Qui ergo tantum habet dilectionem respectu diligentium se, non habet charitatem, cum charitas non possit esse sine mercede : igitur ad hoc quod aliquis habeat charitatem, necesse est quod ipsius charitas ad eos, qui ipsum odiunt, se extendat.

Item super illud [6] : *Diligite inimicos vestros*, Glossa interlinearis : « Non sufficit non odisse, sed omnes tenentur ad illud quod sufficit ad salutem. » Ergo omnes tenentur non solum ad non odiendum inimicos, sed etiam ad amandum.

Item nulli Deus dimittit peccatum, nisi ipse dimittat proximo, secundum quod dicitur in Matthæo (*a*) [7]. Sed nemo dimittit proximo ex corde, nisi ipsum diligat affectu : ergo nemo potest apud Deum veniam mereri, nisi offendentes se diligat ex corde.

Item plus diligendus est proximus, quam corpus proprium; nec aliquid adversatur magis, et inimicatur spiritui, quam ipsa caro : cum ergo quilibet teneatur naturam carnis suæ diligere, videtur quod teneatur inimicum suum affectu diligere.

Item sicut culpa est detestabilis, sic imago Dei est diligibilis : sed quantumcumque homo diligatur, semper tenetur homo detestari ejus

[1] *Matth.*, XII, 36. — [2] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LXXII, art. 4; S. Thom., II-II, q. XXV, art. 8; et III *Sent.*, dist. XXX, q. I, art. 1; et *de Verit.*, q. II, art. 8; et *Opusc.* IV, c. 8; Scotus, III *Sent.*, dist. XXX, q. I; Richardus, III *Sent.*, dist. XXX, q. I; Durand., III *Sent.*, dist. XXX, q. I; Th. Argent., III *Sent.*, dist. XXX, q. I, art. 3; Steph. Brulef, III *Sent.*, dist. XXX, q. IV; Gabr. Biel., III *Sent.*, dist. XXX, q. I — [3] *Levit.*, XIX, 18. — [4] Aug., *in Psal.* XIV, 3, n. 5; *de Discipl. christ.*, Append. n° 3; *de Tempore*, serm. LIX et CCXXI, tom. V, serm. LXII, n. 3, et tom. IV, *in Psal.* XXV, Ennar. II, n. 2. — [5] *Matth.*, V, 46. — [6] *Luc.*, VI, 27. — [7] *Matth.*, VI, 15; XVIII, 35. — (*a*) *Cæt. edit.* non legitur *in Matth.*, nisi in margine.

culpam : ergo quantumcumque per culpam adversetur, semper tenetur diligere ejus naturam.

Ad opp. Sed contra, 1 [1] : *Audistis quia dictum est antiquis : Diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum* : sed ad nihil obligamur morale nunc, ad quod non obligabantur antiqui in lege : ergo si tunc non tenebantur ad diligendum inimicum, sed potius ad odiendum, videtur quod non omnes tenentur nunc inimicos diligere. Minor probatur, quia super illud : [2] *De quinque panibus*, etc., Glossa : « Non alia quam quæ scripta erant, prophetat : sed legem et prophetas mysteriis gravida esse demonstrat. » Et iterum [3] : *Fecit Hiram mare fusile decem cubitorum*, ibi Glossa : « Decem præceptis in lege, omnia, quæ facere debemus, Dominus expressit. » Si ergo in nullo decem præceptorum continetur dilectio inimici, nec ad aliud obligantur moderni, ad quod non obligantur antiqui, videtur, etc.

2. Item [4] : *Diligite inimicos vestros*, ibi Glossa : « Hoc perfectorum est. » Et iterum alia Glossa, ibi : « Ecclesia hic non lacte nutritur, quod est simplicium et imperfectorum, sed validiori cibo charitatis roboratur : sed ad ea quæ perfectionis sunt, non omnes tenentur : ergo non omnes tenentur diligere inimicos.

3. Item super illud Psalmi [5] : *Revela oculos meos, et considerabo mirabilia*, Glossa : « Nihil mirabilius est in mandatis, quam diligere inimicos. » Sed non omnes tenentur ad faciendum mirabilia, quia, sicut dicit Augustinus, virtutes et mirabilia facere non omnibus datum est : ergo, etc.

4. Item Ambrosius dicit [6], et habetur in distinctione præcedenti, ubi actum est de ordine charitatis : « Sufficit quod inimicos odio non habeamus. » Ergo videtur quod non omnes tenentur diligere inimicos ex corde.

[1] *Matth.*, v, 43. — [2] *Matth.*, xiv, 19. — [3] III *Reg.*, vii, 23. — [4] *Luc.*, vi, 27. — [5] *Psal.* cxviii, 18. — [6] Ambr., vel quilibet alius, *de Martyr.*, serm. iii. — [7] *Matth.*, vi, 12. — [8] *Eccli.*, xxviii, 3. — [9] *Psal.* cxviii, 96.

CONCLUSIO.

Charitatis affectu elicito tenemur etiam inimicos diligere, optando sibi bona æterna; non tamen omnes tenemur affectu imperato, desiderando eis bona temporalia, sed sufficit non odisse.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc est duplex respondendi modus. Quidam enim dicere voluerunt, quod dupliciter est loqui de inimicis : aut secundum statum in quo exercent inimicitias; aut secundum statum in quo pœnitent, et petunt veniam. Si secundum statum in quo veniam petunt, sic omnes tenentur ad diligendum inimicos, propter illam conditionem, quam Dominus ponit in oratione dominica [7] : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos*, etc. Si enim *homo homini servat iram*, frustra *a Deo quærit medelam*, secundum quod dicitur apud Ecclesiasticum (*a*) [8]. Si autem loquamur de inimicis prout sunt in statu et in actu lædendi, et inimicitias exercendi; sic dicere voluerunt, quod affectu diligere inimicos non est necessitatis, sed magis perfectionis; nec Dominus hoc præcipit, sed magis consulit. Et istam opinionem quorumdam Magister ponit in littera. Sed si interius consideretur hæc positio, minus sufficienter dicit, pro eo quod, secundum quod auctoritates sanctorum sonant expresse, et ipsa ratio aperte convincit, non est charitas vera, nisi diligat omne diligibile : diligibile autem a charitate est omne illud, quod est possibile ad beatitudinem pervenire : ideo non habet aliquis charitatem, nisi diligat omnes illos, qui sunt in statu viæ, sive sint amici, sive inimici. Unde in Psalmis dicitur [9] : *Latum mandatum tuum nimis*, quia mandatum charitatis ad omnes se extendit. Et sicut longitudo mandati se extendit ad omnem differentiam temporis, sic latitudo ad omnem personam hominis viatoris. Unde

(*a*) *In cæt. edit non legitur* apud Ecclesiasticum, *nisi in margine.*

Opinio 1.

Improb.

sicut aliquis non haberet charitatem, si proponeret etiam in uno solo die peccare, et in aliis benefacere, quia deficit sibi longitudo mandati; sic esto quod aliquis omnes homines diligat præter unum solum, quem a dilectione excludit, charitatem non habet, quia deficit sibi latitudo illius mandati. Propterea est alius modus dicendi, quod diligere affectu est dupliciter, secundum quod duplex est affectus amoris, quidam a charitate elicitus, quidam a charitate imperatus. Ille est affectus amoris a charitate elicitus, quo quis optat alii summum bonum, sive beatitudinem æternam. Ille vero est affectus imperatus, quo quis optat alii bonum temporale, et prosperitatem transitoriam. Amor enim charitatis facit quod homo velit alii omne bonum, nedum summum bonum, sed etiam temporale, nisi illud sit impediens ad salutem. Si ergo loquamur de affectu primo a charitate elicito, dico quod omnes tenentur inimicos etiam actu inimicantes diligere, et eis vitam æternam optare. Si autem loquamur de affectu imperato, quo quis optat alii prosperitatem temporalem, sic non omnes tenentur diligere, sed sufficit non odisse. Et hoc est quod dicit Ambrosius : « Sufficit quod inimicos diligamus, et non odio habeamus. » In quo innuit, quod cum duplex sit charitatis affectus, uno tenemur diligere, altero vero sufficit non odisse. Unde ad non odiendum inimicos, et non gaudendum de malis eorum omnes tenentur, sicut dicitur [1] : *Cum ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas; Noli de mortuo inimico tuo gaudere.* Diligere vero omnino quantum ad affectum elicitum et imperatum, optando ei bona æterna et temporalia, hoc perfectionis est et supererogationis. Diligere vero ad bona æterna, hoc necessitatis est et præceptionis : et ad hoc omnes generaliter sunt obligati, tam perfecti quam imperfecti, sicut rationes, quæ ad primam partem inducuntur, ostendunt : et ideo concedendæ sunt.

Opin. 2.

1. Ad illud quod primo objicitur in contrarium : *Diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum*, responderi potest dupliciter. Primo per hoc quod lex nunquam præcipit odio habere inimicum; sed ipsi Judæi hoc arguebant a contrario sensu : quia tantum præcipiebatur eis diligere amicos, arguebant ex hoc quod debebant odire inimicos. Aliter potest responderi, quod est odium affectus, et odium effectus. Et iterum est inimicus Ecclesiæ sive fidei, et inimicus personalis : cum ergo lex innuebat inimicum odio esse habendum, hoc intelligitur de odio effectus, et de inimico Ecclesiæ et cultus divini. Odio vero affectus neminem præcipiebat odire, nec inimicum personalem, nec inimicum Ecclesiæ. Inimicum autem personalem non præcipiebat odiri, nec odio affectus, nec odio effectus, imo potius obligabat ad ipsum diligendum, licet non esset ita tunc expressum : unde et Dominus explicuit. Et propterea non potest ex hoc argui, quod non omnes teneantur diligere inimicos.

2. Ad illud vero quod objicitur, quod diligere inimicos, perfectorum est, respondent aliqui, quod illud intelligitur de dilectione affectus et effectus, non de dilectione affectus tantum. Sed utrum hoc sit verum, in sequenti problemate declarabitur. Nunc autem dicamus, quod si intelligatur de affectu elicito et imperato, perfectionis est; si vero de affectu elicito tantum, est generalis necessitatis. Glossa vero loquitur ibi de dilectione quantum ad utrumque modum.

3. Ad illud quod objicitur, quod diligere inimicos est mirabile, dicendum quod mirabile dicitur illud, quod est supra facultatem naturæ : hoc autem potest esse dupliciter, secundum quod est operatio naturæ simpliciter, et naturæ rationalis. Facere autem mirabilia supra posse naturæ simpliciter, hoc est per gratiam gratis datam, quam vocat Apostolus [2] *operationem virtutum;* et hæc non omnibus est data. Facere vero mirabilia supra posse naturæ rationalis, hoc est per gratiam gratum facientem, utpote per fidem

[1] *Prov.*, XXIV, 17; *Eccli.*, VIII, 8. — [2] I *Cor.*, XII, 10.

et charitatem. Per fidem enim credimus multa, quæ non possemus credere sine ea, et quæ videntur infidelibus nimis incredibilia. Et per charitatem amamus ea, quæ videntur charitatem non habentibus odibilia : et hæc mirabilia continentur in lege divina, et datum est illa omnibus facere, qui volunt in se suscipere gratiam gratum facientem : et pro tanto non potest argui, quod non teneamur ad dilectionem inimici : hoc enim est aliud genus mirabilius, quam illud de quo loquitur Augustinus.

4. Ad illud vero quod objicitur de auctoritate Ambrosii, quod sufficit si odio non habemus, dicendum quod auctoritas illa truncate inducitur : dicit enim hæc duo simul : « Sufficit si simpliciter diligimus, et non odio habemus : » quæ duo valde rationabiliter dicit, et duplicem affectum dilectionis innuit, et ad confirmationem facit præhabitæ responsionis, per quam auctoritas illa satis potest intelligi, etc.

QUÆSTIO V.

An omnes teneantur diligere inimicos quantum ad effectum [1].

[Fundam.] Utrum omnes teneantur diligere inimicos quantum ad effectum; et quod sic, videtur primo auctoritate Veteris Testamenti [2] : *Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo.* Et hoc ipsum dicitur in Proverbiis [3] : *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum ; si sitit, potum da illi.* Si ergo mandata ista omnibus proponebantur, videtur quod omnes tenentur diligere inimicos quantum ad effectum.

Item hoc videtur ex auctoritate Novi Testamenti [4] : *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus vos*, etc. Ibi dicit quædam Glossa : « Tribus modis peccatur contra Ecclesiam : odio, verbis, cruciatu corporis ; e contra vero Ecclesia tria facit : diligit, benefacit, et orat. » Ergo non est membrum Ecclesiæ, qui non diligit inimicos ex effectu pariter et affectu : ergo omnes tenentur isto modo diligere.

Item hoc videtur per rationem, quia dilectio affectus sine dilectione effectus non est dilectio vera : *probatio* enim [5] *dilectionis exhibitio est operis* : si ergo vera dilectione omnes tenentur inimicos diligere, videtur quod omnes teneantur non solum affectu, sed etiam effectu inimicos amare.

Item perniciosior inimicus est caro nostra, quam aliquis proximus noster : sed carnem nostram repugnantem tenemur nutrire et fovere quantum ad ejus naturam : ergo si magis tenemur proximos diligere, videtur multo fortius quod debeamus eos non solum affectu amare, sed et effectu eos nutrire et fovere, et beneficia eis communicare.

Item non solum sumit homo vindictam de alio infligendo malum, sed etiam subtrahendo bonum : sed omnes tenentur non quærere ultionem, secundum quod dicitur [6] : *Non vos vindicantes :* ergo omnes tenentur non subtrahere aliquod bonum propter acceptam injuriam. Si ergo omnes tenentur diligere eos, qui non sunt inimici, affectu pariter et effectu, videtur quod similiter omnes utroque modo teneantur inimicos diligere.

Sed contra : 1. Frequenter præcipitur in lege, quod ipsi interficiant inimicos suos, sicut præcipitur in Exodo [7] : *Non inibis cum eis fœdus*, etc. Ergo videtur quod in veteri lege non tenebantur inimicos diligere quantum ad effectum : ergo pari ratione nec imperfecti tenentur in nova. [Ad opp.]

2. Item super illud [8] : *Diligite inimicos vestros*, dicit quædam Glossa : « Cumulus perfectionis est diligere inimicos, et orare pro ipsis. » Si ergo non omnes tenentur ad cumulum perfectionis, non omnes tenentur inimicos diligere effectu.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LXXII, art. 5; S. Thomas, II-II, q. XXV, art. 9; et III *Sent.*, dist. XXX, q. I, art. 2; Richard., III *Sent.*, dist. XXX, q. I; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXX, q. V. — [2] *Exod.*, XXIII, 5. — [3] *Prov.*, XXV, 21. — [4] *Matth.*, V, 44. — [5] Greg., *in Evang.*, hom. XXX. — [6] *Deut.*, XIX, 18; *Rom.*, XII, 17, quoad sensum. — [7] *Exod.*, XXIII, 32. — [8] *Matth.*, V, 44.

3. Item Augustinus[9] in *Enchiridio* (*a*), et habetur in littera, quod diligere inimicos, et benefacere eis, hoc tam magnum bonum tantæ multitudinis non est, quantam credimus exaudiri in oratione dominica : si ergo in oratione dominica non exaudiuntur nisi boni, videtur quod non omnes boni teneantur inimicos diligere affectu pariter et effectu.

4. Item hoc ipsum videtur per regulam Philosophi[1] : « Si oppositum in opposito, et propositum in proposito : » cum ergo amicis sit benefaciendum, per se loquendo, videtur quod inimicis sit malefaciendum.

5. Item videmus in omni creatura, tam animata, quam inanimata, quod inimicitia sit causa pugnæ, sicut amicitia est causa concordiæ : si ergo nemo debet facere contra naturalem rectitudinem, videtur quod magis sit rectum, secundum rationis ordinem, inimicos expugnare, quam eos adjuvare : ergo non videtur quod omnes teneantur ipsos effectu diligere.

CONCLUSIO.

Omnes tenemur diligere inimicos non modo quoad affectum, verum etiam quoad effectum, in casu necessitatis.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc est duplex modus dicendi. Quidam enim dicere
Opin. 1. voluerunt, quod etsi diligere inimicos affectu sit necessitatis, ita quod ad illud obligantur tam perfecti, quam imperfecti; diligere tamen affectu simul et effectu supererogationis et perfectionis est : nec ad illud obligantur imperfecti, sed tantum perfecti. Sed ille modus dicendi in se-
Improb. ipso includit repugnantiam : primum quidem, quia eodem mandato præcipimur diligere inimicos, et eis benefacere. Si ergo mandatum illud generale est, videtur quod generaliter omnes obligentur ad utrumque. Et iterum, perfecti, quantum ad obligationem quæ est per mandatum, ad nihil obligantur, ad quod non obligantur imperfecti, quia mandata Dei omnibus generaliter proponuntur. Si ergo per illud mandatum obligantur perfecti ad diligendum inimicum tam affectu, quam effectu, videtur similiter de imperfectis idem esse dicendum. Et amplius, si dilectio vera non tantum consistit in corde, sed etiam manifestatur in opere, dicere quod cæteri tantum obligantur ad diligendum corde, non autem ad diligendum opere, cum se offert temporis et loci opportunitas, idem videtur dicere, ac si teneamur inimicos diligere ficte. Præter hoc, dilectio inimicorum clauditur in mandato de dilectione proximi : et constat quod mandatum illud intelligitur quantum ad affectum et effectum; et ad illud mandatum omnes obligantur. Et propterea prædicta responsio non potest habere locum. Et ideo est alius Opinio
modus dicendi, quod diligere in effectu exteriori, hoc potest esse dupliciter : aut quandocumque se offert temporis opportunitas, aut quando incumbit necessitas. Si loquamur de exhibitione operis exterioris generaliter, quando se offert temporis opportunitas, sic diligere inimicos effectu et affectu, cumulus est perfectionis. Si autem loquamur de exhibitione operis quando incumbit necessitas, sic diligere inimicos effectu est generalis et necessariæ obligationis, quia si quis videt proximum suum, sive amicum, sive inimicum, necessitatem habere, et claudit viscera sua ab eo, juxta sententiam B. Joannis[2] jam amplius non est *charitas Dei in eo*. Sic ergo patet, quod sicut diligere affectu, uno modo necessitatis est, alio modo perfectionis; sic diligere effectu, uno modo necessitatis est, alio modo perfectionis et supererogationis : et secundum hunc modum possunt solvi diversæ auctoritates Sanctorum, quæ sibi videntur obviare de dilectione inimicorum.

1, 2 et 3. Ex his patet responsio ad quæstionem propositam; patet etiam pro magna

[1] Aug., *Enchirid.*, c. LXXIII, n. 19.— [9] Arist., *Top.*, lib. IV, tract. II, in fine.— [2] I *Joan.*, III, 17.

(*a*) *Cat. edit.* Enchiridion.

parte responsio ad objecta. Nam rationes quæ ostendunt, quod omnes teneantur inimicos diligere effectu, intelliguntur in casu necessitatis; auctoritates vero quæ in oppositum adducuntur, intelliguntur de exhibitione operis magis generali, videlicet cum se offert opportunitas congruitatis.

4. Ad illud vero quod objicitur, quod si benefaciendum est amicis, malefaciendum est inimicis, dicendum quod non sequitur, propter hoc, quod amicis non solum benefaciendum est propter illud in quo repugnant inimicis; verum etiam propter illud in quo conveniunt, videlicet quia sunt ad imaginem Dei. Unde, sicut illud argumentum non valet: « Album est visibile, ergo nigrum est invisibile, » quia album est visibile per illud in quo communicat cum nigro; sic nec ratio præmissa.

5. Ad illud quod objicitur, quod secundum ordinem naturæ inimicitia inducit pugnam, dicendum quod illud verum est, ubi inimicitia ordinata est secundum ordinem naturæ, sicut calidum inimicatur frigido, et sicco humidum : sed ubi est inimicitia præter naturæ ordinem, ibi non est pugna secundum naturam, sed magis contra naturam : taliter autem est in hominibus, quia cum homo sit animal mansuetum natura, secundum naturalem ordinem cum omnibus debet habere pacem et concordiam. Unde in inimico suo non debet homo odire naturam, sed solum culpam, quia non persequitur ipsum natura quam fecit Deus, sed malitia quam fecit homo, ut dicit Augustinus. Cætera autem, quæ opponuntur, satis manifestantur per ea, quæ dicta sunt.

QUÆSTIO VI.

***An diligere amicum sit majoris perfectionis, quam diligere inimicum* [1].**

Fundam. Quid sit majoris perfectionis et meriti, an diligere amicum, an diligere inimicum; et quod diligere inimicum, videtur [2]: *Si diligitis illos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Glossa ibi : « Nullam in cœlo. » Sed constat quod de dilectione inimicorum major merces habetur : ergo majoris perfectionis est et meriti diligere inimicos quam amicos.

Item diligere inimicos est de superadditis a Domino in Evangelio : sed Dominus non superaddidit nisi ea, quæ majoris perfectionis erant : videtur ergo quod majoris perfectionis sit diligere inimicos, quam amicos.

Item ubi est major pugna, ibi est gloriosior victoria : et ubi est major difficultas, ibi est major ratio virtutis et meriti, pro eo quia ars et virtus est circa difficilia : sed major est pugna et difficultas in diligendo inimicos, quam in diligendo amicos : ergo major perfectio residet et meritum circa dilectionem inimicorum, quam circa dilectionem amicorum.

Item quanto homo magis supra se elevatur in aliquo motu virtutis, tanto motus ille et actio est perfectior et excellentior : sed in dilectione inimicorum plus elevatur homo supra se, et supra ea quæ sunt naturæ, quam in dilectione amicorum : ergo motus dilectionis circa inimicos est magis meritorius et perfectus, quam motus dilectionis erga amicos.

Item quanto motus dilectionis est perfectior, tanto liberalior est et purior; amor enim spiritualis purus est et liberalis : sed motus dilectionis erga inimicum purior est et liberalior, quam erga amicum : purior quidem, quia nihil habet admixtum de carnalitate; liberalior, quia minus habet de obligationis necessitate : ergo videtur quod multo sit perfectior, et Deo acceptior, et ad merendum efficacior.

Sed contra : 1. Dilectio inimicorum ponitur ab Ambrosio in ultimo gradu : ergo dilectio illa maxime recedit a primo gradu Ad opp.

[1] *Cf.* Alex. Alensis, *Cont.*, p. III, coll. LXXII, art. 6; Richard., III *Sent.*, dist. XXX, q. III; Steph. Brulef., III *Sent.*, dist. XXX, q. VI; Guilielm. Voril., III *Sent.*, dist. XXX, q. I. — [2] *Matth.*, V, 46.

dilectionis, qui est maximus et nobilissimus : sed quanto aliquid recedit a primo et summo in illo genere, tanto minus habet de perfectione et complemento : si ergo dilectio inimicorum magis recedit, et dilectio amicorum magis accedit, ergo videtur quod multo perfectior et excellentior sit motus dilectionis erga amicum, quam inimicum.

2. Item quanto dilectio est excellentior, tanto est dilectioni Dei similior : sed Deus magis diligit diligentes se, juxta illud quod dicitur[1] : *Ego diligentes me diligo :* igitur dilectio amicorum magis assimilatur dilectioni Dei, quam dilectio inimicorum : ergo est multo perfectior.

3. Item motus dilectionis tanto melior est et perfectior, quanto ferventior et frequentior : sed motus charitatis erga amicum ferventior et frequentior est quam erga inimicum : ergo, etc.

4. Item quanto motus dilectionis rectior est, et plus habet de rectitudine et æquitate, tanto melior et excellentior est in se : sed magis justum et æquum est diligere amicum, quam inimicum : ergo motus iste dilectionis est melior illo.

5. Item in eo quod melius et perfectius est, magis debet homo se exercere : ergo si motus dilectionis erga inimicum esset melior et perfectior, frequentius deberet homo circa ipsum affici, et pro ipso orare : quod si hoc est inconveniens dicere, quod magis debeat homo orare pro inimicis, quam pro amicis, quia hoc esset ordinem charitatis pervertere ; ergo restat quod non est majus bonum inimicos quam amicos, diligere.

CONCLUSIO.

Motus dilectionis amicorum et inimicorum sic se habent, quod hic est perfectior, quia et motus dilectionis inimicorum est difficilior ; ille autem, quia ferventior est et frequentior.

Resp. ad arg. Ad prædictorum intelligentiam est notandum, quod cum quæritur de comparatione istorum duorum motuum dilectionis, quorum unus est erga amicum, alter erga inimicum, dupliciter potest quæri : aut prout comparantur ad diversos habitus et radices, aut prout comparantur ad eumdem. Si prout ad diversas radices et habitus comparantur, ita quod unus habitus habilitat tantum ad amicos, alter vero se extendit ad inimicos; sic sine dubio multo majus et excellentius est diligere inimicum, quam amicum, et multo perfectiori habitu indigemus ad hoc, quod possimus exire in istum actum, quam ad hoc, ut exeamus in alterum. Et hoc est quod ait Augustinus in *Enchiridio*, et habetur in littera : « Minus magnum est erga eum, qui tibi nihil mali fecit, esse beneficum et benevolum ; illud vero multo grandius, et magnificentissimæ bonitatis est, ut tuum quoque inimicum diligas. » Si vero loquamur de istis actibus prout ad eamdem radicem comparantur, et ab eadem charitate procedunt; sic quodam modo sunt æquales, et quodam modo se mutuo excedunt. Quantum enim ad rationem merendi respectu præmii substantialis æqualitatem habent, quia quantitas illius præmii respondet quantitati radicis. Quantum vero ad rationem merendi respectu præmii accidentalis, et quantum ad vigorem ipsius actus et motus, mutuo se excedunt : nam motus dilectionis erga amicos excedit quantum ad fervorem et frequentationem ; motus vero dilectionis erga inimicos est purior et difficilior : et ita quodam modo unus istorum motuum est alio melior, et e converso, secundum varium modum accipiendi magnitudinem. Nam in dilectione amicorum virtus charitatis magis exercetur intensive ; sed in dilectione inimicorum magis exercetur extensive : sicut virtus caloris ignis amplius calefacit propinquiora, quam remotiora : et quodam modo plus apparet efficacia illius virtutis in his quæ sunt propinqua quodam modo, quam in his quæ sunt longinqua : ratione intensionis plus in calefac-

[1] *Prov.*, VIII, 17.

tione propinquorum, et ratione extensionis plus in calefactione longinquorum. Sic et in proposito intelligendum est, quod dilectio amicorum, et dilectio inimicorum, prout ab eadem radice procedunt, secundum diversas conditiones et respectus mutuo se excedunt : et secundum hoc dissolvi possunt rationes, quæ ad diversas partes adducuntur. Diversis enim viis procedunt, secundum quas utræque verum sine repugnantia concludere possunt. Sed si ulterius quæratur, quis istorum duorum motuum, omnibus pensatis, excedat reliquum, hic sunt diversæ opiniones. Nam quidam volunt dicere, quod motus ille, qui est in amicum, melior est, quia intensior est, et plus habet de ratione boni. Et istum modum dicendi videtur Magister approbare in littera. Et si hunc modum, qui satis videtur probabilis, sustinere velimus, responderi potest ad rationes, quæ primo inducuntur, quod ab insufficienti procedunt.

Ad tres ultimas rationes fundamentales. Cum enim dicitur quod motus quanto difficilior et purior et magis supra vires naturæ, tanto est perfectior et excellentior, dicendum quod hoc verum est cæteris paribus. Sed cum assumit de motu dilectionis inimicorum, qui est hujusmodi, responderi potest quod non sunt cetera paria, quia multo major et ferventior est motus dilectionis erga amicos, quam sit ille. Alius vero est hic modus dicendi, quod dilectio inimicorum est excellentior, simpliciter loquendo, et magis in ea exercitatur perfectio charitatis. Et si hunc modum dicendi sustinere velimus, quoniam videtur auctoritas Augustini ipsum satis probabilem facere, potest responderi ad ea, quæ in contrarium adducuntur.

1. Ad primum quod objicitur de ordine diligendorum, dici potest, quod Ambrosius in gradibus illis non intendit ponere, vel assignare gradus perfectionis in dilectione, sed gradus exhibitionis secundum majorem, et minorem obligationem.

2. Ad illud quod objicitur, quod dilectio amicorum est dilectioni Dei similior, responderi potest per interemptionem, quia perfectio dilectionis divinæ magis manifesta est in hoc, quod dilexit nos cum essemus inimici, quam si essemus amici, juxta illud Apostoli[1] : *Commendat autem Deus charitatem suam in nobis, quia cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est.* Unde etsi in dilectione amicorum charitas Dei ostendatur esse magna, in dilectione inimicorum ostenditur esse nimia, juxta illud[2] : *Propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos,* etc.

3. Ad illud quod objicitur, quod tanto motus dilectionis est melior, quanto ferventior, dicendum quod illud verum est, ubi est par difficultas et resistentia; ubi autem non est par difficultas sicut in proposito non habet veritatem : quod patet, quia modicus ignis citius adurit fœnum, quam magnus ignis adurat forte lignum.

4. Ad illud quod objicitur, quod quanto motus dilectionis est rectior, tanto perfectior, dicendum quod est verum. Sed cum assumit, quod motus dilectionis erga amicum magis est æquus et rectus, respondendum est per distinctionem, quod major æquitas potest esse dupliciter : aut propter exigentiam meritorum et dignitatis a parte dilecti, et sic magis est æquum diligere amicum, quam inimicum; aut propter abundantiorem rectitudinem a parte diligentis, et sic non est magis æquum diligere amicum, quam inimicum, imo magis e converso, quia hoc est majoris et abundantioris justitiæ, quam illud.

5. Ad illud quod objicitur, quod magis debet homo se exercere in eo, quod est majoris perfectionis, responderi potest quod in exhibitione alicujus beneficii, et executione alicujus actus, duplici intentione potest homo se exercere : aut propter defectum alterius, aut propter meritum suum : nec debet homo in operibus suis tantum meritum suum intueri, sed etiam profectum proximi. Licet ergo in exercitatione circa dilec-

[1] *Rom.*, v, 8. — [2] *Ephes.*, II, 4.

tionem inimici major sit via proficiendi et lucrandi, et ad perfectionem perveniendi; quia tamen magis obligatur homo amico, quam inimico, frequentius debet in amore amici se exercere. Unde quod dicit, quod magis debemus nos exercere in his, quæ sunt majoris perfectionis, dicendum quod illud non est usquequaque verum; imo magis debemus nos exercere in his, quæ sunt majoris obligationis : et sic patet quomodo potest satis rationaliter utralibet pars sustineri.

FINIS TOMI QUARTI.

INDEX MATERIARUM QUÆ IN TOMO QUARTO

OPERUM

SANCTI BONAVENTURÆ CONTINENTUR

FINIS INDICIS TOMI QUARTI.

VESONTIONE. — EX TYPIS OUTHENIN-CHALANDRE FILII.